n.

ebrauch

Bibel-Lexikon.

Fünfter Band.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. Bruch, Dr. Diestel, Dr. Dillmann, Dr. Fritzsche, Dr. Gaß, Dr. Hausrath, Dr. Hitzig, Dr. Holtzmann, Dr. Keim, Dr. Lipsius, Dr. Mangold, Dr. Merx, Dr. Nöldeke, Dr. Reuß, Dr. Roskoff, Dr. Schrader, Dr. C. Schwarz, Dr. A. Schweizer und andern der namhaftesten Bibelforscher

herausgegeben

von

Kirchenrath Prof. Dr. Daniel Schenkel.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzschnitt.

Fünfter Band.

Psalmen—Zwillinge.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1875.

P.

Psalmen. Das griech. ψαλμός bedeutet eigentlich Saitenspiel, dann eine auf den Saiten gespielte Weise und schließlich ein zum Saitenspiel gesungenes Lied. In letzterm Sinn ist das Wort von den Alexandrinischen Uebersetzern gebraucht worden zur Wiedergabe des hebr. mizmôr, in welchem die Bedeutungen Saitenspiel und Gesang sich vereinigen. Sofern nun die Verbindung von beiden vorzugsweise dem Ausdruck der Gefühlsstimmung dient, versteht man unter Psalm ein lyrisches Lied (wie ja auch der Name lyrisch von λύρα, Leier, auf ähnliche Weise entstanden ist). „Psalmen" und „lyrische Lieder" wären also eigentlich dasselbe, der Sprachgebrauch ist jedoch dabei geblieben, nur die lyrischen Lieder der Hebräer (und etwa noch solche, die nach ihrem Muster gedichtet wurden) Psalmen zu nennen, und zwar speciell diejenigen religiösen Inhalts, die beim öffentlichen Gottesdienst gesungen wurden und, zu einem Buch verbunden, als Bestandtheil des alttest. Kanons auf uns gekommen sind. Die Sammlung dieser Lieder heißt bei uns Psalter (ψαλτήριον, bedeutet eigentlich Saiteninstrument), die Juden betitelten sie mit séfer tehillim oder tillim, Buch der Loblieder oder Hymnen, eine Bezeichnung, die genau genommen zu den wenigsten dieser Lieder paßt (als Ueberschrift findet sich tehilla nur bei Ps. 145); indessen, mit Rücksicht auf den allgemein cultischen Zweck, dem sie im Tempel oder in den Synagogen dienten, konnten sie im weitern Sinn immerhin Loblieder genannt werden oder etwa auch Gebete (vgl. die Unterschrift bei Ps. 72).

Das Psalmbuch eröffnet, wie bekannt, den dritten Theil des alttest. Kanons, und wir haben, gegenüber verschiedenen Abweichungen in der Reihenfolge der einzelnen Bücher, allen Grund anzunehmen, daß das seine ursprüngliche Stellung war, daß mithin die Sammlung der Ketubim mit derjenigen der Psalmen thatsächlich begonnen wurde (s. „Bibel-Lexikon", III, 484). Damit soll nun aber nicht gesagt sein, daß zur Zeit, wo man mit dieser Sammlung anfing, die Psalmen schon alle vorlagen und nur einfach so, wie wir sie lesen, zusammengestellt werden konnten. Vielmehr hatte das Psalmbuch, wie nachher gezeigt werden soll, ursprünglich kleinern Umfang und wuchs dann allmählich an. Suchen wir nun zunächst dieses allmähliche Entstehen der Sammlung zu verfolgen und über Beginn, Fortdauer und Ende der Psalmenpoesie uns eine deutliche Vorstellung zu bilden. Leider gibt uns die Ueberlieferung hierüber wenig Zuverlässiges an die Hand. Ihr zufolge hat nach dem vereinzelten Vorgang Mose's (Ps. 90) der König David die Psalmenpoesie begründet, und weitaus die meisten Psalmen kommen theils von ihm selbst, theils von Dichtern und Sängern seiner Zeit (Asaph, Söhne Korah's, Jeduthun, Heman, Ethan), theils von Salomo her. Letzterm werden die Ps. 72 und 127 zugeschrieben. Die betreffenden Angaben finden sich vor in den Ueberschriften, mit denen die meisten Psalmen versehen sind, nur bei 49 Psalmen fehlt die Ueberschrift entweder gänzlich oder sie enthält wenigstens keine Angabe über den Verfasser. Hier war also die Vermuthung freigegeben (und schon die Alexandrinischen Uebersetzer haben sich darin versucht, indem sie von den namenlosen Psalmen Ps. 138, 146—148 den Propheten Haggai und Sacharja und Ps. 137 dem Jeremia zuschrieben); mehr und mehr aber neigte sich die Ueberlieferung dahin, auch die namenlosen Psalmen als davidisch zu betrachten (was auch die LXX schon bei vielen [Ps. 33, 43, 67, 71, 91, 93—99, 104] gethan haben), sodaß von einer zeitlichen Entwickelung dieser Literaturgattung eigentlich gar nicht die Rede sein könnte, indem zur Zeit David's der ganze Psalmenschatz mit einem mal entstanden wäre.

Sehen wir nun aber diese Ueberschriften etwas näher an, so ist bei vielen derselben auf den ersten Blick deutlich, daß sie der geschichtlichen Möglichkeit widersprechen, mit Einem Wort, daß sie falsch sind. Psalmen, in denen zum König in zweiter oder von ihm in dritter Person und mit hoher Auszeichnung gesprochen wird (Ps. 20, 21, 61), andere, in denen wir Beziehungen auf die Zerstörung Jerusalems und auf das Exil finden (Ps. 51, 69, 103), ferner solche mit entschieden aramäischem Sprachgepräge (Ps. 139) können selbstverständlich nicht von David gedichtet sein. Ebenso ungereimt wäre es, anzunehmen, David habe dasselbe Lied zweimal gedichtet und sich selbst corrigirt (Ps. 14 und 53), er habe (in einer ganzen Reihe von Klagepsalmen) sich fortwährend wiederholt, er habe (Ps. 60) über Unglück und Niederlage des Volks geklagt, wo er die größten Siege hätte feiern können. Nicht besser steht es mit einer Menge anderer Ueberschriften. Wir wollen nur noch ein Beispiel anführen: die Psalmen 74 und 79 enthalten Klagen über Entweihung des Tempels, Verwüstung der Hauptstadt u. s. w., und diese Klagen soll Asaph angestimmt haben, ein Sänger zur Zeit David's! Kurz, wenn wir diese Ueberschriften unbefangen prüfen und mit dem Inhalt der betreffenden Psalmen vergleichen, so stoßen wir auf zahlreiche Schwierigkeiten und Widersprüche; liegt aber die Unrichtigkeit einzelner klar am Tag, so ist Verdacht gegen alle begründet, und jedenfalls dürfen wir sie nicht ohne weiteres als geschichtliche Notizen verwerthen. Wir müssen also auf anderm Wege eine Vorstellung von dem geschichtlichen Verlauf der Psalmendichtung zu gewinnen suchen.

Das ist nun freilich eine sehr schwierige Aufgabe. Wol gibt es einige Psalmen, bei denen sich der Hintergrund irgendeines geschichtlichen Ereignisses ziemlich deutlich erkennen läßt, z. B. solche, welche die Person eines Königs zu ihrem Mittelpunkt haben, oder die sich auf den Tempel und Tempeldienst beziehen, oder die von erfolgter Wegführung und Gefangenschaft des Volks oder von seinen Kämpfen, Siegen und Niederlagen oder von Befreiung aus langen Leiden reden, oder die allgemeinere Andeutungen auf öffentliche Zustände (Macht und Ansehen der Gottlosen, gedrückte Lage der Gutgesinnten, Mishandlungen einzelner Frommer u. dgl.) enthalten. Schon letztere Andeutungen sind aber oft so unbestimmt, daß sie auf verschiedene Jahrhunderte passen können, und nun vollends jene weit größere Zahl von Liedern, wo ein Dichter eben nur seine persönlichen Gefühle und Gedanken ausspricht, seien es Klagen und Seufzer, seien es Worte des Dankes und Preises, seien es religiöse Betrachtungen im allgemeinen — wie läßt sich da im einzelnen Fall immer genau sagen, wann ein solches Lied entstanden sei? Es mag wol richtig sein, daß auch diese rein persönlichen Lieder meistens irgendeiner besondern Veranlassung ihre Entstehung verdankten, aber diese Veranlassung, soweit wir sie erkennen können, ist sehr oft so beschaffen, daß sie in gleicher oder ähnlicher Weise zu sehr verschiedenen Zeiten sich wiederholen konnte, daß uns demnach in ihr nichts weniger als ein sicherer Fingerzeig auf ganz bestimmte, nur einmal dagewesene geschichtliche Verhältnisse gegeben ist. Auf geschichtliche Datirung jedes einzelnen Psalms, auf Herstellung einer vollständigen chronologischen Reihenfolge derselben müssen wir also wol verzichten, es fehlen uns hierzu ausreichende Hülfsmittel; wir müssen zufrieden sein, wenn es uns gelingt, eine in den allgemeinen Hauptzügen zutreffende Vorstellung vom Ursprung, Fortgang und Schluß der Psalmenpoesie zu gewinnen, und auch bei dieser weitern Fassung des Problems wird über seine Lösung kaum je eine völlige Einstimmigkeit der Meinungen erzielt werden. Wie weit man noch jetzt von einer solchen entfernt ist, mag der eine Umstand beweisen, daß auch auf dem Boden wissenschaftlicher Kritik mehrere Psalmen (z. B. Ps. 2, 101, 110) von den einen für sehr alt (davidisch oder salomonisch), von andern für sehr jung (makkabäisch) gehalten werden. Der Fernerstehende mag leicht geneigt sein, hierin ein Armuthszeugniß für die alttest. Wissenschaft und im besondern für die hebr. Sprachforschung zu erblicken; wenn es in andern Literaturgebieten gelungen ist, schon aus der Sprache eines Schriftstücks sein Zeitalter mit ziemlicher Sicherheit zu bestimmen, so sollte es, meint man, auch hier möglich sein. Hierauf ist einfach zu entgegnen: jede Sprache hat ihr eigenes Leben und ihre eigene Geschichte, und in der hebr. Literatur kommen mehrere Umstände zusammen, welche es ungemein erschweren und auch dem feinsten Sprachkenner oft unmöglich machen, blos aus Sprache und Stil das Zeitalter eines Autors zu erkennen. Einmal hat das Hebräische während der Zeit, da wir es als lebende Sprache kennen, eine verhältnißmäßig sehr geringe Entwickelung durchgemacht. In Wortbildung und Flexion ist es sich ziemlich constant geblieben, für Abschleifung und Vereinfachung der Formen war

schon darum hier wenig Spielraum gegeben, weil die Formenbildung von Anfang an auf den Ausdruck der einfachsten, nothwendigsten Denkverhältnisse sich beschränkte. Die allmähliche Verschlechterung der Sprache zeigt sich hier wesentlich nur darin, daß mit der Zeit das reine Idiom durch ausländische Einflüsse getrübt wird, im besondern durch Aufnahme aramäischer, nachher auch persischer und griech. Wörter bez. Wortformen. Hiervon abgesehen, ist das Hebräische, welches die jüngsten Autoren des A. T. schreiben, von dem der ältesten oft sehr wenig verschieden, und die Verschiedenheit liegt weit mehr in den Feinheiten des Stils und Sprachgebrauchs als in dem äußern, in Wortbildung und Flexion zu Tage tretenden Gewand der Sprache. Sodann erhält die hebr. Sprache durch den im ganzen einheitlichen Charakter ihrer Literatur ein wenig veränderliches, einheitliches Gepräge. Den spätern Schriftstellern gelten die frühern als Muster, und so rettet sich ein großer Theil des ältesten Sprachgutes bis auf die jüngsten Zeiten herab; ja gerade die jüngern geben sich oft Mühe, Eigenthümlichkeiten der ältern Sprache wieder hervorzusuchen, besonders in der gewähltern poetischen Rede, sodaß also das Vorkommen solcher Archaismen gar nicht immer als Beweis höhern Alters gelten kann. Schließlich ist noch zu beachten, daß die auf uns gekommene Textüberlieferung eine hinsichtlich der Vocalaussprache einheitlich geregelte ist. Die ältesten Stücke, wie das Lied der Debora, sind ganz nach demselben System vocalisirt wie die jüngsten, und manche Nuancen der Aussprache, durch die ehedem der Unterschied zwischen einer ältern und jüngern Sprachperiode sich vielleicht bemerklich machte, sind für uns dadurch verloren gegangen. Wir ziehen aus dem Gesagten den Schluß, daß die äußere Sprachform kein untrügliches Kriterium für das Zeitalter eines Liedes ist; von größerer Bedeutung ist dagegen für die Kritik die innere Sprachform, Wortwahl, Satzbau, Gedankenverbindung, mit Einem Wort das, was wir Stil zu nennen pflegen, und es kann da im allgemeinen die schon von de Wette aufgestellte Regel festgehalten werden: je schwerer, unbeholfener in der Sprache, je gehaltvoller, kühner und gedrungener in den Gedanken, desto älter ist ein Psalm; je leichter, gefälliger, fließender in der Sprache, je durchsichtiger, geordneter und planer im Inhalt, desto später. Die Anwendung dieser Regel ist freilich oft genug Sache des subjectiven Gefühls, der ästhetischen Kritik, und auf diese lassen sich keine zu sichern Schlüsse bauen. Der Hauptbeweis liegt immer vor allem im Inhalt eines Liedes; das Sprachliche und Stilistische kann erst in zweiter Linie, als unterstützendes Argument beigezogen werden, und es bleibt daher bei dem oben aufgestellten Satz, daß wir nicht von jedem einzelnen Psalm genau angeben können, wann er entstanden sei, daß demnach auch der geschichtliche Verlauf der Psalmenpoesie sich nur in den Hauptzügen, nach größern Perioden verfolgen läßt. Einzelne Lieder können, wie aus dem oben Gesagten erhellt, sicherer bestimmt werden als andere. Von jenen müssen wir natürlich ausgehen; um sie gruppiren sich dann andere, durch Inhalt und Sprache mit ihnen verwandte, und je für eine solche Gruppe läßt sich eine kleinere oder größere Periode als muthmaßliche Abfassungszeit fixiren. Die Resultate der von diesen Gesichtspunkten aus geführten Untersuchung sind im wesentlichen folgende.

Schöpfer und Begründer der Psalmenpoesie ist, wie die Ueberlieferung annimmt, der König David. Daß Ps. 90 von Mose verfaßt sei, widerlegt sich schon vom Standpunkt der Ueberlieferung selbst aus. Hätte dieses Lied zu allen Zeiten als ältestes gegolten, so wäre ihm ohne Zweifel die erste Stelle in der Sammlung angewiesen worden. Die betreffende Ueberschrift entstand also erst, nachdem dieses Lied in die Sammlung bereits eingeordnet war. Sie ist bloße Vermuthung eines Spätern, der sich durch den Anfang des Psalms und durch mehrfache Berührungen seiner Sprache mit dem „Lied Mose's" (5 Mos. 32) verleiten ließ, Mose als wirklichen Verfasser anzunehmen. Daß das eben erwähnte „Lied Mose's" einer viel jüngern Zeit, nämlich dem 8. Jahrh., angehört, muß den Glauben an die Echtheit jener Ueberschrift vollends zerstören. Wenn wir also mit Recht von Ps. 90 absehen, so weist uns keine Ueberschrift über die Zeit David's hinauf, und wir fragen: hat David wirklich Psalmen gedichtet und gesungen und sind uns solche erhalten? Die Frage ist entschieden zu bejahen. Wir besitzen zum Glück noch einige unzweifelhaft echte Proben davidischer Dichtkunst, wie die Elegie auf Saul's und Jonathan's Tod (2 Sam. 1, 19—27), die Todtenklage über Abner (2 Sam. 3, 33. 34) und die sogenannten letzten Worte David's (2 Sam. 23, 1—7). Die dichterische Begabung dieses Königs steht also außer Zweifel; ebenso geben uns von seiner musikalischen 1 Sam. 16, 16 fg. 23; 18, 10; 19, 9, nebst Am. 6, 5 vollkommen sichern Beleg, und weiter geht

aus den im ganzen den Stempel geschichtlicher Treue und Unbefangenheit tragenden Erzählungen aus dem Leben David's hervor, daß er bei aller orientalischer Naturwüchsigkeit und Sinnlichkeit, die hier und da zu ungezügeltem Ausbruch kam, ein Mann von Gemüth, Herz und Edelsinn war und auch in seiner hohen Stellung sich stets bewußt blieb, daß er nicht eigenem Verdienst, sondern göttlicher Gunst und Leitung sie verdanke (s. „Bibel-Lexikon", I, 592 fg.). Nehmen wir dazu das Bild seines ganzen vielbewegten Lebens, wie seine Schicksale so recht geeignet waren, den religiösen Sinn in ihm zu wecken, sein Gemüth zu Dankbarkeit und festem Gottvertrauen zu stimmen, so werden wir nicht bezweifeln können, daß David ein religiöses Lied, wie den 18. Psalm, der von der Geschichtserzählung ihm ausdrücklich zugeschrieben wird (2 Sam. 22), wirklich gedichtet habe, und mit dem einen ist die Möglichkeit auch für andere bewiesen. Außer dem genannten Psalm können wir noch etwa von einem Dutzend andern (Ps. 3, 4, 7, 8, 11—13, 15—17, 19, 1—7; 29) mit einiger Bestimmtheit behaupten, daß sie Kinder seines Genius und seiner persönlichen Lebenserfahrung seien. Allerdings ist auch vor David schon gedichtet worden; namentlich im Deboralied (Richt. 5) haben wir einen schwungvollen, kunstreichen Hymnus aus viel früherer Zeit, die specifisch religiöse Lyrik begann aber erst mit David, und die von ihm geschaffene Kunstform blieb in Israel mustergültig für die Folgezeit, sodaß man sich nachher daran gewöhnte, jedes ähnliche Lied kurzweg ein davidisches zu nennen, und eine unkritische Ueberlieferung machte sodann aus dem im allgemeinen Sinn davidischen Charakter solcher Lieder ohne weiteres den Schluß auf davidische Autorschaft.

Aus den nächsten drei Jahrhunderten sind uns verhältnißmäßig wenige Psalmen erhalten, kaum alle, die in dieser Zeit überhaupt entstanden. Natürlich konnte vom Liederschatz dieser ältern Zeit leichter etwas der Aufzeichnung entgehen oder nach geschehener Aufzeichnung verloren gehen als z. B. nach dem Exil, wo man im Schreiben geübter und auf Erhaltung des Geschriebenen viel eifriger bedacht war. Dieser Umstand muß in Rechnung gebracht werden gegenüber dem kritischen Resultat, daß die größere Hälfte unserer Psalmen der nachexilischen Zeit und nur ein ganz kleiner Theil den ersten Jahrhunderten des Königthums angehört. Von salomonischen Dichtungen scheint das Psalmbuch nichts zu enthalten. Die Ueberschrift von Ps. 127 verdankt ihre Entstehung blos dem Umstand, daß man beim Bauen des Hauses (V. 1) an den Tempelbau dachte, während die folgenden Verse deutlich zeigen, daß die Worte vom Hausstand und Familienleben des Einzelnen zu verstehen sind. Zur Ueberschrift von Ps. 72 gab der Ausdruck König und Königssohn (V. 1) Veranlassung, das Lied ist aber, wie jeder leicht sehen kann, nicht von einem König, sondern auf einen König gedichtet; es gehört einer viel spätern Zeit an. Sonst aber läßt sich von keinem Psalm salomonischer Ursprung mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuthen; die Lieder dieses Königs (1 Kön. 5, 12) waren wol meist weltlichen Inhalts. Dagegen können wir der genannten Periode, die wir rund vom 10. bis 8. Jahrh. abstecken wollen, mit ziemlicher Sicherheit zuweisen die Psalmen 20, 21, 24, 33, 14 (53), 45, 46—48, 49 und nach unserer Ansicht auch Ps. 2 sowie 42 und 43. Die letzte Zeit des jüd. Staats, vom 7. Jahrh. an bis zum Exil, war im ganzen eine düstere. Unter Manasse nahm heidnisches Treiben immer mehr überhand, die Partei der Gottlosen kam oben auf und die getreuen Anhänger Jahve's wurden blutig verfolgt. Unter Josia trat zwar vorübergehende Besserung ein, bald aber kamen harte Bedrängnisse von außen, und die Nachfolger Josia's waren seiner nicht würdig. Wie es unter ihnen den getreuen, unerschrockenen Anhängern Jahve's erging, davon geben uns die Schicksale Jeremia's einen sprechenden Beweis. Einen Widerhall dieser Zustände haben wir in einer Reihe von Klagepsalmen, die am ehesten in diese Zeit sich ansetzen lassen, wie Ps. 5, 6, 22, 25—28 (30), 31, 38, 39, 40, 41, 52, 54—59, 62, 64, 69, 71. Manche von ihnen haben in ihrer Stimmung und auch in Einzelheiten des Ausdrucks große Aehnlichkeit mit den Schriften Jeremia's, sodaß wir sie als aus dem Kreise der vorzugsweise um Jeremia sich scharenden und an sein Vorbild sich haltenden treuen Gottesverehrer hervorgegangen betrachten und von einigen (Ps. 22, 30, 31, 35, 40, 69, 71) wol auch Abfassung durch Jeremia selbst annehmen dürfen.

Im Exil (s. d.) verstummte die religiöse Lyrik fast gänzlich (Ps. 50; 51), dagegen erwachte sie wieder, als die Unglückszeit ihrem Ende nahte, die Befreiung in Aussicht stand und dann wirklich erfolgte (Ps. 102; 103 und 104; 105—107; 137; 90; 91; 93; 95—100). Aus der ersten Zeit der Rückkehr und Wiederansiedelung in Kanaan

besitzen wir unter anderm eine Reihe sehr anmuthiger, in knapper Kürze echt poetischer Lieder in den sogenannten Stufenpsalmen (Ps. 120—134), von denen indessen einige (Ps. 120, 125, 126) erst dem folgenden 5. Jahrh., der Zeit Esra's und Nehemia's angehören mögen. In letztere fallen sodann die meisten der eigentlichen Tempellieder, wie Ps. 115—118, 135, 136, 146—150, während andererseits der gesetzlich levitische Charakter der von da an datirenden Periode in Liedern, wie Ps. 119, sich widerspiegelt.

Welcher Zeit die jüngsten der uns erhaltenen Psalmen angehören, ist eine besonders in den letzten Jahrzehnten vielbesprochene Frage, über welche die Meinungen der Ausleger immer noch weit auseinandergehen. Nach den einen fällt der Abschluß des Psalmbuchs und seine Aufnahme in den Kanon in die erste Zeit nach dem babylonischen Exil, nach andern in die Zeit Nehemia's, nach andern ans Ende der pers. Zeit und wiederum nach andern erst in das 2. oder 1. vorchristl. Jahrhundert. Die wichtigste Streitfrage ist hierbei die, ob in der Unglückszeit unter Antiochus Epiphanes und nachher, als unter den Makkabäern nationale und religiöse Begeisterung den Heldenkampf gegen grausame Unterdrückung siegreich führten, noch Psalmen entstanden und in die Sammlung aufgenommen worden seien. Nach dem Vorgang Rudinger's (1580) haben gegen Ende des vorigen Jahrhunderts Venema (1762 fg.) und Muntinghe (1792), im Anfang dieses Jahrhunderts besonders Bengel (1806), Rosenmüller (1804), de Wette (1811), Berthold (1812) u. a. diese Frage mehr oder weniger entschieden bejaht; als dann aber Gesenius in einer in den Ergänzungsblättern zur „Allgemeinen Literaturzeitung" (Jahrg. 1816, Nr. 81) erschienenen Abhandlung verschiedene Bedenken hinsichtlich der Geschichte des Kanons dagegen äußerte, kam die Annahme makkabäischer Psalmen für längere Zeit in Miscredit, bis Hitzig (zuerst 1831, dann 1835 und 1865), Hesse (1837), Lengerke (1847) und Olshausen (1853) sie von neuem vertheidigten, unter entschiedenstem Widerspruch nicht nur von seiten der neuern Orthodoxie (Hengstenberg, Hävernick, Keil u. a.), sondern auch eines Ewald, Hupfeld, Dillmann, Böttcher u. a. In neuester Zeit ist die Frage von Ehrt, „Abfassungszeit und Abschluß des Psalters zur Prüfung der Frage nach den Makkabäerpsalmen" (Leipzig 1869), abermals eingehend untersucht und in verneinendem Sinn beantwortet worden.

Als verkehrt muß es von vornherein bezeichnet werden, wenn man mit irgendwelcher Behauptung über den Abschluß des alttest. Kanons die Sache entscheiden will, denn über letztern fehlt uns jede zuverlässige Nachricht; was wir darüber wissen können, sind Schlüsse aus andern Thatsachen, und zu diesen gehört vor allem das Zeitalter der jüngsten Bestandtheile des Kanons selbst. Die Frage nach dem Vorhandensein makkabäischer Psalmen bildet also eine Prämisse für die nach dem Schluß des Kanons, nicht umgekehrt. Für die Bestimmung einer unbekannten Größe kann mit einer andern unbekannten, die von jener erst abhängt, nicht operirt werden. Wenn wir einige Psalmen finden, deren Inhalt sich nur aus den Verhältnissen der Makkabäerzeit genügend erklärt, so brauchen wir uns durch keinerlei andere Bedenken irremachen zu lassen; wissen wir ja doch, daß auch ein prophetisches Buch aus dieser Zeit (Daniel) noch Aufnahme in den Kanon hat finden können. Um es kurz zu sagen: die Entscheidung über die vorliegende Frage hängt lediglich ab von einer genauen, unbefangenen, exegetischen Prüfung der betreffenden Psalmen selbst, und zwar kommt es dabei hauptsächlich an auf Ps. 44, 74, 79 und 83. Am schlagendsten läßt sich der Beweis bei Ps. 74 führen. Wer dieses Lied auf die chald. Katastrophe beziehen will, weiß mit den Worten: „sie haben verbrannt alle Versammlungsstätten Gottes im Lande" (V. 8[b]), schlechterdings nichts anzufangen. Und wenn nun gar noch das ganz unverfängliche und gut bezeugte, aber einer vorgefaßten Meinung über den Psalm so große Verlegenheit bereitende Wort sarefu (sie haben verbrannt) herausemendirt werden will (Ehrt, a. a. O., der mit der Conjectur šabbât we̥ sich zu helfen sucht), so fragen wir einfach: was ist gewaltsamer? Klare, leicht zu verstehende Texteswortte willkürlich ändern, oder die Worte nehmen, wie sie sind, die Versammlungsstätten Gottes auf die Synagogen beziehen und danach über die Entstehungszeit des Psalms entscheiden, die nunmehr eben keine andere sein kann als die Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes. Wenn es sodann Ps. 74, 9 heißt: „Kein Prophet ist mehr da und niemand bei uns, der wüßte, wie lang", wenn wir derselben Aussage, daß zur Zeit kein Prophet mehr da sei, auch 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41 begegnen und auf der andern Seite jeder zugestehen muß, daß es zur Zeit der chald. Katastrophe noch Propheten in Jerusalem gab und jedenfalls einer, Jeremia, noch in Wirksamkeit war, so

sucht man sich dieser Schwierigkeit zu entwinden mit der Behauptung: der Hauptnachdruck falle auf die Aussage, daß niemand wisse, wie lange die Drangsal dauern werde; es komme dem Dichter nicht darauf an, auszusagen, daß überhaupt kein Prophet mehr vorhanden sei, sondern daß keine vorhanden seien, welche weissagen könnten, wie lange das Leiden noch währe (vgl. Ehrt, a. a. O., S. 16). Aber hat es denn nicht Jeremia klar und deutlich geweissagt und die Zeit, wann die Chaldäerherrschaft ein Ende nehmen werde, nach Jahren bestimmt (Jer. 25, 12; 29, 10)? Und was sollen die Worte: „Sie haben ihre Zeichen gemacht zu Zeichen“ (Ps. 74, 4 und 9ª), für die Chaldäerzeit bedeuten? Bei Ps. 44 wird von der andern Seite eingeräumt, es möchte in der That unwiderlegbar scheinen, daß der Inhalt des Psalms mit den geschichtlichen Verhältnissen der Makkabäerzeit vortrefflich übereinstimme (Ehrt, a. a. O., S. 12). Allerdings läßt sich außer der angegebenen Zeit keine andere in der israelitischen Geschichte ausfindig machen, wo das Volk seine Unschuld, sein treues Festhalten am Gesetz so, wie es hier (V. 18, 19) geschieht, betheuern und klagen konnte, daß es um seiner Treue willen leide, für die Sache Gottes sterben müsse, also mit Einem Wort, seiner Religion wegen verfolgt werde (V. 23). Das ist nicht bloßer Schein, sondern einfache Thatsache, und wer das Lied auf den Tod Josia's oder irgendein anderes Ereigniß der frühern Geschichte beziehen will, vermag für diese Verse so wenig wie für V. 10—17 eine genügende Erklärung zu geben. Auch von Ps. 79 wird anerkannt, auf den ersten Blick scheine seine Beziehung auf die Vorgänge der seleucidischen Zeit sich noch mehr zu empfehlen als die Auslegung desselben von Ereignissen der chald. Zeit. Wie trefflich stimmen die im ersten Vers geschilderten Dinge mit den in den Büchern der Makkabäer erzählten Thatsachen u. s. w. (Ehrt, a. a. O., S. 21). Und warum sträubt man sich, das offen zu Tage Liegende einfach anzuerkennen, das dem ersten Blick Deutliche als das Richtige festzuhalten? Wiederum nur einer vorgefaßten Meinung zu Liebe, weil man sich den Sachverhalt schon vorher auf andere Weise zurechtgelegt hat. Daß von allen bisher angestellten Versuchen, Ps. 83 auf irgendein Ereigniß der frühern Geschichte zu beziehen, keiner ganz befriedige, wird wiederum zugestanden (Ehrt, a. a. O., S. 32), und doch will man 1 Makk. 5 nicht als allein zutreffenden geschichtlichen Commentar gelten lassen und nimmt, besserer Geschichtskenntniß zum Trotz, lieber an, daß schon zur Zeit Josaphat's die Assyrer als Feinde Judas genannt werden (!), als daß unter Assur hier (V. 9) Syrien, nämlich das seleucidische Syrien, zu verstehen sei, und daß die untergeordnete Rolle, welche es hier neben den andern Feinden spielt, aus den 1 Makk. 5 geschilderten, damit in Uebereinstimmung stehenden Zeitverhältnissen sich erkläre.

Wir dürfen uns an diesem Ort nicht weiter in Einzelheiten verlieren und fassen daher das Resultat des eben Gesagten kurz dahin zusammen, daß der Inhalt der genannten vier Psalmen sich aus keiner andern Zeit so leicht, vollständig und klar begreifen läßt als aus der, von der die fünf ersten Kapitel des 1. Makkabäerbuchs uns erzählen (Ps. 44 beziehen wir wol am besten auf 1 Makk. 2, 27 fg.). Wir ziehen daraus den Schluß, daß sie erst in dieser Zeit entstanden sind.

Unter den neuern Gegnern der makkabäischen Psalmen hat sich Hupfeld (und nach ihm Ehrt, a. a. O., S. 41 fg.) besonders auf 1 Chron. 16, 8 fg. berufen, wo bei Gelegenheit der Uebersiedelung der Bundeslade nach dem Zion dem David ein Loblied in den Mund gelegt wird, das fast wörtlich genau den Psalmstellen 105, 1—15; 96, 1—13 und 106, 1. 47. 48 entspricht. Weil hier die den Schluß des 4. Psalmbuchs bezeichnende Doxologie, Ps. 106, 48, mit aufgenommen sei, müsse dem Verfasser der Chronik das Psalmbuch in seinem vollen Bestand, wie wir es kennen, bereits vorgelegen haben, zum mindesten bis Ps. 106. Auf der andern Seite ist (von Hitzig) der Beweis versucht worden, daß aus 1 Chron. 16 als früherm Text die genannten Psalmen erst herausgewachsen seien. Letzterer Beweisführung können wir nun allerdings nicht beistimmen; wir geben Hupfeld und andern darin recht, daß das Lied 1 Chron. 16, 8—36 eine Compilation sei, für welche jene Psalmen als Original bereits vorlagen. Aber damit wird die Annahme makkabäischer Psalmen überhaupt nicht über den Haufen gestoßen, sondern nur die Auffassung unmöglich gemacht, daß die drei letzten Psalmbücher insgesammt oder doch dem größten Theil nach erst makkabäischen Ursprungs seien. Zu letzterer Auffassung können wir uns in der That nicht bekennen, wir halten aber an der Behauptung fest, daß die angegebenen Psalmen, denen wir noch Ps. 60, 75, 76, 80, 89 und 110 beizählen, erst

in der Makkabäerzeit entstanden und nachträglich in die schon fertige Sammlung eingeschoben worden seien.

Das führt uns zu einem weitern Punkt, zur Entstehung der Sammlung selbst. In ihrem vorliegenden Bestand ist dieselbe in fünf Bücher abgetheilt, von denen die zwei ersten 72, die drei letzten zusammen 78 Psalmen umfassen. Daß diese Sammlung nicht erst zuletzt, als alle 150 Lieder schon vorhanden waren, angelegt und dann alsbald abgeschlossen wurde, erhellt schon aus dem doppelten Vorkommen einzelner Lieder (Ps. 14 und 53) und Liederstücke (Ps. 70 und 40, 14 fg.; 108 und 57, 8 fg.; 60, 8 fg.) sowie aus dem Umstand, daß im ersten Psalmbuch sowie in den beiden letzten fast ausschließlich der Gottesname Jahve, im zweiten dagegen Elohim gebraucht wird (im dritten ist der Gebrauch ein gemischter), und endlich daraus, daß die Unterschrift von Ps. 72 uns keine als davidisch bezeichnete Psalmen mehr erwarten läßt, während solche im vierten und fünften Buch uns wieder begegnen. Wir schließen daraus, daß das ganze Buch allmählich aus Particularsammlungen entstand. Solche Particularsammlungen lassen sich auch jetzt noch zum Theil erkennen, z. B. in den sogenannten Stufenliedern (Ps. 120—134), in den Hallelujapsalmen (Ps. 111—117; 146—150), in den mit Ausnahme von Ps. 1, 2 und 33 ausschließlich als davidisch überschriebenen des ersten Buchs. Die erste Sammlung, Ps. 1—41, kann schon vor dem Exil angelegt worden sein; zu ihr gesellte sich nach dem Exil eine andere, welche die Liederzahl jener bis zur runden Zahl 70 ergänzte (Ps. 1—72, mit Ausnahme der nachher eingeschobenen Ps. 44 und 60). Wenn es sich mit der oben gemachten Ausscheidung von acht weitern makkabäischen Liedern richtig verhält, so ergibt sich jenen 70 Psalmen gegenüber eine zweite Reihe von ebenfalls 70, dieselbe ursprünglich aus zwei Theilen bestehend mit Einschnitt bei Ps. 106. Die letzte Veränderung und endgültige Abschließung der Sammlung geschah durch Aufnahme einiger im 2. Jahrh. neu entstandener Lieder, deren Einschiebung eine weitere Unterabtheilung in der zweiten Sammlung bei Ps. 89 als zweckmäßig erscheinen ließ, sodaß nun das Ganze aus 150 Liedern bestand und analog dem Pentateuch in fünf Bücher abgetheilt war. Auf nähere Details über die ziemlich unsystematische Anordnung im einzelnen wollen wir uns hier nicht einlassen. Die Thätigkeit des letzten Redactors ist etwa gegen das Ende des 2. Jahrh. anzusetzen. (In Betreff der in einigen Psalmenüberschriften vorkommenden musikalischen Bezeichnungen und dessen, was sich daraus für die liturgische Verwendung der Psalmen im Tempelcultus schließen läßt, s. Musik.)

Schließlich noch einige Bemerkungen über Inhalt, poetischen Werth und religiöse Bedeutung der Psalmen.

Dem Inhalt nach sind die Psalmen, wie wir oben gesehen haben, religiöse Lieder. Weltlichen Inhalts ist nur Ps. 45, gedichtet auf das Hochzeitsfest eines Königs, doch fehlt auch hier die Beziehung auf Gott nicht gänzlich (V. 3, 7, 8), und so konnte, besonders wenn allegorische Deutung einzelner Züge zu Hülfe kam (was wol früh schon geschah), das Lied unter die religiösen Gesänge Israels mit aufgenommen werden, während andere, wie David's Klage über Saul und Jonathan, ihres weltlichen Inhalts wegen ausgeschlossen blieben. Im allgemeinen ist also der Inhalt der Psalmen ein ziemlich gleichartiger, im einzelnen aber prägt er sich in mannichfacher Abwechselung aus. Nach der vorherrschenden Stimmung können wir die Psalmen etwa eintheilen in 1) Lob- und Danklieder, 2) Klagen und Gebete und 3) Lieder beschaulichen und belehrenden Inhalts, theils einfacher, kurzer Ausdruck irgendeiner vom Dichter empfundenen religiösen Wahrheit (Ps. 15, 23, 27, 91, 121, 127, 128, 133 u. a.), theils ausführlichere Betrachtung z. B. über die göttliche Weltregierung und das rechte sittliche Verhalten des Menschen (Ps. 37, 49, 73, 32, 50, 51, 139).

Die unter 3) genannten Lieder nähern sich in der Form vielfach der eigentlichen didaktischen Poesie. Uebrigens ist die Stimmung in sehr vielen Psalmen eine gemischte, z. B. anfangs gedrückt und traurig, dann aber sich erhebend zu freudiger Hoffnung und Zuversicht und etwa auch zu begeistertem Dank für die schon zum voraus empfundene und sicher erwartete göttliche Hülfe. Manche Psalmen (Ps. 22 u. a.) sind also Klage- und Loblieder zugleich, oder sie gehen vom Lyrischen ins Didaktische über (Ps. 40, 50, 49, 73 u. a.).

Mit Rücksicht auf den Inhalt selbst lassen sich die Psalmen etwa gruppiren in solche, die allgemein von Gott und göttlichen Dingen, von Gottes Wesen und Eigenschaften und dem entsprechenden religiösen Verhalten des Menschen handeln, und in solche, die auf

besondere Verhältnisse und Lagen, sei es des einzelnen Dichters, sei es des Volks oder des Königs, sich beziehen.

Der poetische Werth der Psalmen liegt vor allem in der lebendigen, unmittelbaren Frische, mit der die innersten Empfindungen des Menschenherzens zu einfach schlichtem Ausdruck gebracht werden. Ihre poetische Form mag manchem, der an die kunstvoll ausgebildeten Metra des classischen Alterthums sich gewöhnt hat, als eine sehr mangelhafte erscheinen, auf der andern Seite aber gibt gerade diese leicht gebundene, wenig entwickelte Form (s. Dichtkunst) der hebr. Poesie einen eigenthümlichen Reiz. Der Dichter kann sein Inneres um so freier und voller ausströmen lassen, je weniger ein absichtlicher Zuschnitt der Sprache ihm Zwang anlegt. Und wenn man etwa sagen will, daß die Empfindungen und Gedanken der hebr. Dichter sich immer um denselben Mittelpunkt bewegen und keine sehr weite Peripherie haben, so muß dagegen anerkannt werden, daß die verhältnißmäßig wenigen Töne, welche sie anschlagen, ganz und voll erklingen und in ihrer einseitig gesteigerten Kraft eine großartige und bleibende Wirkung auf das Menschengemüth ausüben. An Unmittelbarkeit und Frische, Tiefe und Lebendigkeit der Empfindung wird die hebr. Poesie von keiner andern übertroffen. Das Gesagte gilt übrigens nicht in gleicher Weise von allen Psalmen. Ein großer Theil derselben hat keinen Anspruch auf diese lebendige Frische und originelle Kraft des Ausdrucks, ist nicht unmittelbares Erzeugniß aus dem eigenen Seelenleben des Dichters, sondern verräth seine Abhängigkeit von gegebenem Muster. Namentlich unter den nachexilischen Psalmen sind viele, die uns kalt lassen, die nur wiederholen und variiren, was wir in andern bereits gelesen haben, die ohne eigene Phantasie blos nach der Schablone gemacht sind. Das sprechendste Beispiel dieser Art von Versmacherei ist Ps. 119, sodann gehören hierher die meisten der speciell für den Tempeldienst bestimmten Lieder (Ps. 111—113, 115, 135, 136, 146—150), bloße Compilationen, wie Ps. 108, Imitationen, wie Ps. 144, farblose Klagelieder, wie Ps. 86 u. a. m.

Die religiöse Bedeutung der Psalmen hat man früher in erster Linie darin gesucht, daß sie auf Christum weissagen, und bekanntlich werden sehr viele Psalmstellen (besonders aus dem 2., 8., 16., 22., 40., 45., 69., 110. und 118. Ps.) im N. T. messianisch gedeutet, theils allgemein auf das Amt und die Würde Christi, theils speciell auf einzelne Thatsachen seines Lebens und besonders seines Leidens und Sterbens bezogen. Auch seine Auferstehung fand man in Ps. 16 geweissagt (Apg. 2, 25 fg.; 13, 35). Die Kirchenväter, namentlich die der alexandrinischen Schule, gingen im Aufsuchen des Prophetisch-Christlichen in den Psalmen noch weiter, und auch die Reformatoren standen, mit theilweiser Ausnahme Calvin's, in diesem Punkt noch unter der Macht der allgemeinen exegetischen Ueberlieferung und vorwiegend dogmatischen Behandlung des A. T. Die heutige Auslegung folgt andern Grundsätzen. Sie sucht das A. T. von seinem Standpunkt aus zu verstehen, und die Art, wie die älteste christl. Zeit es in ihren Ideenkreis hereinzog, ist für sie keine Autorität mehr, sondern nur eine geschichtliche Erscheinung. Von diesem Standpunkt aus müssen wir einfach sagen: direct messianische Weissagungen (s. d.), d. h. die auf die Person des künftigen Messias gingen, sodaß der Dichter sich selbst in dieselbe versetzt oder in seiner Anrede sie geistig vor Augen gehabt hätte, gibt es in den Psalmen nicht. Die Königspsalmen beziehen sich sämmtlich auf einen wirklichen gegenwärtigen König, und ebenso sprechen in den Klagepsalmen alle Dichter von ihren eigenen gegenwärtigen Leiden oder denen des Volks, an denen sie mit theilnehmen. Die Idee eines leidenden Messias (s. d.) ist dem A. T. überhaupt fremd, sie ist erst von den Christen in dasselbe hineingetragen worden. Nur in allgemeinerm weiterm Sinn können einige Psalmstellen messianisch genannt werden, solche nämlich, die in Zeiten der Noth eine glückliche, glänzende Zukunft Israels verheißen (Ps. 85, 9—14; 102, 14 fg.), oder welche die Hoffnung aussprechen, daß von Zion aus die Anerkennung und Verehrung Jahve's sich auch weiterhin zu andern Völkern ausbreiten werde (Ps. 102, 16. 23; 68, 30 fg.; 72, 10; 86, 9; 22, 28 fg.). Im allgemeinen aber gilt von der hebr. Poesie, daß sie in der Gegenwart lebt und aus der Gegenwart heraus spricht, daß somit das prophetische Element in ihr fast gänzlich zurücktritt.

Wir werden die religiöse Bedeutung der Psalmen also anderswo suchen müssen, und sie liegt nahe genug. Wir lernen aus ihnen kennen, wie die Jahvereligion in den einzelnen Gliedern des Volks lebte, wie sie von innen heraus, aus der persönlichen Erfahrung der Einzelnen sich belebte und erneute, und welche Früchte sie von da aus trug.

Die Entwickelung der religiösen Ideen, wie wir sie hier verfolgen können, läuft derjenigen, welche die prophetischen Schriften uns zeigen, im ganzen parallel. Wir finden auch hier eine fortgehende Vertiefung und Durchbildung der mosaischen Grundgedanken, eine allmähliche Abstreifung alles blos Aeußern, Ceremoniellen, Nationalbeschränkten, was im Lauf der Zeit als Schlacke vom edeln Metall sich abgesetzt hatte. Zu den erhabenen Schilderungen der göttlichen Allmacht und Größe (Ps. 8, 19, 29, 33) kommen in den spätern Psalmen die seiner Ewigkeit und Allgegenwart (Ps. 90, 139), zu denen seiner Weisheit und Güte (Ps. 36, 65) die seiner erbarmenden Liebe und Fürsorge für alle Geschöpfe und besonders für sein Volk (Ps. 103, 104, 105—107, 145—147), seiner Erhabenheit über alle Götter der Heiden (Ps. 115, 135), seiner allseitig gerechten Weltregierung (Ps. 37, 49, 73). Der Glaube, daß die Bösen nie bleibend triumphiren können, daß Gott sich der Guten annimmt, sie beschützt und ihre Feinde zu Schanden werden läßt, mit Einem Wort der Glaube an eine sittliche Weltordnung oder, anders ausgedrückt, an die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes ist der leitende Gedanke aller Bitt- und Klagepsalmen, und wenn die aus diesem Glauben fließende Zuversicht des Betenden manchmal in eine gewisse Selbstgerechtigkeit umschlägt, so bleibt, der göttlichen Majestät gegenüber, der Mensch sich doch sowol seiner physischen Schwachheit und Hinfälligkeit (Ps. 90, 103) wie seiner sittlichen Unvollkommenheit bewußt (Ps. 32, 51, 19, 13), und einzelne Dichter (Ps. 40, 50, 51) sprechen es mit schönen Worten aus, daß eine äußere Gerechtigkeit, ein Ceremonien- und Opferdienst als solcher vor Gott nichts gelte, sondern daß der wahre Gottesdienst ein Gottesdienst des Herzens und Lebens sein müsse, sich erweisend in dankbar ergebener Gesinnung, in Gehorsam, Demuth und Buße. Neben solchen schönen und erhabenen Stellen finden wir freilich dann auch andere, in denen nationaler Eifer zu ästhetisch wie moralisch unschönen Flüchen und Verwünschungen sich erhitzt (Ps. 109, 137). Auch solche Stellen als mustergültig verherrlichen zu wollen, kann heutzutage im Ernst niemandem mehr einfallen. Es sind Ausbrüche einer natürlichen, ungezügelten Leidenschaft, wie wir sie bei jedem Volk finden und jedem Volk verzeihen können, wenn nur das menschlich Mangelhafte, Beschränkte nicht zu einem Vollkommenen, Idealen umgestempelt werden will, und letzteres gethan zu haben fällt nicht den Psalmdichtern selbst, sondern ihren Auslegern zur Last. Wir brauchen solche Künste nicht, um das, was in den Psalmen wahrhaft religiös und sittlich und als solches von bleibendem Werth ist, schätzen und würdigen zu können. Neben manchen Sandkörnern finden sich in dieser Poesie der Goldkörner genug, und mit Recht ist das Psalmbuch ein Lieblingsbuch auch der christl. Welt geblieben. Unsere Kirchenlieder sind großentheils nach seinem Vorbild entstanden, und in unserer Gebetssprache bedienen wir uns, bewußt oder unbewußt, einer Menge von Wendungen und Ausdrücken, die den Psalmendichtern entlehnt sind.

In neuerer Zeit ist die Auslegung der Psalmen hauptsächlich gefördert worden durch die Commentare von de Wette, Ewald, Hitzig, Hupfeld, Olshausen und Delitzsch. Ueber die frühere Geschichte der Auslegung vgl. Hupfeld, „Die Psalmen", 2. Aufl., herausgegeben von Riehm (Gotha 1867—71), I, 56 fg., und Delitzsch, „Commentar über den Psalter" (Leipzig 1859—60), I, 423 fg. Steiner.

Psalter, s. Musik.

Ptolemaïs. 1) s. Akko; 2) eine Stadt in Aegypten, welche wegen ihrer Rosen berühmt war und den Beinamen „die rosenerzeugende" (ῥοδοφόρος) führte (3 Makk. 7, 17). Als ein am Nil gelegener Landungsplatz wird sie auch von Ptolemäus, IV, 5, 57, erwähnt. Krenkel.

Ptolemäer. Der Name Ptolemäus bedeutet in Aegypten, was Arsaces bei den Persern oder Cäsar im kaiserlichen Rom. So heißen nämlich alle Könige derjenigen Dynastie, unter deren erstem oder zweitem Herrscher der ägypt. Priester Manethos die Geschichte der dreißig vorangegangenen Dynastien beschrieben hat (s. „Bibel-Lexikon", I, 55, 59). Die Quellen, aus welchen unsere Kenntnisse bezüglich der drei letzten vorchristl. Jahrhunderte ägypt. Geschichte, welche den Ptolemäern zufallen, fließen, setzen sich zusammen einerseits aus den hier in Betracht kommenden classischen Schriftstellern, wie Pausanias, Theokrit, Diodor, Strabo, Cicero, Cäsar, Livius, Vitruv, Sueton, Valerius Maximus, Dionys von Halikarnassus, Plinius, Plutarch, Arrian, Polybius, Justin, Athenäus, Diogenes Laertius, Aelian, Appian, zu welchen noch Josephus und Philo und aus spätern Zeiten Clemens von Alexandria, Eusebius, Hieronymus, Kosmas Indikopleustes

und Photius kommen, andererseits aus den zahlreichen Denkmälern der ägypt. Ruinen. Unter diesen letztern finden sich nämlich reichliche Bezüge auf die Ptolemäerzeit in dem gewaltigen, fast ganz von Ptolemäern (Philopator I., Philometor, Euergetes II., Alexander I., Soter II. und Ptolemäus Auletes) erbauten Tempel von Edfu, ebenso im Tempel zu Ombos, welchen Epiphanes begonnen und Spätere (Philometor, Euergetes II., Kokke, Soter II., Auletes) fortgeführt haben, ferner auf Philä, wo die Restauration des großen Isistempels von Philadelphus begonnen und von seinen Nachfolgern (Euergetes I. und II., Philometor, zuletzt noch Ptolemäus XIV.) weiter geführt worden ist, und zu Esne (ein Tempel aus der Zeit der gemeinsamen Herrschaft des Philometor und Euergetes II.). Auch im alten Theben haben die Ptolemäer sich verewigt. Philadelphus restaurirte den Südtempel zwischen Luxor und Karnak; den großen Pylon vor dem Chonstempel errichtete Euergetes I.; noch steht ein Thor des Philopator I.; auch an die Zeiten des Lathyrus, Alexander I. und Auletes erinnern mancherlei Ueberreste. In Medinet-Abu endlich steht südlich vom Palast des Ramses III. ein Ptolemäertempel, in welchem Euergetes II. dargestellt ist, seinen Vorgängern Opfer darbringend; ja bis auf Kleopatra und Cäsarion herab reichen einzelne dieser Denkmäler.

Bezüglich der Verarbeitung des massenhaften Stoffs verweisen wir besonders auf die französischen Werke von Champollion-Figeac (Annales des Lagides, ou Chronologie des rois grecs d'Égypte [2 Bde., Paris 1819; mit Supplement, Paris 1820]) und die Kritik desselben von St.-Martin (Nouvelles recherches sur l'époque de la mort d'Alexandre et sur la chronologie des Ptolémées [Paris 1820]), endlich auf Letronne (Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte pendant la domination des Grecs et des Romains [Paris 1823]). Man vergleiche ferner die deutschen Arbeiten von Lepsius („Königsbuch der alten Aegypter“ [Berlin 1858]) und über den ersten Ptolemäer insonderheit Geier (De Ptolemaei Lagidae vita [Halle 1838]) und Parthey („Das Alexandrinische Museum“ [Berlin 1838] und „Ptolemäus Lagi, der Gründer der 32. ägyptischen Dynastie“ [Berlin 1860]). Von zusammenhängenden Darstellungen sind zu nennen Droysen, „Geschichte des Hellenismus“ (Hamburg 1836—43) und Westermann's Artikel „Ptolemäus“ in Pauly's „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft“, VI, 179 fg.). Endlich hat die Geschichte der Ptolemäer beschrieben der Engländer Sharpe (History of Egypt under the Ptolemies [London 1838]; dritte erweiterte Ausgabe u. d. T.: The history of Egypt from the earliest times till the conquest by the Arabs [London 1860]), dessen Werk deutsch erschienen ist von Jolowicz, mit sehr werthvollen Correcturen vieler Ungenauigkeiten von der Hand Alfred von Gutschmid's bereichert („Sharpe's Geschichte Egyptens von der ältesten Zeit bis zur Eroberung durch die Araber“ [2 Bde., Leipzig 1857—58]).

Zur Uebersicht diene noch eine genealogische Tafel, wenigstens von Ptolemäus Epiphanes an, welcher im J. 205 auf seinen Vater Philopator gefolgt war, wie dieser im J. 222 auf Euergetes I., dieser im J. 246 auf Philadelphus, dieser im J. 286 auf seinen erst im J. 284 verstorbenen Vater Soter, den Sohn des Lagos.

Ptolemäus V. Epiphanes † 181.

- Ptolemäus VI. Eupator † 181.
- Ptolemäus VII. Philometor II. † 145.
  - Ptolemäus VIII. Philopator II. † 145.
  - Kleopatra Kokke † 89.
- Ptolemäus IX. Euergetes II. Physkon † 117.
  - Ptolemäus X. Soter II. Lathyrus † 81.
    - Ptolemäus XIII. Nothus, Auletes, Neos Dionysus † 52.
      - Ptolemäus XIV. † 47.
      - Kleopatra † 30.
        - Ptolemäus XVI. Cäsarion † 30.
      - Ptolemäus XV. † 43.
    - Berenice † 81.
  - Ptolemäus XI. Alexander I. † 88.
    - Ptolemäus XII. Alexander II. † 81.
    - Alexander III. † 65.

Noch wäre zu bemerken, daß mit Hinweglassung des Eupator, Philopator II. und Cäsarion gewöhnlich nur 13 Ptolemäer gezählt werden.

Alexander der Große (s. d.) hat bekanntlich jenes wirkungskräftige System der Militärcolonien eingeführt, durch welches im Verlauf des oben bezeichneten Zeitraums allmählich ganz Vorderasien hellenisirt werden konnte. Wie die Seleuciden in Syrien, so übernahmen in Aegypten die Ptolemäer die Aufgabe, die großartige Maßregel Alexander's zu verwirklichen. Aber weniger gewaltsam als ein Antiochus IV. befolgte schon der Stifter der Dynastie, welcher übrigens die Selbständigkeit des neuen Reichs zuerst gegen Perdikkas (im J. 321), dann gegen Antigonus (bis zum J. 301) zu erkämpfen hatte und erst im J. 305 den Königstitel annahm, die weise Politik, die Aegypter unter ihren eigenen, in ihrem Vollzug von der Priesterkaste bedienten Gesetzen und im Vollgenuß der alten, eben noch von den Persern roh angetasteten Religion zu belassen, welche sogar als eigentliche Staatsreligion behandelt wurde. Die Tempel der Götter wurden jetzt wieder hergestellt, ausgebessert, sogar auf Kosten der Könige aufgebaut. In der That freilich genoß das eingeborene Volk, im abgeschlossenen Nilthal dahinlebend, dogmatisch immer gleich starr, politisch stumpf geworden, vom griech. Geist kaum berührt, blos einer beschränkten, bürgerlichen Freiheit, wogegen der macedon. Militäradel und die Vollbürger der neuangelegten Weltstadt Alexandria (s. d.) als die eigentlichen Herren auftraten.

Während die andern Bruchtheile der macedon. Monarchie unter den beständigen Fehden der ehrgeizigen Generale Alexander's, welche sich in das Erbe desselben getheilt hatten, schwer litten, genoß das abgesonderte Aegypten verhältnißmäßig ruhigere Zeiten, und schon Ptolemäus, wiewol Kriegsmann und Mehrer des Reichs durch die Einverleibung Cyrenes im Osten, Phöniziens und Hohlsyriens im Westen, verstand es doch trefflich, unmittelbaren Kämpfen und kritischen Momenten auszuweichen; er betheiligte sich an den großen Kämpfen der Zeit nur so weit es nöthig und möglich war, cultivirte aber im übrigen mit Vorliebe die Künste des Friedens. Wie er selbst die Kriege Alexander's beschrieben hatte, so bildete sich auch an seinem Hof eine Vereinigung von Schriftstellern, Dichtern, Mathematikern, Malern, Architekten und Bildhauern. Dieser Vorgang war für die Richtung entscheidend, welche zeither die ptolemäischen Herrscher innehielten; alle mehr oder weniger zehrend von dem reichen Erbe des klugen und kräftigen Stammhauptes, während sie selbst je länger desto mehr in Luxus und Ueppigkeit untergingen, sind sie immer Freunde der Künste und Wissenschaften, Beförderer des Handels und Weltverkehrs geblieben. Selbst Hellas hat eine solche Reihe von Bildungsanstalten, wie sie mit der Zeit in Alexandria sich zusammenfanden, kaum hervorgebracht. Alexandria war die geistige Metropole der Welt, noch ehe Rom die politische geworden ist. Schon der erste Ptolemäer hatte das weltberühmte Museum gestiftet, das die alexandrinische Bibliothek mit ihren zahlreichen Bücherrollen und Wohnungen für Gelehrte, Künstler und Dichter enthielt. Von allen Seiten der Welt strömten solche nach dem freigebigen Hof seiner Nachfolger, die ihren Ruhm darein setzten, Pfleger der hellenischen Bildung und Philosophie zu sein. Alexandria ward der Sitz der Weltliteratur, der Sammelplatz aller literarischen Schätze Griechenlands und des Ostens. Allerdings war die Bibliothek, welche schon unter Philadelphus 700000 Papyrusrollen umfaßte, ohne Auswahl zusammengetragen; die Richtung auf Encyklopädismus und Realismus drängte das ideale Streben in den Hintergrund, der Geschmack erkrankte, die Bildung ward zum Erzeugniß und Gegenstand der Eitelkeit und des Zeitvertreibs, die Philosophie zur bloßen Gelehrsamkeit, die Poesie zur Philologie, die Kunst zur Technik.

Naturwüchsiger als die künstlich gepflegten Culturinteressen blühte in dem neuen Reich, in welchem schon die ersten Ptolemäer gemünztes Geld eingeführt hatten, der Handel auf. Was unter anderm auch die Juden schon damals in Massen nach Aegypten zog, war vor allem dieser durch die günstige Lage des Landes herbeigeführte Blütenstand des Verkehrs und der Industrie. Mit Arabien und Indien wurden Handelsverträge angeknüpft, der alte Kanal des Necho wieder schiffbar gemacht, Karavanenstraßen zu den Wüstenvölkern im Süden und Westen eröffnet, das Mittelländische und das Rothe Meer mit Handelsschiffen befahren, die für den Weltverkehr wichtigen Küstenländer Syriens und des südlichen Kleinasiens sammt vielen Inseln dem Reich einverleibt.

War es dem Sohn des ersten Ptolemäus, den man, trotzdem daß um seinetwillen sein ältester Bruder Thron und Heimat verlor, er selbst aber zwei seiner Brüder um-

bringen ließ und mit dem dritten Krieg führte, den „bruderliebenden" (Philadelphus) genannt hat, gelungen, vermöge einer rührigen und gewandten Politik, die überall ihre Hände im Spiel hatte, das Reich, welches außer Libyen und einem Theil von Aethiopien auch Palästina und Hohlsyrien, Cypern und den südlichen Theil von Kleinasien umfaßte, zusammenzuhalten, und waren die Fehden, welche der Bücher- und Weiberfreund mit dem syr. Nachbarreich führte, sogar vom Glück begünstigt gewesen, so traten unter dem dritten Ptolemäer, welcher zugleich den Namen des „Wohlthäters" (Euergetes I.) führt und der kräftigste und kriegerischste aller Lagiden war, sogar erhebliche Erweiterungen nach Süden ein. Große und siegreiche Kriegszüge nach Norden und Osten waren vorangegangen. Anlaß zu letztern bot zunächst die schnöde Behandlung, welche seine an den syr. König Antiochus II. verheirathete Schwester Berenice erfahren mußte (s. „Bibel-Lexikon", I, 146). Dafür brachte der Rachezug des Ptolemäers das syr. Reich an den Rand des Abgrunds. Hieronymus erzählt in seinem Commentar zum Buch Daniel, welches Kap. 11, 7—9 dieser Vorgänge gedenkt, Ptolemäus habe „fast ganz Asien" unterworfen, und in der That fand Champollion-Figeac (Lettres écrites d'Égypte et de Nubie [Paris 1835], S. 204) in einem nördlich von Esne gelegenen Tempelchen Abbildungen gefangener Völker, welche in den Inschriften als Perser, Armenier, Thrazier, Macedonier u. s. w. bezeichnet werden. Die Vermuthung des Entdeckers, welcher auf die Siege des Euergetes I. rieth, wird bestätigt sowol durch des Euergetes eigene Aussagen auf der Marmorinschrift zu Adule als auch durch das im J. 1866 von Lepsius aufgefundene dreisprachige Decret von Kanopus (s. „Bibel-Lexikon", I, 57), welches vom neunten Jahr dieses Herrschers datirt und unter anderm bestätigt, daß Euergetes die von den Persern (besonders Kambyses) einst geraubten Tempelschätze wieder zurückgebracht und frommen Sinnes den ägypt. Priestern zugestellt hat, wie er sich denn überhaupt um seines Anschlusses an die Landesreligion und seiner frommen Unternehmungen willen der Gunst der Priester, die ihn als „Liebling des Phtah" priesen, in hohem Maß zu erfreuen hatte. Auch daß er und seine Gemahlin Berenice, deren Locken der Astronom Konon am Fixsternhimmel verewigt hat, bei einer Hungersnoth Getreide aus Syrien, Phönizien und Cypern kommen ließen, ist ihm nicht vergessen worden, und ohne Zweifel steht sein Beiname mit solchen Thaten in Beziehung. Aber auch die Pflege der Kunst und Wissenschaft litt keineswegs unter dem kriegerischen Ruhm dieses zweiten Sesostris, und unter den damaligen Gelehrten soll hier wenigstens Aristophanes von Byzanz erwähnt werden, welcher den von Kallimachus aufgestellten Kanon, d. h. das Verzeichniß der classischen Schriftsteller der griech. Sprache, revidirt und die Haupt- und Betonungszeichen der griech. Schrift erfunden hat.

Das Jahrhundert, welches die Herrschaft dieser drei ersten Ptolemäer ausfüllt, bildet nun aber zugleich auch die goldene Zeit der Juden in Aegypten, welches damals fast ein zweites Judenland geworden war. Zwar die Flüchtlingsschar, mit welcher einst Jeremia nach Aegypten gezogen, war längst spurlos verschwunden, wahrscheinlich in den Weltkriegen der chald. Könige gegen Aegypten zu Boden getreten. Glücklicher waren die spätern Einwanderer in den Perserzeiten, besonders aber unter und nach Alexander. Schon bei der Gründung der Stadt hatte dieser den jüd. Soldaten, die ihm bis da gefolgt waren, gleiche bürgerliche Rechte mit den griech. Colonisten gewährt, sodaß sie von vornherein zu der bevorrechteten Klasse gehörten. Bald nach Alexander's Tod war Ptolemäus Soter in Palästina eingedrungen und hatte zahlreiche Juden nach Aegypten geschleppt. Schon er machte die, später von vielen Diadochen und damaligen Machthabern getheilte Bemerkung, daß man sich in politischer Beziehung auf die monarchisch gesinnten Juden verlassen und sie ihrer Geschmeidigkeit und Anhänglichkeit wegen zu allerlei Dienstleistungen verwenden könne. Unter des zweiten Ptolemäus langer und glücklicher Herrschaft wurden 130000 Juden, die sich vom letzten Krieg her in Aegypten als Sklaven befanden, losgekauft; als einem zweiten Salomo wird ihm großes Interesse für die jüd. Literatur und Weisheit, namentlich auch das Lob zugeschrieben, die alexandrinische Bibelübersetzung veranlaßt zu haben (s. „Bibel-Lexikon", I, 70). In anderer Beziehung schienen die Zeiten Joseph's wiedergekehrt, da die Israeliten im Land Gosen eine ähnliche Militärgrenze gebildet hatten wie jetzt an den Nilmündungen, wo sie die Festungen bewachten. Kriegsdienste haben die ägypt. Juden überhaupt immer gern geleistet, wie sie denn auch den vierten Ptolemäer gegen einen Aufstand seiner Unterthanen wirksamst unterstützt haben sollen.

Aber auch das der ägypt. Krone unterworfene und zinsbare Mutterland erfreute sich, abgesehen von den Belästigungen der zahlreichen syrisch=ägypt. Kriege, einer glücklichen Ruhe, und die schlimmen Folgen, welche möglicherweise aus der ebenso unnützen wie frechen Steuerverweigerung des Hohenpriesters Onias II. hätten hervorgehen können, wurden noch glücklich abgewendet. Als nämlich dieser mürrische alte Mann, der die syr. Partei vertreten zu haben scheint, dem dritten Ptolemäer hartnäckig den Tribut entzog, schlug sich sein Neffe, ein gewandter und ehrgeiziger Jüngling, mit Namen Joseph, Sohn des Tobias, ins Mittel, zog nach Aegypten, versöhnte den König und wußte sich bei ihm sowol in ausnehmende Gunst zu setzen, als namentlich auch die nach Aegypten zu liefernde Landessteuer selbst zu pachten, wobei er Hohlsyrien bis aufs Mark auszusaugen verstand (in den J. 227—205).

Der Sohn und Nachfolger des Euergetes, der grausame und träge Ptolemäus IV. Philopator, behauptete zunächst die palästinens. Errungenschaft seiner Väter in dem bei Raphia gegen Antiochus III. von Syrien errungenen Sieg (im J. 217). Gleich darauf verdarb er es aber mit den Juden, als er auf seinem Umzug in Palästina auch Jerusalem besuchte und daselbst im Tempel nicht blos opferte, sondern auch trotz der Bitten der Priesterschaft und der erschütternden Wehklagen des ganzen Volks in das innere Heiligthum eindrang. Nach 3 Makk. 1, 9—2, 24 mußte er zunächst sofort ohnmächtig von da fortgetragen werden, schwur den Juden Rache und ließ dieselbe an den ägyptischen aus. In die spätere Zeit desselben Fürsten fällt übrigens noch der Versuch jenes Oberzollpächters Joseph, der wie ein Satrap über Hohlsyrien und Palästina herrschte, eine bleibende Dynastie zu gründen. Besonders verfolgte dieses Ziel sein ehrgeiziger Sohn Hyrkan, „der jüd. Alcibiades“, welcher als achtzehnjähriger Jüngling sich durch maßlose Verschwendung der Gunst des alexandrinischen Hofs versicherte und dann, nach dem Tod seines Vaters, dazu schritt, zunächst seinen ältern Bruder zu beseitigen. Im übrigen hat Josephus die Geschichte dieses Hyrkan in abenteuerlicher und märchenhafter Weise ausgeschmückt. Sicher ist nur, daß seine Unternehmungen zu einem Bürgerkrieg führten, der mit der Flucht Hyrkan's über den Jordan endete. In Aegypten selbst hatten die Juden bisher ihre Stütze fast nur in der Hofgunst und in der politischen Stellung des Hofs zu Jerusalem gehabt. In jeder andern Beziehung dagegen schwebte dasselbe Verhängniß über ihnen, welchem sie dann über ein Jahrtausend lang unter den verschiedensten Verhältnissen ausgesetzt waren. Mit wie großer Lust sich auch einzelne von ihnen in die freiere griech. Richtung hineinwarfen und sich dem herrschenden Stamm zu nähern strebten: die große Kluft, welche dieses Volk von der Heidenwelt trennte, war nicht zu ebnen. Je häufiger die Berührungen, je reger der Verkehr wurde, desto offenkundiger trat der innere Zwiespalt hervor und erzeugte das tiefgehendste Mistrauen zwischen Herrschern und Beherrschten. Schon der große Wohlstand der Juden mag nicht selten den Neid und die Eifersucht ihrer Mitbürger erregt haben. Am verhaßtesten aber waren sie dem eingeborenen Volk, sei es aus Erbitterung über die höhere Rechtsstellung von Fremdlingen, welche nicht wie die Macedonier ihre Ueberlegenheit mit dem Schwert bewiesen hatten, sei es aus Widerwillen gegen den abgeschlossenen, stammeshochmüthigen Charakter des auserwählten, Weltherrschaft beanspruchenden Geschlechts, sei es aus Zorn über den Abscheu, womit dieses dem einheimischen Thiercultus gegenübertrat. Sobald daher die Hofgunst sich wandte, hatten die Juden den vollen Haß des finstern und leidenschaftlichen Volks von Aegypten zu erdulden, womit sich nicht selten die Roheit des griech. Pöbels verbunden haben mag. Es ist zwar durchaus nur Legende, was das 3. Makkabäerbuch weiter erzählt, Ptolemäus Philopator habe den Juden ihre Privilegien entzogen und sie hellenisiren wollen. Sogar von einer dreitägigen Todesqual der in die Rennbahn zusammengesperrten Juden weiß dieses Buch, welche durch berauschte Elefanten hätten zertreten werden sollen, aber wunderbar gerettet worden wären. Es wird sich aber sofort zeigen, daß die Angelegenheiten der Juden in Aegypten damals noch lange nicht so kritisch standen. Ueber das Mutterland Palästina dagegen verloren die Ptolemäer zur selben Zeit die Herrschaft gänzlich, indem während der Minderjährigkeit des fünften Ptolemäus (Epiphanes) die Könige von Macedonien und Syrien sich vereinigten, um die auswärtigen Besitzungen Aegyptens an sich zu reißen, und namentlich Antiochus III. dem ägypt. Feldherrn Skopas im Jordanthal bei Paneas jene entscheidende Niederlage beibrachte, infolge deren Palästina syrisch wurde (s. „Bibel=Lexikon“, I, 146); denn daß Ptolemäus V., als er sich nunmehr mit

der Tochter des Siegers verheirathete, die Hälfte der Einkünfte von Hohlsyrien und Phönizien zugewiesen bekam, darf nicht als eine Zurückgabe dieser Provinzen an ihn angesehen werden.

Die Ptolemäer — um auf ihre Regierung einen Rückblick zu werfen — hatten die jüd. Gottesgemeinde in Palästina mit der mosaischen Gesetzgebung und den Traditionen meist unbehelligt bestehen lassen. Zufrieden, wenn die an die Meistbietenden der heimischen Aristokratie verpachteten Abgaben und Strafgelder entrichtet wurden und der Hohepriester den Zins von jährlich zwanzig (syrischen) Silbertalenten bezahlte, gewährten sie im übrigen religiöse und bürgerliche Freiheit; sie gestatteten, daß der Hohepriester, welcher als der Aegypten gegenüber verantwortliche Vertreter des Volks galt, im Hause Aaron's nach wie vor forterbte, die höchsten Entscheidungen fällte, und daß der Opferdienst und die heiligen Festzeiten in herkömmlicher Weise gefeiert wurden. Noch gab es kein anderes Finanzwesen als den Einzug der Tempelabgaben und der Opfer, und von Polizei war kaum die Rede. Ueber das folgenreichste Ereigniß während der ägypt. Oberherrschaft, den fortschreitenden Einfluß des Griechenthums, ist schon anderwärts (s. „Bibel-Lexikon", II, 546 fg.) gehandelt worden.

Dem Reich Aegypten waren jetzt von allen seinen auswärtigen Besitzungen blos noch Cypern und Cyrene verblieben. Die Zeit, da es die erste Seemacht darstellte, war vorüber. Im Innern folgte bereits Aufruhr auf Aufruhr, und, was keinem seiner Vorgänger eingefallen war, dazu mußte der ohnedies nie zur geistigen Mündigkeit gelangende fünfte Ptolemäer sich als Knabe von 14 Jahren bequemen, den alten Brauch der zu Memphis verrichteten Feierlichkeit der Anakleteria wieder aufzunehmen, durch welchen es den Anschein gewann, als sei erst die priesterliche Weihe das richtige Siegel auf die Thronansprüche eines Königs und als regiere der letztere von der Priester Gnaden. Bei dieser Gelegenheit gaben dann die Priester zu Ehren des über alle maßen erbärmlichen Königs jene Erklärung ab, welche als „Stein von Rosette" (s. „Bibel-Lexikon", I, 56) zu den berühmtesten Denkmälern des alten Aegypten gehört. Vollends aus seiner Weltstellung geworfen wurde das Reich unter seinen Söhnen. Unter diesen herrschte Ptolemäus VI. Eupator nur wenige Monate (im J. 181); um so länger Ptolemäus VII. Philometor, welcher sich in einen unklugen Krieg mit Antiochus IV. von Syrien einließ, der ihn vorübergehend sogar die Freiheit kostete (im J. 170). Während seiner Gefangenschaft erhoben die Alexandriner seinen jüngern Bruder Ptolemäus IX. Euergetes II., spottweise Physkon (Dickbauch) genannt, zum König. Indessen gelang es der Schwester und Mitkönigin Kleopatra, beide Brüder zu versöhnen und zu gemeinsamer Regierung zu bestimmen (im J. 169); als aber der König von Syrien in das also dreifach beherrschte Reich einen neuen Einfall unternahm, bedurfte es der entschlossensten Intervention des röm. Senats, um die Selbständigkeit Aegyptens zu retten. In Wahrheit verfügte zeither Rom über die ägypt. Krone. Von dort aus wurde namentlich, als die gemeinschaftliche Bruderherrschaft nicht mehr länger vorhalten wollte, Cyrene von Aegypten getrennt, letzteres dem Philometor, ersteres dem Physkon übergeben (im J. 164). Beide stritten sich nunmehr um die Insel Cypern, welche aber schließlich bei Aegypten blieb (im J. 154). Wie dann schließlich Philometor in die syr. Thronstreitigkeiten verwickelt wurde und auf einem übrigens siegreichen Feldzug das Leben verlor (im J. 145), ist schon anderwärts dargestellt (s. Alexander Balas).

Der nunmehr erfolgende Thronwechsel ist zunächst für die Juden verhängnißvoll gewesen, sofern sie in dem verstorbenen König einen Beschützer verloren und dagegen an seinem Nachfolger einen Feind gewannen. Zu der Umgebung des Philometor hatte jener Aristobul gehört, an dessen Namen sich das Gedächtniß der jetzt erblühenden jüdisch-alexandrinischen Literatur hauptsächlich knüpft (s. „Bibel-Lexikon", I, 70). Unter demselben König sind sowol der aus Palästina geflohene Sohn des letzten rechtmäßigen Hohenpriesters aus der Linie des Josua ben Jozadak mit Namen Onias als ein anderer Mann von priesterlichem Geschlecht, Dositheus, zur Feldherrnwürde emporgestiegen und bieten zu Gunsten des Königs Philometor gegen seinen Bruder Physkon das Judenthum zur Vertheidigung auf. Dafür bestimmte Philometor eine Dotation an liegenden Gründen für die Kosten des Cultus zu Leontopolis, wo Onias ein neues jüd. Heiligthum erbaut hatte. Und in der That sammelte sich daselbst eine Priesterschaft, und der Tempel kam in solchen Flor, daß noch der Talmud den, der denselben nicht gesehen, für unbekannt

mit Israels Herrlichkeit erklärt. Die ganze Umgegend bildete einen kleinen Priesterstaat und führte den Namen Onion.

Indessen hatte sich Onias geirrt, wenn er hoffte, auf seinen Tempel die Zuflüsse ableiten zu können, welche aus aller Welt nach Jerusalem strömten. Denn obwol die ägypt. Juden zu einer Unabhängigkeit vom Mutterland und zu einer selbständigen Entwickelung gediehen, wie dies von keinem andern Punkt der Diaspora wieder behauptet werden kann, obwol sie in dem Oniastempel eine Art Nebensonne verehrten und zu ihm als ihrem religiösen Mittelpunkt wallfahrteten und daselbst opferten, so waren sie doch weit davon entfernt, denselben, etwa ähnlich wie die Samariter mit dem ihrigen thaten, dem Tempel zu Jerusalem nebenbuhlerisch an die Seite zu stellen. Philo thut des Oniastempels nicht ein einziges mal Erwähnung, wol aber seiner Wallfahrt nach dem vaterländischen Heiligthum. Während daher im Anfang die außerordentliche Zerrüttung, welche gerade im jüd. Staat selbst herrschte, es nicht zu einer förmlichen Verdammung des kühnen Unternehmens der ägypt. Juden kommen ließ, hat später der religiöse Eifer, womit dieselben ihre Abgaben und Abgeordneten nach Jerusalem schickten, um zu beweisen, daß sie doch noch wol zwischen Urbild und Abbild zu unterscheiden vermöchten, einer nachsichtigen Beurtheilung Vorschub geleistet. Immerhin zeigt die wahrscheinlich damals entstandene Stelle Jes. 19, 17—25 (s. „Bibel-Lexikon", I, 71; III, 250), wie heimatlich sich das Judenthum noch in Aegypten fühlte.

Anders wurde alles, nachdem Philometor's Sohn, Ptolemäus VIII. Philopator II., nach ganz kurzer Regierung von seinem Oheim Physkon ermordet worden war und dieser als Ptolemäus IX. Euergetes II. selbst den Thron bestiegen hatte. Josephus wenigstens verlegt das oben berichtete Phantasiestück mit den Elefanten unter diesen König. Hierdurch ist mindestens der Schluß auf eine Sage gerechtfertigt, welche später in Umlauf gekommen ist, und als deren Kern wir die Thatsache annehmen dürfen, daß von der glänzenden Stellung, welche die Juden nicht selten am Hof der frühern Ptolemäer, namentlich des Philadelphus und des Philometor, eingenommen hatten, unter den spätern Herrschern nicht mehr viel übriggeblieben war. Nur die gegensyr. Politik des Hofs konnte nicht umhin, noch hier und da zu ihren Gunsten zu wirken, wie das unter Kleopatra Kokke der Fall gewesen zu sein scheint. Dafür aber hat die letzte Kleopatra sich zu dem Wunsch verstiegen, alle Juden in Alexandria mit eigener Hand vertilgen zu dürfen.

Ptolemäus Physkon, wiewol als Mensch verwerflich, war der letzte kräftige Herrscher aus dem Haus der Lagiden. Auch er beschäftigte sich in seinen letzten Jahren eifrigst mit den Wissenschaften. Unter den vielen Denkmälern, welche in dem halben Jahrhundert seiner Regierung entstanden, ist der Obelisk mit zweisprachiger Inschrift das merkwürdigste, welchen ihm die Priester auf der Insel Philä errichteten, nachdem er ihre Bitten um Abhülfe gegen die schwere Bedrückung, welche sie von den beständigen Truppendurchmärschen zu erleiden hatten, erhört hatte. Seine Nichte und Witwe Kleopatra Kokke, welche der Tyrann zur Nachfolgerin bestimmt hatte, theilte den Thron zuerst nothgedrungenerweise zehn Jahre (in den J. 117—107) mit ihrem ältern, aber gehaßten Sohn Ptolemäus X. Soter II., auch Lathyrus und Philometor genannt, dann 18 Jahre lang mit dem jüngern, Ptolemäus XI. Alexander I. Während dieser Zeit lebte Lathyrus zuerst in Cypern, dann aber, als ihn der unversöhnliche Haß der Mutter auch von da vertrieben hatte, mischte er sich in die Wirren, welche die Kriegslust des jüd. Königs Alexander Jannäus (s. „Bibel-Lexikon", II, 599) über Palästina brachte. Als dieser die Seestädte zu erobern versuchte, welche zum Theil wie Ptolemais wieder frei geworden, theils wie Cäsarea Stratonis und Gaza in die Hände von Griechen gerathen waren, wandten sich die Einwohner der erstgenannten Stadt an Zoilus, den Beherrscher von Cäsarea, und an Lathyrus, mit welchem schon die ältern Brüder Alexander's zur Zeit des Johannes Hyrkanus gekämpft hatten. Lathyrus brachte dem jüd. Heer in Südgaliläa drei aufeinanderfolgende Niederlagen blutiger Art bei, zuerst bei Sichin, dann bei Sepphoris, endlich bei Zaphon am Jordan (im J. 99). Mordend durchzog der Sieger das Land, indem er sich zugleich dafür rächte, daß die Juden in Aegypten auf seiten seiner Mutter standen. Dafür sandte diese jetzt gegen ihren Sohn ein unter den jüd. Feldherren Chelkias und Ananias, den Söhnen des obengenannten Onias, stehendes Heer nach Palästina. Diese jagten nicht blos den Lathyrus über den Jordan, sondern bewahrten auch Judäa selbst vor dem drohenden Schicksal, bei dieser Gelegenheit wieder in das ägypt. Reich einverleibt zu

werden. Es kam zwischen Kleopatra und Alexander Jannäus in Bethsean zu einem Schutz- und Trutzbündniß, infolge dessen der ägypt. Thronprätendent sich wieder nach Cypern zurückzog (im J. 98), von wo er, nachdem Kleopatra Kokke ihren Untergang durch Alexander I. gefunden hatte (im J. 89), auf den Thron nach Alexandria zurückkehrte. Diesen mußte er aber erst durch Unterdrückung eines dreijährigen Aufstandes, in welchem die herrlichen Denkmäler Thebens furchtbar mitgenommen wurden, erkämpfen. Seine Nachfolgerin Berenice wurde von Alexander II., ihrem Vetter, Stiefsohn und Gemahl, und dieser vom Volk ermordet, womit die Ptolemäerfamilie in ihren ebenbürtigen Gliedern vernichtet war, während das ägypt. Reich durch eine fortgesetzte Reihe von Bruderkriegen und Aufständen, durch stets wieder auflebende Kämpfe mit Syrien, durch Einbrüche raublustiger Araber und nicht zum wenigsten endlich auch durch die unterwühlende Politik Roms in die Unmöglichkeit fernern selbständigen Daseins versetzt worden war. Die Römer erkannten zunächst Alexander III. wahrscheinlich einen Bastard Alexander's I. als König an. Dieser aber wurde verdrängt durch einen Bastard des Königs Lathyrus, der wegen seiner Abkunft Nothus, wegen seiner Zechereien, Tänze und Weiberanzüge Neos Dionysus, wegen seiner Leidenschaft für das Flötenspiel Auletes genannt wurde und eine schimpfliche Herrschaft lediglich von Roms Gnaden führte. Das dieser kläglichen Existenz und zugleich auch des moralischen Gehalts fast der gesammten Ptolemäerherrschaft würdigste Ende war es, als seine Tochter Kleopatra, ihrer beiden Brüder und Mitkönige auf gewaltsamem Weg sich entledigend, zuerst als Buhlin Cäsar's, dann des Antonius einen weltkundigen Namen sich erwarb, um endlich erst an Octavian mit ihren verbrauchten Künsten zu Schanden zu werden. Ihrem Selbstmord folgte die Hinrichtung des Sohnes Cäsar's, welchen nach seines Vaters Tod die Triumvirn als ägypt. König anerkannt hatten, auf dem Fuße nach. Aegypten aber wurde die erste Provinz des jungen Kaiserstaats und behielt zur Erinnerung an die ptolemäische Vergangenheit das drückende Besteuerungssystem bei, welches die schlemmerischen Könige dieser Dynastie ausgedacht und durchgesetzt hatten.

Holtzmann.

Publius, der Name eines nach seinem Zunamen nicht bekannten Grundbesitzers auf der Insel Malta, der den schiffbrüchigen Apostel Paulus mit seinen Begleitern auf einem seiner Landgüter drei Tage lang beherbergte und dessen schwererkrankter Vater nach Paulus' Gebet und Handauflegung wieder genas (Apg. 28, 7 fg.). Wenn er a. a. O. als „der Erste der Insel" bezeichnet ist, so hat man ihn mit der meisten Wahrscheinlichkeit für den ersten röm. Beamten daselbst, d. h. den Legaten des Prätors von Sicilien, anzusehen, zu dessen Prätur Malta gehörte (Cicero, In Verrem, IV, 18). Krenkel.

Purimfest ist eins der jüngern, erst in der nachprophetischen Zeit aufgekommenen Feste der Juden, über dessen Veranlassung, Bedeutung und Begehung das Buch Esther berichtet. Nach diesem Buch ist es in Persien unter König Ahasveros (Xerxes) als jährliche Gedenkfeier der glücklichen Abwendung der Mordanschläge des Haman gegen die Juden des pers. Reichs entstanden und Purimtage (Esth. 9, 28. 31) oder kürzer Purim benannt worden, weil das Los, durch welches Haman den 13. des Monats Adar (d. h. des zwölften Monats des jüd. Jahrs) als den günstigsten Tag für jene Ermordung der Juden bestimmt hatte, in der Landessprache Pur (Esth. 3, 7; 9, 24—26) genannt wurde. (Eine etwas abweichende Erzählung über die Lose gibt aber das griech. Buch Esth. 7, 7 fg.). Und zwar haben nach Esth. 9, 13—19 die in der Reichshauptstadt Susa wohnenden Juden, weil sie die Rache an ihren Feinden über den 13. Adar hinaus auf den 14. ausgedehnt haben, das Fest der Freude darüber erst am 15., dagegen die Juden auf dem Land und in der Provinz, die schon am 13. mit der Rache zu Ende gekommen seien, es am 14. Adar gefeiert; aber Mordekai in einem Ausschreiben an die Juden des Reichs (Esth. 9, 20—28) habe den 14. und 15. als Festtage bestimmt, ebenso die Esther in einem andern Ausschreiben (Esth. 9, 29—32), und die Juden haben demgemäß diese zwei Tage als Festtage angenommen. Die Festtage selbst aber sollen Freudentage sein, welche alle Juden und Judengenossen (Esth. 9, 27) durch Gastmahle, Fröhlichkeit und gegenseitige Beschenkung sowie durch Spenden an die Armen begehen (Esth. 9, 22 vgl. mit V. 17—19). In dem Ausschreiben der Esther (Kap. 9, 31) wird aber auch gefordert, daß Fasten und Wehklagen einen Bestandtheil der Feier der Purimtage bilden.

Während man früher insgemein diesen Bericht über Ursprungszeit und Anlaß des Festes ohne weiteres als rein geschichtlich annahm, ergab sich der schärfern Kritik der

neuern Zeit ein anderes Urtheil (s. Esther). Auch kann nicht wohl in Abrede gestellt werden, daß das Fest früher da war als das Buch Esther und jene Briefe der Esther und des Mordekai, und daß dieses Buch vielmehr erst, nachdem das Fest und seine Gebräuche sich schon ausgebildet hatten, als Festlegende für die Festtage, schwerlich vor dem 3. Jahrh. v. Chr., niedergeschrieben wurde; enthält ja doch das Buch selbst in Kap. 9, 20—28 eine von Kap. 1—9, 19 theilweise abweichende und einfachere Darstellung der Haman-Geschichte (vgl. Bertheau, „Die Bücher Esra, Nehemia und Ester" [Leipzig 1862] zu der Stelle), und zeigen doch die griechischen, immer noch vorchristl. Bearbeitungen oder Ausgaben des Buchs, wie geschäftig die dichtende Sage in Ausschmückung der Anlässe des Festes noch lange war, und wie in verschiedenen Gegenden verschiedene Festlegenden in Umlauf waren, über welche freilich die im Hebräischen erhaltene und wol älteste schließlich den Sieg davontrug. Im allgemeinen wird sich nicht bezweifeln lassen, daß das Fest während der pers. Oberherrschaft bei den Juden in Persien entstand und von da aus sich weiter verbreitete; ein stichhaltiger Grund, seine Entstehung mit Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 281) lieber unter die parthische Herrschaft in den Anfang der Arsacidenzeit zu setzen, läßt sich nicht einsehen. Zwar ist die Nachweisung des Wortes Pur im Persischen bisjetzt nicht gelungen, wenigstens erscheint die übliche Zusammenstellung desselben mit dem pers. bahr, bahre, d. h. „Theil, Antheil", mehr wie ein Nothbehelf, und auch daß die Griechen für Purim beständig Φρουραί (ob blos, um einen Anklang an ein griech. Wort oder gar, wie andere meinten, an eine hebr. Wurzel parár, d. i. „brechen, theilen", zu gewinnen?) schreiben, kann stutzig machen. Aber die Unvollständigkeit unserer Kenntniß der damaligen pers. Sprache und ihrer Dialekte gebietet unserm Urtheil Vorsicht; wir können nicht sagen, daß es ein pers. Wort pur, d. i. Los, nicht gab, und möglicherweise könnte es der susischen Sprache angehören, welche von der persischen zu unterscheiden man neuerdings gute Gründe hat. Bestechend auf den ersten Blick ist die schon von J. von Hammer (in den wiener „Jahrbüchern der Literatur", XXXVIII, 48—50) ausgesprochene, sodann von de Lagarde („Gesammelte Abhandlungen" [Leipzig 1866], S. 164 fg.) durch Hinweis auf die im griech. Buch Esther (Kap. 9, 26) noch vorkommende Lesart φουρδία begründete Vermuthung, daß das Purimfest nichts weiter sei als das durch die Juden sich angeeignete, zehntägige, pers. Fûrdigan oder Fûrdifest, welches an den fünf Schalttagen und den fünf letzten Tagen des ihnen unmittelbar vorausgehenden Monats zu Ehren der Genien und abgeschiedenen Geister gefeiert wurde und mit dessen Feier wie sonst mit den pers. Festen auch Schmausereien und Verabreichung von Gaben an die Armen verbunden waren (vgl. auch Spiegel, „Avesta, die heiligen Schriften der Parsen" [Leipzig 1852—63], II, CI—CIII der Einleitung). Aber das Aehnliche liegt doch nur in den Festgebräuchen; wenigstens ob die Zeit des Furdifestes in den Jahrhunderten der Achämeniden (vorausgesetzt, daß es damals überhaupt schon bestand) ungefähr in den Monat vor der Tag- und Nachtgleiche fiel, muß bei der Beweglichkeit des pers. Neujahrstags und der unmittelbar vor ihn fallenden Schalttage (vgl. Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" [Berlin 1825—26], II, 548 fg.) vorerst dahingestellt bleiben. Daß bei Ausbildung der Festgebräuche von Purim pers. Festsitten einwirkten, könnte man sogar immerhin zugeben, wie ja vielleicht auch an das Kirchweihfest (s. d.) später Festsitten der classischen Welt sich anschlossen, aber daß das Fest selbst auf Aneignung des Furdigan beruhe, folgt daraus noch nicht. Sinn und Bedeutung vom Purim ist vom Furdigan gänzlich verschieden. Im jüd. Fest wird die Errettung aus den Anschlägen der pers. Tyrannei gefeiert; es ist gewissermaßen ein Erlösungsfest, ähnlich dem Passah. Daß einem solchen Fest ein bestimmter geschichtlicher Anlaß zu Grunde liege, hat in sich nichts Unwahrscheinliches und wird durch die Aehnlichkeit aller jüngern („Bibel-Lexikon", II, 272 aufgezählten) Feste der Juden bestätigt. So weit, daß man Geschichten, wie die im Buch Esther erzählten, von Anfang bis zu Ende erdichtete, war man damals noch lange nicht gesunken. Aber das Fest wird anfangs sich in engern örtlichen Grenzen gehalten haben. Daß es so allgemein und mit Vorlesung des Estherbuchs unter der Achämenidenherrschaft nicht gefeiert worden sein kann, wird man leicht einsehen, wenn man den Anstoß, den es den Persern gegeben hätte, und die daraus erwachsenden Gefahren für die Juden bedenkt. Man wird darum kaum zweifeln können, daß es erst nach Zertrümmerung des pers. Reichs und zugleich mit der Freude über die Erlösung vom pers. Joch allgemeiner in

Uebung gekommen und nun erst auch diese Festlegende dazu geschrieben worden sei. Die ausdrücklichen Nachrichten über seine Verbreitung sind spärlich. In 2 Makk. 15, 36 wird es unter dem Namen Mordekaitag als ein auf den 14. Adar fallendes bekanntes Fest erwähnt. Die Geschäftigkeit in Umarbeitung der hebr. Esthererzählung für die griech. Juden beweist, daß man sich um die Verbreitung des Festes auch bei ihnen und schließlich nicht umsonst bemühte. Nach der Unterschrift des griech. Buchs Esther wäre eine dieser griech. Ausgaben im vierten Jahr der Regierung des Ptolemäus und der Kleopatra in Aegypten von Palästina aus verbreitet worden; wegen der Häufigkeit dieser Königs- und Königinnamen kann man aber das Datum nicht verificiren; es fällt zwischen das J. 200 und das J. 48 v. Chr. Ob Joh. 5, 1 das Purimfest gemeint sei, ist unter den Gelehrten noch immer eine Streitfrage und wird es auch bleiben, da gewichtige Gründe sich dafür und dagegen anführen lassen. Für die Zeit des Josephus ist die allgemeine Verbreitung der Feier des 14. und 15. Adar als der Purimtage durch „Alterthümer", XI, 6, 13 bezeugt. Daß anfangs gegen die Einführung des Festes auch seitens der Palästiner Bedenken erhoben wurden, glaubt man aus Jer. Megilla 70[d] schließen zu müssen (dagegen spricht Bertheau, a. a. O., S. 283). Aber es wurde doch bald eins der beliebtesten Feste der Juden, und blieb es auch unter der verhaßten Oberherrschaft der Griechen und Römer, da es den Sieg der Juden über die Judenhasser verherrlichte.

Die zweitägige Feier, obwol schon Esth. 9, 21 verlangt, scheint doch erst allmählich durchgedrungen zu sein, sofern nach Esth. 9, 19 die Dorfjuden nur den 14. Adar feierten, und auch 2 Makk. 15, 36 nur den 14. Adar als Mordekaitag nennt. Und da auch in der Esthererzählung selbst durchaus nicht der 14. oder 15., sondern der 13. Adar als der verhängnißvolle Schicksalstag erscheint, so ist (von Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 298 fg.) nicht uneben vermuthet worden, daß man durch die Fixirung des Festes auf den 14. und 15. Adar, also gerade einen Monat vor dem Passah-Mazzotfest, dieses neue Erlösungsfest als eine Art Vorfeier des alten Passahfestes charakterisiren wollte. Da es übrigens keine gesetzliche, nicht einmal eine eigentlich religiöse Grundlage hatte, so wurde es auch nicht am Tempel durch Opfer und Wallfahrten, sondern nur in den Häusern durch die oben angegebenen Gebräuche, sowie in den Synagogen durch Vorlesung der Festrolle, d. h. des Buchs Esther, gefeiert. Das Buch führte den Namen Megilla oder Rolle schlechtweg. Jeder Jude sollte die Festgeschichte an diesen Tagen lesen oder hören und so ihrer gedenken. Die genauern Vorschriften über dieses Lesen, namentlich auch über den Tag des Lesens, findet man im Talmud, Tractat Megilla. Nach den Angaben dieses Tractats war die Bestimmung Esth. 9, 18. 19 noch in Uebung, nämlich daß man in offenen Städten und Flecken des Heiligen Landes die Rolle am 14., in den ummauerten Städten aber am 15. Adar zu lesen pflegte, jedoch je nach den Wochentagen, auf welche sie fielen, mit allerlei Ausnahmen. Arbeit an diesen Tagen war nicht verboten, aber doch insgemein gemieden. Im übrigen kann man über die Bräuche nachsehen Buxtorf, „Judenschul oder Synagoga judaica" (Basel, 1712). In Schaltjahren wurde (vgl. Wieseler, „Chronologische Synopse der vier Evangelien" [Hamburg 1843], S. 207 fg.) und wird, sofern es in ihnen zwei Adarmonate gibt, und der erste als Schaltmonat gilt, Purim im 2. Adar gefeiert; im 1. Adar war nach späterer, nicht vortalmudischer Sitte nur eine kleinere Purimgedenkfeier, welche Kleinpurim genannt wurde.

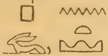
Das Gedächtnißfasten, welches schon Esth. 9, 31 erwähnt ist, wird seit dem Mittelalter, nachweisbar vom 9. Jahrh. an (vgl. Grimm, „Das erste Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853] zu 1 Makk. 7, 49), von den Juden als ein Vorbereitungsfasten am 13. Adar gehalten. In der ältern Zeit kann dies nicht so gewesen sein, weil an diesem Tag seit des Judas des Makkabäers großem Sieg über den syr. Feldherrn Nikanor bis in die christl. Zeiten hinein (Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 5; Megillat Taanit, Kap. 12) ein jährliches Freudendankfest gefeiert wurde, auch bei Erzählung der Einsetzung dieses Nikanortags durch Judas (1 Makk. 7, 49; 2 Makk. 15, 36 fg.) von einem bisherigen Estherfasten an diesem Tag nichts erwähnt ist. Nach talmudischen Andeutungen (vgl. Grimm, a. a. O.) soll vielmehr früher Estherfasten als dreitägiges Fasten, aber erst nach dem Purimfest begangen worden sein. Dillmann.

Purpur, heutigentags durch mannichfache andere Farben verdrängt, wurde vom ganzen Alterthum als der schönste und kostbarste Farbestoff hochgeschätzt. Man gewann

ihn aus mehrern Schalthieren, vornehmlich aus Buccinum murex, κήρυξ, der Trompetenschnecke oder Kinkhorn (nach andern: Quallenboote, Janthina) und der eigentlichen Purpurschnecke, purpurea pelagia, πορφύρα (nach andern: murex brandaris). Beide Conchyliengattungen, die auch auf tyrischen Münzen abgebildet sind, zum Beweis, daß sie von den phöniz. Purpurmachern dazu verwendet wurden, finden sich an den Ufern Gätuliens (murex Gaetulus), Nigritiens (murex afer), Lakoniens, in vorzüglicher Güte an der phöniz. Küste (murex Tyrius, ostrum Tyrium). Die Phönizier (s. d.) werden von den Alten einstimmig als Erfinder der Purpurfarbe genannt, und bekannt ist die Sage von dem Schäferhund, dessen von zerbissenen Purpurschnecken rothgefärbte Schnauze den Anlaß dazu gegeben haben soll. Gewiß ist, daß Tyrus sehr früh vorzüglichen Purpur fabricirte und einen ausgebreiteten Handel damit trieb (Ez. 27, 7. 16). Die Muschelthiere haben den Farbestoff, nach Aristoteles, in einem Sack zwischen der Leber und dem Hals, nach Plinius in einer weißen Ader mitten im Schlund; Cuvier fand ihn nur an den Mantelrändern. Der Saft ist ursprünglich gelblichweiß, färbt sich aber unter dem Einfluß des Lichts grün, blau, roth; der aus der Trompetenschnecke, dem Buccin, spielt ins Scharlachrothe; die Purpurschnecke lieferte zwei Grundfarben, die schwarze (schwarzblaue) und rothe mit den Uebergangsfarben blau und violett. Da jener allein wenig haltbar war, pflegte man ihn mit dem dauerhaften der Purpurschnecke zu mischen, wodurch nicht nur die Haltbarkeit der Farbe, sondern auch eine Mehrheit von Schattirungen erzielt wurde. So entstand durch Mischung und besondere Kunstgriffe der blutrothe Purpur, indem die Wolle zuerst im Saft der Purpurschnecke und hierauf in dem der Trompetenschnecke gefärbt, daher auch dibapha, doppelgefärbt, genannt wurde; der violette Hyacinth-, Amethyst-, Janthinpurpur, der zur Zeit des Plinius besonders beliebt war. Diese Farben nannten die Byzantiner βλάττη, βλάττιον, Blattapurpur, woraus das lateinische blatta, blattia, blattela. Die Purpurfarben wurden noch vermannichfacht durch Beimischung anderer Stoffe, so entstand der blaulila Heliotrop-, der blaurothe Malven-, der gelbe Herbstviolenpurpur u. a., oder man unternahm eine dreifache Färbung, wodurch dunkle Purpurfarben gewonnen wurden, als: Tyrianthin, tyrischer Heliotroppurpur, Malven-, Herbstviolenpurpur, Hysginpurpur u. a. So zählen einige vierzehn Farbenabstufungen, andere nur dreizehn. Obgleich die Purpurfabrikation der Phönizier besonders berühmt und der tyrische Purpur durch sein schillerndes Farbenspiel vornehmlich ausgezeichnet war, so finden wir doch, wie auch die Purpurschnecke, Purpurfärbereien fast an allen Küsten des Mittelmeeres oder in dessen Nähe: in Aegypten, Lydien (Thyatira Apg. 16, 14), Tarent, Hydruntum, Konstantinopel, Syrakus, Kos, Amyklenä, Lissa u. a. Gewöhnlich färbte man Wolle, zuweilen Baumwolle (Esth. 8, 15), Linnen, später auch Seide, aber stets im rohen Stoff, sodaß erst nach der Färbung gesponnen und gewoben wurde, und die Färber, welche meistens zugleich Purpurhändler waren, verkauften die Purpurwolle nach dem Gewicht.

Für die zwei Hauptarten von Purpur gebraucht das A. T. ständig zwei Ausdrücke: Tekelet und 'Argaman (aramäisch: 'Argevan, Dan. 5, 7. 16. 29; 2 Chron. 2, 6). Tekelet (bei den LXX, Aquila, Symmachus und andern Uebersetzungen: ὑάκινθος, ὑακίνθινος; außer 4 Mos. 4, 7: ὁλοπόρφυρον) bedeutet nach Philo, Josephus u. a. den Hyacinth, war also violett, wie er in späterer Zeit durch Mischung bereitet, früher aber ohne Mischung, vielleicht aus gewissen Conchylien gewonnen wurde, deren Saft zwischen schwarz und blauroth variirte. So versucht Lehrer (in Herzog's „Real-Encyklopädie") die verschiedenen Ansichten, deren eine unter Tekelet blau, die andere violett versteht, auf annehmbare Weise zu vermitteln. Luther überträgt Tekelet durch „gele Seiden" oder „gel", wozu Gesenius im Thesaurus die Bemerkung hat: „fortasse vult caeruleum colorem, nam in glossario medii aevi legitur: ceruleus ghele, it. ceruleus eyn gel dük." Nach Philo und Josephus gleicht der Hyacinth dem umwölkten Himmel. Unter 'Argaman (bei den LXX, Philo, Josephus stets πόρφυρα) versteht man den blutrothen, sogenannten tyrischen Purpur, von Luther durch „Scharlaken" übersetzt, womit er öfter die Coccusfarbe bezeichnet (s. Carmesin). Zwischen dieser und dem Purpur ist der Unterschied später überhaupt nicht festgehalten (vgl. Mark. 15, 17; Matth. 27, 28; Joh. 19, 5), als die Industrie auch unechten Purpur lieferte. Aus der Spärlichkeit des von einem Muschelthier gewonnenen Purpursafts erklärt sich der hohe Preis dieser vielbegehrten Farbe. Die Phö-

nizier ließen sich ihre Purpurstoffe mit Silber aufwägen; zur Zeit des Sokrates kostete in Athen ein Purpurkleid 3 Minen, unter Augustus in Rom ein Pfund Purpurwolle 100 Denare, die doppeltgefärbte tyrische mehr als das Zehnfache. Schon im hohen Alterthum ist Purpur der Repräsentant des Kostbaren, wir finden ihn daher bei der Einrichtung des mosaischen Cultus, der Stiftshütte und Kleidung des Hohenpriesters (2 Mos. 25, 4; 26, 1. 31. 36; 27, 16; 28, 5. 8. 15. 33; 35, 6. 23. 35; 36, 8. 35; 38, 18. 23; 39, 2 fg.; 4 Mos. 4, 13; 15, 38; 2 Chron. 2, 7. 14; 3, 14; Sir. 45, 10), und auch das Heidenthum schmückte seine Götzenbilder damit (Jer. 10, 9; Bar. 6, 12). Purpur war das Symbol königlicher Würde (Richt. 8, 26; HL. 3, 10; 7, 6; Jon. 3, 6; Esth. 1, 6; 1 Makk. 10, 20. 62. 64; 11, 58; 14, 43; 2 Makk. 4, 38), und den Purpur anlegen (1 Makk. 8, 14) so viel als zum König machen. Könige belohnten ausgezeichnete Dienste mit Purpurgewändern (Esth. 8, 15; Dan. 5, 7. 16. 29); diese trugen bei den Assyrern (Ez. 23, 6), Persern (Esth. a. a. O.) u. a. nur hohe Staatsbeamte. 'Argaman wird aber auch als weibliches Prachtkleid erwähnt (Spr. 31, 22), und in späterer Zeit trieben Privatleute mit Purpur großen Luxus (1 Makk. 4, 23; Luk. 16, 19; Offb. 18, 12). Diesem zu steuern, vornehmlich aber, um den Purpur der höchsten geheiligten Würde (Kaiserpurpur, sacer murex) vorzubehalten, erließen röm. Kaiser wiederholt Decrete, welche das Tragen des Purpurs bald ganz verboten, bald auf gewisse Arten, Personen und Tage beschränkten, im Grund aber die Purpurfabrikation förderten, die sich, gegenüber dem echten Meerpurpur (1 Makk. 4, 23), auf die Herstellung künstlichen und unechten Purpurs verlegte. Roskoff.

Put. Dem Volk der Put geht es wie dem Ei des Columbus, es konnte keinen festen Platz finden und wurde mit den flüchtigen und bogenschießenden Libyern zusammengestellt, wenn aber der Punkt einmal gezeigt ist, wundert man sich, daß er nicht früher gefunden wurde. 1 Mos. 10, 6 zerfällt Ham's Gebiet, d. i. der Südstrich der damals bekannten Welt, in Kusch = Aethiopien, Misrajim = Aegypten, Put = x und Kanaan = Phönizien. Betrachtet man hier die Anordnung von Südwest nach Nordost und den Umstand, daß 1 Mos. 10, 14—15 Put übergangen ist (weil man nichts von ihm wußte), so wird man das x dem Put gleich nur als die arab. Küste deuten können, die südlich von Kanaan in gleicher Breite östlich zu Aegypten liegt. Bestätigt wurde mir diese Erkenntniß durch Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" (Leipzig 1857—60), II, 14, wo dieser ein hieroglyphisch Punt genanntes Volk beschreibt, das auch Ebers, „Aegypten und die Bücher Mose's" (Leipzig 1868), I, 63, mit den Put identificirt. Dem hebr. Puṭ (mit Ṭet) entspricht auch lautlich genau das hieroglyphische  d. h. Punt, sofern das n vor dentalen dazu dient, mediale oder der Media ähnliche Consonanten, die dem altägypt. Organ fremd waren, annähernd zu bestimmen. Das Land Punt nun kommt in ägypt. Inschriften häufig vor, und es lag östlich von Aegypten, sodaß man es zu Schiff, d. h. über das Rothe Meer, erreichte; es lieferte wohlriechende Harze, auch wol edle Steine, letztere, abgesehen von den Turkisen (Brugsch, „Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinsel" [Leipzig 1866], wol meist durch Zwischenhandel von Indien, obwol auch Arabien Minen besaß (Diodor, II, 52; Plinius, XVI, 135; XXXVII, 56, 87, 112, 126) und die Königin von Saba kostbare Steine nach Jerusalem brachte (1 Kön. 10, 2). Zu der Identificirung von Put mit Arabien, dessen ältesten Namen wir darin haben, stimmt auch die bei anderer Lage von Put unerklärliche Erscheinung, welche Brugsch anführt, daß dies Land sowol unter die Nord- als Südländer von Aegypten aus gerechnet wird, was die langgestreckte Küste von Arabien wirklich zu thun erlaubt.

Die Put sind also die ältesten Bewohner des Hedschaz, nach Ez. 30, 5 aber von dem speciell Araber genannten Volk unterschieden, und sie belegen ihrerseits wieder, daß die Völkertafel nicht eine genealogische, sondern eine geographische Anlage hat, denn diese nach unserer Sprechweise semitischen Punt-Araber sind in ihr Hamiten. Sie erscheinen als Hülfsvölker der Aegypter, als Händler in Tyrus, als mit den Libyern gegen Aegypten verbunden (Jer. 46, 9; Ez. 38, 5; 27, 10 und Nah. 3, 9; über die Verwirrung Ez. 30, 5 s. Chub). Dafür daß die Put östlich von Aegypten zu suchen sind, spricht auch ihre Aufzählung neben Paras, den Persern und Kusch, d. h. dann Südarabien nebst den Küsten des Persischen Meerbusens, in den zwei Stellen Ezechiel's.

Dieser Identificirung der Put mit den Bewohnern der arab. Küste, so evident sie

durch die ägypt. Quellen ist, so einfach sie auch namentlich Nah. 3, 9 löst, wo Put und Libyer nebeneinanderstehen, ist dennoch seit Josephus („Alterthümer", I, 6, 2), der die Put für die Libyer selbst erklärt, eine andere vorgezogen, die seit Champollion's Entdeckung auch hieroglyphische Stütze zu haben schien. Der Bogen  koptisch phit oder pite gesprochen, dient in Völkerlisten mit der Zahl 8 oder 9 verbunden zum Ausdruck von acht oder neun fremden Völkern ( und ), welche aber nicht Libyer allein, sondern auch andere in sich begreifen. Da nun Champollion (Grammaire égyptienne [Paris 1836—41], II, 209) unter diesen mit Bogen charakterisirten Völkern zuerst die Libyer verstand, was Knobel von ihm annahm, so wurde die Lautirung pit mit dem hebr. Put zusammengestellt, und so schien Josephus durch die Hieroglyphen selbst gerechtfertigt, bis das Auffinden der Punt die Frage endgültig löste, obwol auch dies von Delitzsch („Commentar über die Genesis" [4. Ausg., Leipzig 1872]) wieder in Zweifel gezogen ist, der die Put für einen westlichen Stamm ansieht. Merx.

Puteoli (Ποτίολοι), jetzt Pozzuoli, eine griechisch-röm. Stadt am Golf von Neapel, und zwar an dem kleinen, trefflich geschützten Golf von Bajä oder Pozzuoli zwischen Cap Miseno und Cap di Posilipo gelegen, in einer ebenso sehr durch die gewaltigsten, noch heute immer lebendigen vulkanischen Erscheinungen (man denke an Montenuovo, an die Solfatara, die verschiedenen Grotten an dem Avemarsen, die Phlegräischen Felder, die vielen heißen Quellen) wie durch ausgezeichnete Fruchtbarkeit berühmten Gegend. Ursprünglich als Dikäarchia von dem nachbarlichen Kymä (Cumae), also von den Aeoliern und Joniern, gegründet und als Hafenplatz (ἐπίνειον) benutzt, benachbart Paläopolis und Neapolis oder Parthenope sowie den griech. Colonisationen der Inseln Ischia, Procida, Nisida, Capri, hatte es im 5. Jahrh. mit Cumä das gleiche Schicksal, von den Campanern besetzt zu werden, und so bildete sich auch hier eine Mischbevölkerung mit überwiegend griech. Culten, Sagen (Odysseus und Kirke), mannichfachen griech. Institutionen aus (Strabo, V, 245 fg.). Als Hannibal im J. 214 v. Chr. bis zum Cap Miseno vordrang, machte er einen vergeblichen Versuch, die von 6000 Römern besetzte und auch befestigte Stadt zu überraschen (Livius, XXIV, 13). Die Stadt hatte wol bereits ihren italien. Namen Potioli (von puteus = Brunnen abgeleitet, nach andern von putor = Gestank, Plinius, XXXI, 2; Strabo, a. a. O.) schon erhalten, als eine starke röm. Colonie dahin wie nach den nahe gelegenen Städten Vulturnum, Liternum, Salernum geführt ward (im J. 194 v. Chr. nach Livius, XXXIV, 45, etwas später nach Vellejus Paterculus, I, 14), sie gehört zu den sogenannten coloniae maritimae und hat erst das volle Recht einer röm. Bürgercolonie (jus coloniae) gleichzeitig mit dem von Nero abgeleiteten Beinamen durch Nero erhalten (Tacitus, Annal., XXV, 29).

Puteoli gewann seine volle Bedeutung erst durch die enge Beziehung zum alexandrinischen Welthandel, es wurde der Hauptstapelplatz der alexandrinischen Waaren und speciell auch des ägypt. Getreides für das mittlere Italien, speciell für Rom. Die Via Appia vermittelte dann sowie kleinere Schiffe, die nach Ostia fuhren und Tiber aufwärts, den Verkehr mit Rom. Umgekehrt ging auch von Puteoli viel Rückfracht nach dem Osten, doch nicht gleich viel (Strabo, XV, 793; Sueton, Vita August., Kap. 98).

Auf alexandrinischen Schiffen kommen die meisten Passagiere, kommen auch die ersten Riesenobelisken (Plinius, XXX, 14) vom Orient nach Puteoli, weiter nach Rom; von der Meerenge von Messina führten günstige Winde und eine günstige Strömung (εὔροια) gerade in diesen Golf (Philostratus, Vita Apollonii, VII, 10). So ist auch der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Rom von Melite über Syrakus und Rhegion gekommen (Apg. 28, 13). Es muß eine ganze Colonie Alexandriner in Puteoli gewesen sein, welche den Dienst des Sarapis mitbrachten, der hier nun in Verbindung mit den heißen Quellen und Dämpfen durch Orakel und Heilstätten bei seinem noch heute theilweise erhaltenen Heiligthum eine große Geltung gewann. Kein Wunder, daß unter diesen Handelsleuten auch viele Juden sich befanden und daß Paulus bereits Brüder, also eine kleine Christengemeinde, hier vorfindet, bei welcher er sieben Tage bleibt. Puteoli ist einer der ältesten Bischofssitze in Italien.

Die Stadt wird in Augustus' Zeit, der selbst öfters da weilt und ihr viel Gunst bezeugt, unter dem Agrippa großartige Kanäle quer durch die Halbinsel führt, ein sehr großes Emporium genannt (Strabo, a. a. O.), hatte zwei künstliche, gewaltige Hafendämme

(Moles, Pilä Puteolanä), welche die größte Sicherheit gegen alle Stürme im Hafen boten. Der vulkanische Sand daselbst (Puzzolanerde) bildete mit Kalk verbunden den trefflichsten Cement für alle solche Bauten. Unter dem Namen der Caligulabrücke reichen noch heute Bogen und Pfeiler tief in das Meer hinein. Der Kaiser Caligula, dann Nero haben ihre absonderliche Gunst der Stadt zugewandt, die zugleich in dem nachbarlichen Bajä, dem Lieblingssitz der Römer, in den eigenen Villen (Puteolanum), in dem Kranz der andern um den Golf von Neapel sich reihenden Städte gleichsam ihre Fortsetzung fand. Ueber die heutigen Ueberreste an Tempeln, Bädern, Amphitheatern, Villen der Stadt Pozzuoli vgl. Paolini und Natali, Antiquitates Puteolanae (Neapel 1768); Jorio, Guida di Pozzuoli, und das Neueste in Bädeker's „Unter-Italien und Sicilien" (2. Aufl., S. 89 fg.). Stark.

Putz, s. Schmuck.

Q.

Qual, s. Hölle.

Quellen. Patriotische Begeisterung pries die Heimat Israels als ein Land, das im Gegensatz zu Aegypten mit Quellen gesegnet sei (5 Mos. 8, 7; 11, 10. 11). Sieben verschiedene Ausdrücke finden sich im Hebräischen für das aus dem Erdenschos frei herausdringende Wasser. Am liebsten aber nannte man die Quelle ʿajin, d. i. Auge. Wie das leuchtende Auge das Antlitz belebt, so die funkelnde Quelle die Landschaft. So weit sie das Erdreich tränkt, prangt die Vegetation in immer frischem Grün. Darum wird dem Dichter die lebendige Quelle zum Sinnbild des lebendigen Gottes (Ps. 36, 10).

Palästina mag dem Nordländer als sehr wasserarm erscheinen, sagt doch selbst Hieronymus (zu Am. 4, 7), daß man dortzulande mehr den Durst als den Hunger vom göttlichen Zorn zu fürchten habe, indem man für den Wasserbedarf fast ausschließlich auf den in Cisternen gesammelten Regen beschränkt sei. In der That findet eine reichliche Quellenbildung in dem heißen Klima, der Waldarmuth des Landes, in der eigenthümlichen Structur des Kreidekalks, aus dem seine Felsmassen bestehen, große Hindernisse. Gleichwol mußte Palästina einem Volk, das aus Wüste und Steppe herkam, als ein überaus quellenreiches Land erscheinen. In einem Umkreis von 4—5 Stunden um Jerusalem herum können wir mehr als 40 Quellen aufzählen, unter denen die Quellen von Borak, Urtas, Arub, Tekoa, Lifta, Bittir, Hanijeh, Jalo, Karim und Farah durch reichlichen Sprudel sich auszeichnen. In Hebron und seiner unmittelbaren Umgebung treffen wir zwölf Quellen, worunter freilich nur wenige von größerer Fülle.

Wollen wir, von der Südgrenze des Landes aus nordwärts schreitend, die bedeutendsten Süßwasserquellen diesseit des Jordans hervorheben, so sind neben den bereits erwähnten zu nennen: die reichen Quellen des Wadi Om-Baghek, einer tiefen Schlucht am Westufer des Todten Meeres, Ain-Dschiddi, einige Stunden weiter nördlich, 400 Fuß ob dem Saum des Meeres aus den Felsen hervorbrechend, Ain-Hadschla mit besonders süßem Wasser in der Mitte der Wüste zwischen dem Todten Meer und Jericho, Ain es-Sultan und Ain Dur, die reichen Quellen der Jerichooase, die von wilden Feigenbäumen und anderm Gesträuch überschattete Quelle Fasail der gleichnamigen Oase; die gewaltigen Quellen von Ras el-Ain in der Ebene Saron, die vielen Quellen des Sichemthals, welche dasselbe auf eine weite Strecke zum üppigen Garten machen, die Quellen an den linken Seitenarmen des Wadi Fariah, deren Wasser viele Mühlen treibt, Ain es-Salut, die von Dschenin, Ain Dschalud am nördlichen Fuß des Gilboa, (eine Stunde weiter östlich) Ain er-Rachanijeh, Ain Sefurijeh, die Quellen von Nazareth, Kèfr Kenna, Hattin, die Mühlen treibenden Quellen des Wadi Selameh, deren Wasser unter dem Namen Rabadijeh in die Genezarethebene strömt, die intermittirende Quelle Dschinn am Ostfluß des Dschebel Zabud, die Quellen von Kedes, die großen am Tell Kurdany in der Ebene Akko, welche das Belusflüßchen bilden, einige Stunden weiter nördlich die von el-Kabireh und Muscheirifeh, am Ostfluß des Hochlandes eine Reihe starker Quellen in der Ard el-Huleh, die riesigen Quellen des Jordan (Tell el-Kady und Banias), endlich die Quelle des Wadi Hadscher, deren Wasser zum Leontes strömt.

Das Gebiet östlich vom Jordan weist ebenfalls eine große Zahl von Quellen auf; ja es ist theilweise noch besser bewässert als das diesseitige Land. Gleich südlich vom Hermon treffen wir Ain Hazur, weiterhin Ain Kunijeh, Quellen bei Semakh, Kuneitirah (an der Straße nach Damaskus). Der Golangau zwischen dem Tiberiassee und dem Wadi Rakad ist heute noch ein fettes Weideland wegen seiner reichlichen Bewässerung. Von seinen Quellen nennen wir die bei Tell Aschtereh und bei Kalát Mezarib. Die Ledscha ist auf Cisternenwasser angewiesen, dagegen strömen an ihrem nördlichen und östlichen Rand reiche Quellen hervor. Auch der Westabhang der Haurankette ist mit mehrern großen Quellen gesegnet.

Das waldreiche Gilead besitzt eine ziemliche Zahl fischreicher Bäche und somit auch größerer perennirender Quellen. Wir erwähnen nur Ain Dschenneh, Dscherm el-Mauz bei Tubakat Fahel, die Quellen von es-Salt und von Seir. Im ammonitischen Gau gibt es unweit von Rabbat-Ammon eine bedeutende Quelle, ein Sammelpunkt der Hirtenstämme alter und neuer Zeit. Weiter südwärts folgen die Quellen von Hesban, des Wadi Zerka Main, des Arnon, des Wadi Kerak, en-Nmeirah, el-Ahsy u. s. w.

Unter den salzigen Quellen Palästinas zeichnen sich Ain Mellâhah in der Ard el-Huleh und Ain Tabigah am rechten Ufer des Sees Genezareth (s. d.) durch mächtige Wasserfälle aus. Ain el-Feschkah am Westufer des Todten Meeres ist ebenfalls salzig und haucht zugleich den Geruch von Schwefelwasserstoffgas aus.

Die heißen Quellen befinden sich, mit Ausnahme derer von Gadara, längs der Jordanspalte: die Quelle Hamam eine halbe Stunde südlich von Tiberias, eine Quelle am jenseitigen Ufer in der Nähe von Gersa (dem alten Gergesa), die Quellen am Ausgang des Wadi Malih, südlich von Beisan, ferner die einst Kallirrhoe benannten in der Schlucht des Zerka Main, denen eine halbe Stunde südlicher ein anderer Bach heißen Wassers folgt. Endlich treffen wir heiße Quellen auch im Wadi Hamed und el-Ahsy.

Auf den Wanderungen von Aegypten nach der Heimat der Väter hatten die Israeliten oft mit Wassermangel zu kämpfen, wurden aber auch oft durch die unerwartete Entdeckung reichlicher Quellen in ihrem Kleinmuth beschämt (2 Mos. 15, 23 fg.; 17, 1 fg.; 4 Mos. 20, 2 fg.; 21, 16 fg.). Es spiegelt sich in diesen Erfahrungen Israels die eigenthümliche Natur der von ihm durchwanderten Gegenden. Man kann in der Sinaihalbinsel weite Strecken wandern, ohne etwas anderes als höchstens geringe Quantitäten brakischen Wassers anzutreffen, wie z. B. von Ajun Musa bis zum Wadi Gharandel an der Westküste. Gleichwol besitzt die Halbinsel eine bedeutende Zahl von Quellen des besten Wassers, besteht doch der Kern seiner Gebirgsmassen aus krystallinischen Felsmassen, unter denen besonders die glimmenreichen Schichten der Quellenbildung sehr günstig sind. Wir erwähnen die Quellen des Wadi Feiran, Ledscha, T'lah, des G'ebel Um-Alawy (vgl. Morrison, The recovery of Jerusalem [London 1871], S. 525), des Wadi el-Ain (Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 903 fg.), die Quelle von Kades im nördlichen Theil der Wüste et-Tih, Ain el-Weibeh im Wadi Arabah.

Daß man auch schon in alter Zeit nach Quellen grub, davon gibt uns das bekannte Brunnenliedchen (4 Mos. 21, 17 fg.) eine anmuthige Schilderung (vgl. außerdem 1 Mos. 26, 19; 2 Mos. 17, 5; 4 Mos. 20, 8 fg.; den Ausdruck makor für Quelle von kur, graben).

Man legte dem Quellwasser einen höhern Werth bei als dem aus den Cisternen (Jer. 2, 13); darum durfte auch bei schwerern Verunreinigungen, wie durch Aussatz, Gonorrhoe und durch Berührung von Todten, nur „lebendiges" Wasser zur Reinigung angewandt werden (3 Mos. 14, 6; 15, 13; 4 Mos. 19, 17). Furrer.

Quirinius (Cyrenius), d. h. der Römer Publius Sulpicius Quirinius, kommt im N. T. einmal vor (Luk. 2, 2), woselbst die Zeit der Schatzung bei der Geburt Jesu damit bestimmt wird, daß er Statthalter von Syrien war. Da nun gerade diese Zeitbestimmung erhebliche Schwierigkeiten enthält, so ist seine Person und sein Leben Gegenstand weitläufiger Untersuchungen geworden, an welchen die Exegese und Geschichte des N. T. lebhaften Antheil nimmt. Es handelt sich dabei um eins von den wichtigern Daten für die Geburtsgeschichte und daher die Geschichte Jesu überhaupt sowie für die Glaubwürdigkeit der Lukasschriften. Sofern sich die betreffenden Untersuchungen auf die Geschichtlichkeit der Schatzung als solcher beziehen, so verweisen wir auf „Bibel-

Lexikon", III, 264 fg. (Jesus Christus), wogegen wir uns hier vorzugsweise mit der Geschichte des Quirinius zu beschäftigen haben.

In der angeführten Stelle des Lukasevangeliums ist V. 1 berichtet von einem Befehl des Kaisers Augustus zur Schatzung des gesammten Reichs. Die folgenden Worte in V. 2 lauten nach der nächstliegenden Uebersetzung: „solche Schatzung geschah als erste, da Quirinius Statthalter von Syrien war". Daran schließt sich weiter der Bericht, daß alle Leute zum Behuf der Schatzung je in ihre Stadt reisten und so auch Joseph von Nazareth nach Bethlehem, weil er aus dem Geschlecht David's und Bethlehem die Stadt David's war, daß ihn seine Verlobte Maria dahin begleitete und dann Jesus in Bethlehem geboren wurde. Nun ist Jesus nach dem Evangelium Matthäus unter Herodes dem Großen geboren, und auch Lukas hat in der Geburtsgeschichte (Kap. 1, 5) bei der Einführung des Priesters Zacharias die Zeitbestimmung: „in den Tagen Herodes', Königs von Judäa". Herodes aber starb im Frühling des J. 750 oder des J. 4 v. Chr. nach der Aera des Dionysius. Dagegen wissen wir aus Josephus, „Alterthümer", XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1; 2, 1 (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 1), daß Quirinius als Präses von Syrien eine solche Schatzung nach der Verweisung des Archelaus im J. 759 v. Chr. oder im J. 6 n. Chr. in Judäa vorgenommen hat, welche von den Juden sehr schwer empfunden wurde und den Aufstand Judas' des Galiläers hervorrief. Und Lukas selbst erwähnt dies in der Rede des Gamaliel (Apg. 5, 37), wo dieser von dem Aufstand des Judas spricht und als die Zeit desselben angibt: die „Tage der Schatzung". So scheint eine und dieselbe Sache, nämlich die Schatzung durch Quirinius, im Lukasevangelium vor den Tod Herodes' des Großen, bei Josephus mehr als neun Jahre später, nach der Absetzung des Archelaus angesetzt. Und da für die erstere Angabe, die des Lukasevangeliums, mindestens kein directes Zeugniß irgendeiner Art sonst bekannt ist, da ferner Josephus die von ihm um so viel später berichtete Schatzung deutlich als etwas Neues, den Juden Ungewohntes bezeichnet, da auch in der Apostelgeschichte diese Begebenheit als die Schatzung schlechtweg bezeichnet ist, da endlich auch für ein früheres Auftreten des Quirinius als Statthalter von Syrien in Judäa kein directes Zeugniß vorliegt, so scheint keine andere Annahme möglich, als daß Lukas im Evangelium mit der Angabe einer Schatzung durch Quirinius als Statthalter von Syrien zu Lebzeiten des Herodes und bei der Geburt Jesu einen Irrthum begangen habe.

Nun wollte man einen solchen Irrthum überhaupt nicht gern annehmen. Dazu kommt, daß Lukas, wie erwähnt, in der Apostelgeschichte sich mit der von Josephus berichteten Schatzung bekannt zeigt, und man konnte daher geltend machen, daß ein Irrthum in diesem Punkt auf seiner Seite nicht wahrscheinlich sei. So haben viele Erklärer die Worte des Evangeliums darauf angesehen, ob sie nicht etwa einen andern Sinn zulassen als den in obiger Uebersetzung ausgedrückten, wodurch der Widerspruch wegfiele. Man hat die Worte daher so aufgefaßt: 1) daß Lukas in denselben einschaltungsweise die Notiz gebe, daß im Unterschied von der Anordnung des Augustus die Schatzung selbst erst später unter der Statthalterschaft des Quirinius zum Vollzug gekommen sei (αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο). Allein nicht nur enthalten die Worte gar keinen Zusatz, durch welchen der Unterschied der bloßen Anordnung und des nachherigen verspäteten Vollzugs angedeutet wäre. Sondern es werden durch diese Erklärung auch neue kaum geringere Schwierigkeiten hereingetragen; denn die Erzählung von der Reise des Joseph und der Maria setzt offenbar voraus, daß die Schatzung jetzt zum Vollzug gekommen sei, und fordert, um dies wegzubringen, höchst unwahrscheinliche und verwickelte Vermuthungen heraus. 2) Ein anderer Versuch geht daher darauf, daß die damalige Schatzung als die erste bezeichnet sei in dem Sinn, daß sie früher gewesen sei als die Statthalterschaft des Quirinius in Syrien oder als die von ihm während dieser Statthalterschaft besorgte Schatzung. In der erstern Fassung ist dies fast unannehmbar: denn wie soll man sich die Wahl einer solchen Zeitbestimmung, daß die Schatzung vor der Statthalterschaft des Quirinius war, verständigerweise erklären? Zu der zweiten Fassung fehlt es an den Worten, und es ist eben nur eine Auskunft, daß der Evangelist die spätere Schatzung des Quirinius habe nennen wollen, jedoch in gedrängtem Ausdruck nur die Statthalterschaft desselben genannt habe. Aber dieser ganzen Erklärung stehen überdies unüberwindliche sprachliche Bedenken entgegen. Die Worte: αὕτη ἀπογραφὴ ἐγένετο πρώτη ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου (vgl. Tischendorf, Testamentum novum graece

[8. Ausg., Leipzig 1864 fg.]) oder πρώτη ἐγένετο κτλ. sollen heißen: sie war eher als Quirinius u. s. w., sodaß 1) der Superlativ πρώτη comparativisch und 2) der Participialsatz für den Infinitiv steht. Nun ist zwar sowol das Erstere als das Zweite möglich, aber dafür sind die Vertheidiger der Erklärung bisjetzt den Beweis schuldig geblieben, daß beides zusammen in einem und demselben Satz vorkommen kann. Auch der jetzt eifrigste unter ihnen, Wieseler, hat in einer neuern Arbeit, die diesen Gegenstand behandelt („Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien" [Gotha 1869], S. 28 fg.), kein Beispiel aufzubringen gewußt, wo der entsprechende Participialsatz anders als von einem Comparativ abhängig wäre. Und dabei wird es wol auch sein Bewenden haben, da beide Uebungen auf logisch verschiedenen Verhältnissen beruhen und deshalb auch grammatisch nicht wohl combinirt sein können. Die besten Kenner der neutest. Grammatik, auf welche es doch zunächst ankommt, wie Winer, Buttmann, haben denn auch die Erklärung unmöglich gefunden. Und in allgemeiner philologischer Würdigung hat Zumpt („Das Geburtsjahr Christi" [Leipzig 1869], S. 22) in aller Milde doch so geurtheilt: „man kämpfte mit einer Fülle von Beispielen, welche man anführte, gewann aber damit doch nicht den Beifall der Kenner des griech. Sprachgebrauchs, und selbst wenn man die Möglichkeit desselben zugab, blieb dennoch ein gezwungener Ausdruck bestehen". 3) Sprachlich möglicher ist ein dritter Weg, wonach die Worte den Sinn behalten, daß dies die erste Schatzung unter der Statthalterschaft des Quirinius gewesen, aber eben nicht besagen wollen, daß es die erste überhaupt und als solche zur Zeit des Quirinius, sondern daß es die erste im Vergleich mit einer andern ebenfalls von Quirinius gehaltenen war. Die Aufgabe des Exegeten wird hier eine historische; es gilt zu finden, daß Beweise oder doch Anzeichen vorliegen, woraus sich eine zweimalige solche Thätigkeit des Quirinius ergibt.

Was wir von Quirinius wissen, so wenig es im ganzen ist, schließt diese nicht unbedingt aus, vielmehr liegen Umstände vor, welche jenem Bestreben eine Anknüpfung darbieten. Die Nachrichten, welche wir von ihm außer der des Josephus von der Statthalterschaft in Syrien und der Schatzung haben, sind folgende: 1) Tacitus erzählt (Annal., III, 48) zum J. 774, daß Tiberius im Senat den Antrag auf ein öffentliches Begräbniß für Quirinius stellte. Zwar habe Quirinius nicht dem alten Patriciergeschlecht der Sulpicier angehört, sei vielmehr von untergeordneter Herkunft (aus dem Municipium Lanuvium) gewesen. Aber als unverdrossener Soldat und durch eifrige Dienste habe er unter Augustus das Consulat erlangt, darauf nach Eroberung der Burgen der Homonadenser in Cilicien die Auszeichnung eines Triumphes, auch sei er dem Gajus Cäsar, da dieser über Armenien gesetzt war, als Rector beigegeben worden und habe sich auch dem damals in Rhodus lebenden Tiberius ehrerbietig erwiesen. Das eben brachte Tiberius vor, rühmte seine Aufmerksamkeit gegen ihn und stellte dem gegenüber Anklagen gegen M. Lollius, den er beschuldigte, den Gajus Cäsar zur falschen Haltung und Zwietracht verleitet zu haben. Ein Stück aus dieser kurzen Lebensgeschichte, nämlich der erfolgreiche Krieg gegen die Homonadenser, ist ebenso von Strabo XII, 6, 5 berichtet. 2) Einer andern Kriegsthat gedenkt Florus, II, 31. Nachdem er erzählt, daß Augustus die Musulamer und Gätuler, die an den Syrten wohnten, durch ein Heer unter Cossus bewältigt, fügt er hinzu, daß der Kaiser ebenso die Marmariden und Garamanten durch Quirinius unterwerfen ließ. 3) Eine zweifelhafte Quelle für das Leben des Quirinius endlich bietet noch die sogenannte Tiburtinische Inschrift, d. h. das Bruchstück der Inschrift auf einem Grabstein, der im J. 1764 bei Tibur gefunden wurde und im vaticanischen Museum aufbewahrt ist. So viel die Schrift noch lesen läßt, hat der Mann, welchem sie gewidmet ist, ein Volk unterworfen, wobei auch in einer nicht näher zu erkennenden Weise ein König zur Sprache kam; der Sieg hat Veranlassung gegeben zu einem doppelten Dankfest und ihm die Ehren des Triumphes eingetragen. Derselbe hatte als Proconsul die Provinz Asia unter sich, ferner, und zwar zweimal, die kaiserliche Provinz Syrien und Phönizien. Alles dies fällt in die Lebenszeit des Augustus, welcher aber vor der Errichtung dieses Denksteins gestorben war. Nach dem Vorgang von Sanclemente beziehen heute die meisten Sachkenner, Henzen, Bergmann, Nipperdey, Th. Mommsen, die Inschrift auf Quirinius und schreiben demselben somit eine doppelte Statthalterschaft von Syrien zu: er hätte dieses Amt, bevor er es im J. 759 zum zweiten mal antrat, schon früher, und zwar in den J. 751—752, wo die Reihe der uns in jener Zeit bekannten Statt=

halter der Provinz eine Lücke zeigt, bekleidet. Eine weitere Bestätigung dieser Annahme gibt dann der von Tacitus und Strabo berichtete Feldzug gegen die Homonadenser, indem sich wahrscheinlich machen läßt, daß Quirinius denselben als Statthalter von Syrien geführt habe. Der Beziehung der Inschrift auf Quirinius wird zwar noch widersprochen; Zumpt bezieht sie auf Sentius Saturninus, den einzigen, auf welchen sie neben Quirinius noch möglicherweise bezogen werden kann. Da aber auch Zumpt auf anderm Wege (indem er den Quirinius den Feldzug gegen die Homonadenser als Statthalter Syriens führen und ihn in diesem Amt dem Gajus Cäsar als Rector beigegeben sein läßt) zu dem Ergebniß der doppelten syr. Statthalterschaft des Quirinius gelangt, so können wir die Gründe für beide Ansichten in Betreff der Inschrift hier beiseitelassen. Sie finden sich ausgeführt, wie auch die ältere Literatur verzeichnet, bei Mommsen, Res gestae divi Augusti (Berlin 1865); bei Zumpt, a. a. O.; wozu man auch von der andern Seite die oben angeführte Schrift von Wieseler beiziehen kann. Daß Quirinius außer dem J. 759 auch schon vorher einmal, in den J. 751—752, Statthalter von Syrien war, darf nach dem jetzigen Stand der Forschung zwar, sofern die Annahme auf mehrfach verwickelten Schlüssen beruht, nicht als gewiß, aber doch als wahrscheinlich bezeichnet werden. Und es fragt sich nun, was sich daraus für die Nachricht des Lukasevangeliums ergibt.

Die Sachlage in Ansehung der letztern wird durch diese Ergebnisse der Forschung über des Quirinius Leben nicht verändert. Fürs erste ist mit einer frühern Statthalterschaft des Quirinius in Syrien noch entfernt nicht bewiesen, auf was es hier entscheidend ankommt, nämlich daß unter derselben eine Schatzung so, wie sie dort beschrieben ist, stattgefunden habe. Fürs zweite aber trifft auch dann das Ergebniß nicht mit der Zeitbestimmung des Lukasevangeliums überein. Bei dieser kommt alles darauf an, daß Quirinius noch in den Tagen des Herodes Statthalter von Syrien gewesen sein soll. Denn daß die Geburt Christi noch vor den Tod des Herodes fällt, das ist die gemeinsame Voraussetzung der synoptischen Ueberlieferung und die eigentliche Grundlage ihrer chronologischen Anschauung, woran auch das Lukasevangelium festhält. Nun kann eine frühere Statthalterschaft des Quirinius, wie man sie auf Grund, sei es der Nachrichten des Tacitus, sei es der Tiburtinischen Inschrift, muthmaßt, doch unter allen Umständen nur in einer Zeit angenommen werden, in welcher nicht nachweislich ein anderer Statthalter von Syrien war, wo vielmehr in der Succession der bekannten Statthalter eine Lücke ist. Herodes starb im Frühling des J. 750, zu dieser Zeit war Statthalter P. Quinctilius Varus seit dem J. 748, welchem seinerseits C. Sentius Saturninus voranging. Die Zeitangabe des Lukas bleibt also unter allen Umständen eine irrige, und es entsteht schon daraus von selbst auch ein ungünstiges Vorurtheil gegen die Angabe über die Schatzung. Denn wenn sich der Verfasser einmal darin getäuscht hat, daß er den Quirinius in dieser Zeit nach Syrien setzte, so wird stets das Wahrscheinlichste sein, daß er in demselben Irrthum auch die Schatzung in diese Zeit verlegt habe. Vielleicht der erste, der diesen Irrthum zu berichtigen meinte, ist Tertullian, der (Adv. Marc., IV, 19) zwar die Schatzung nach Lukas geschehen läßt, an die Stelle des Quirinius dabei aber den Sentius Saturninus setzt. Daß er übrigens in allen seinen Angaben über die Schatzung ganz von Lukas abhängig ist, zeigt sich schon daran, daß er diese angebliche Schatzung unter Saturninus von der bekannten spätern des Quirinius nicht zu unterscheiden weiß, und ist für jeden Kundigen so gut außer Zweifel, wie daß so manche andere röm. Nachrichten dieses Kirchenvaters über Dinge der neutest. Geschichte zwar wol seine Bekanntschaft mit röm. Formen zeigen, aber keineswegs eigene oder gute Quellen verrathen. Es ist daher keine glückliche Anwendung jenes harmonistischen Versuchs des Tertullian, wenn jetzt noch Zumpt (a. a. O., S. 196, 216 fg.) daraus eine Quellennachricht macht und auf derselben die Annahme einer Schatzung aufbaut, welche unter Saturnin eingeleitet und unter der ersten syr. Statthalterschaft des Quirinius vollendet worden sei. Für apologetische Zwecke läßt sich zudem hiermit gar nichts gewinnen, denn das Evangelium sagt eben bestimmt, daß die Schatzungsaufnahme des Joseph und die Geburt Jesu zu Lebzeiten des Herodes und unter der Statthalterschaft des Quirinius geschehen sei, sodaß auch diese künstliche Hypothese, abgesehen von allen andern Schwierigkeiten, die die Schatzung selbst betreffen, die Wahrscheinlichkeit nicht vermindert, daß Lukas sich in seiner ganzen Angabe getäuscht habe.

Wie der Evangelist zu diesem Irrthum kommen konnte, läßt sich mit Hülfe der

Lebensnachrichten über Quirinius vielleicht noch näher vermuthen, worauf Mommsen (a. a. O., S. 125) aufmerksam gemacht hat. Ist nämlich die Annahme der frühern Statthalterschaft des Quirinius begründet, so haben wir nicht mehr nöthig anzunehmen, daß Lukas eben nur, weil er die Geburt Jesu in Bethlehem durch einen Census erklären wollte, auch den Quirinius als den mit dem bekannten Census stets zusammen genannten Beamten in diese Zeit versetzt habe. Es ist vielmehr möglich, daß er gerade von jener frühern Statthalterschaft des Quirinius, mit welcher andere hervorragende Thaten verbunden waren, wußte und deshalb auch die Schatzung ohne Bedenken in diese Amtsverwaltung des Quirinius verlegte. Mit dieser Zeitbestimmung für die Geburt Jesu trifft dann auch die Zeitbestimmung des Moments, wonach er ungefähr 30 Jahre alt war, durch das 15. Jahr des Tiberius oder das J. 781 zusammen, und der Irrthum in Betreff des Lebens des Herodes zur Zeit der Geburt ist bei der Nähe der Zeiten für einen Fernerstehenden leicht erklärlich, obwol er immerhin die Benutzung authentischer Nachrichten und überhaupt genaue Kunde ausschließt. Man könnte sogar versucht sein zu der Annahme, daß Lukas an zwei Schatzungen, je unter der Statthalterschaft des Quirinius, geglaubt, und in diesem Sinn die hier berichtete als die erste von beiden bezeichnet habe. Nach dem Wortlaut in Luk. 2, 2 aber sowie nach der Anführung der Schatzung schlechtweg in Apg. 5, 37 ist dieselbe ohne solche Beziehung einfach als die erste Schatzung, welche das Land von röm. Seite aus traf, bezeichnet. Daß uns bei dem Verfasser des dritten Evangeliums ein derartiger historischer Irrthum begegnet, darüber wird sich niemand wundern, der die mehrfachen ähnlichen Verstöße desselben, wie Apg. 5 z. B. u. a. m., ebenso wie die verzweifelten Versuche ihrer exegetischen Rechtfertigung, kennt.

Von zweierlei haben wir in Vorstehendem ganz abgesehen, nämlich von weitern aber verwerflichen oder werthlosen Nachrichten über Quirinius und seine Schatzung bei Christi Geburt und von solchen Hypothesen über die Nachricht des Evangeliums, welche aus guten Gründen keinen weitern Eingang gefunden haben. Zu den erstern gehört eine gefälschte Inschrift, über welche zu vergleichen: Henzen bei Orelli, Inscriptionum latinarum collectio (Zürich 1828—56), III, 58; Zumpt, Commentationum epigraphicarum ad antiquitates romanas pertinentium (Berlin 1850—54), II, 106, und andererseits die Nachrichten der Kirchenväter, vorzüglich des ältesten, der hier in Betracht kommt, des Justinus Martyr (Apolog., I, 34; Dialog. c. Tryph., Kap. 78), der ohne allen Zweifel mit seiner Nachricht ganz vom Lukasevangelium abhängig ist und sich zwar zuversichtlich auf die röm. Schatzungsacten beruft, aber dabei so wenig Kenntniß zeigt, daß er den Quirinius zum ersten röm. Procurator in Judäa macht, welches Amt bekanntlich damals nicht existirte und nicht existiren konnte. Was das andere betrifft, so hat nach dem Vorgang ähnlicher Versuche von Noris u. a. Gerlach („Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa" [Berlin 1865]) den Versuch gemacht, die Angabe des Lukas dadurch zu retten, daß gleichzeitig Varus ordentlicher Statthalter von Syrien, Quirinius aber ebenfalls Statthalter in außerordentlichem Auftrag gewesen sei; die fleißige Schrift hatte aber zu viele auffallende Fehler, um weiter beachtet zu werden. Mit ganz andern Mitteln ausgerüstet suchte Aberle („Theologische Quartalschrift", Jahrg. 1865) zu zeigen, daß Quirinius im J. 759 nach Josephus nicht Statthalter, sondern außerordentlicher Commissar, dagegen vor Herodes' Tod, als Rector des Gajus Cäsar, ernannter Statthalter, aber von der Provinz abwesend, welche daher Varus noch verwaltete, gewesen sei. Aber auch diese Auskunft hat nicht den Beifall der Fachgelehrten erhalten (vgl. Zumpt, „Das Geburtsjahr Christi", S. 21). Weizsäcker.

R.

Raama (Ra'ma, 1 Chron. 1, 9 mit Aleph am Ende geschrieben) ist 1 Mos. 10, 7 ein kuschitischer Stamm, der in sich Sabäer und Dedaniten begreift und Ez. 27, 22 Wohlgerüche, Gold und Edelsteine an die Tyrier verhandelte. Die LXX setzen dafür Rhegma

(in Ez. Ramma), was nach Ptolemäus, VI, 7, 14, und Stephanus von Byzanz eine Handelsstadt am arab. Ufer des Persischen Meeres war. Diese Erklärung ist vollkommen passend und mehr empfohlen als die durch Rima in Yemen, drei Tagereisen südlich von Sanʿa, welche von Niebuhr („Beschreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 148, 293) vorgetragen ist. Das Regma (Regama) des Ptolemäus lag ein wenig südwestlich vom heutigen Cap Mussendom. Diese herkömmliche Ansicht ist von Wetzstein (Delitzsch, „Biblischer Commentar über den Propheten Jesaia" [1. Ausg., Leipzig 1866]) verlassen, der Dedan und Saba im nordöstlichen Afrika innerhalb der alten Troglodylica ansetzt, was dann auch die Ansetzung von Raama in dieser Gegend zur Folge haben würde. Merx.

Raamses, s. Ramses.

Rabba, eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 60), bisjetzt noch unbekannt, es müßte denn das Rebbo der Kirchenväter, ostwärts von Eleutheropolis, das heutige Ribba sein (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 698). Doch liegt dieses zu weit südlich entfernt von dem als benachbart genannten Kirjath-Jearim (s. d.). Kneucker.

Rabbath-Ammon, vollständig: Rabba der Kinder Ammons (2 Sam. 12, 26; 17, 27), auch blos: Rabba, d. i. „die Große, die Hauptstadt" (Jos. 13, 25; 2 Sam. 12, 27). So hieß die Hauptstadt der Ammoniter, sie lag jenseit des Jordan, nördlich von Hesbon (s. d.), 6 Stunden (süd-) östlich von es-Szalt (s. Ramoth und Mizpa), auf beiden Seiten des kleinen fischreichen Flüßchens Nahr Ammân, welches seine Quelle in einem Teich, etwa 100 Schritt vom Südwestende der Stadt, hat und in der Richtung von West nach Ost ein von zwei mäßig hohen, nackten Hügelreihen in Nord und Süd begrenztes, nicht über 200 Schritte breites Thal durchfließt, in dessen oberm Theil sich die Stadt in derselben Richtung mehr in die Länge als in die Breite (von Süd nach Nord) ausdehnte (s. Jabbok). Hier wurde des emoritischen Riesenkönigs Og (s. d.) Sarkophag gezeigt. Die Stadt zerfiel in eine Unterstadt, genannt „Wasserstadt" (2 Sam. 12, 27), im Thal an beiden Ufern des Flusses gelegen, und in eine Oberstadt oder Festung (Akropolis), auf der nördlichen Berghöhe gelegen, und wurde infolge einer den israelitischen Gesandten angethanen Beschimpfung durch Joab belagert und von David erobert (2 Sam. 11, 1; 12, 26 fg.; 1 Chron. 20, 1), blieb aber nicht auf die Länge in der Gewalt der Israeliten, sondern erscheint zu Jeremia's und Ezechiel's Zeit wieder als ammonitisch (Jer. 49, 1 fg.; Ez. 25, 4. 5). Ptolemäus II. Philadelphus von Aegypten, der prachtliebende Städteerbauer, wird auch als „Erbauer", d. h. Erneuerer, dieser Stadt erwähnt und legte ihr den Namen Philadelphia bei, unter welchem sie seitdem bei griechischen und röm. Schriftstellern sowie auf röm. Münzen öfters erwähnt wird (Josephus, „Alterthümer", XX, 1, 1; „Jüdischer Krieg", I, 6, 3; 19, 5; II, 18, 1; Plinius, V, 18, 16; Eusebius, Onomasticon und Hieronymus zu Ez., Kap. 25). Doch scheint sie bei den Eingeborenen ihren alten Namen behalten zu haben, wenigstens heißt sie noch bei Abulfeda (Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 91) ʿAmmân, und auch die Griechen kennen den einheimischen Namen Rabbatamana (Polybius, V, 71, 4 fg.; Stephanus Byzantinus u. d. W.). Sie wurde entweder als die östlichste Grenzstadt Peräas zur röm. Dekapolis oder zu Cölesyrien (Ptolemäus, V, 15, 23) oder allgemein zu Arabien gerechnet (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 3, 3) und war nach dem Zeugniß Strabo's (XVI, 760, 763) von „Mischlingen", d. h. Leuten syrischer, ägyptischer und arab. Abkunft, bewohnt, die öfters mit den umwohnenden Juden in Streit geriethen. Seit ihrer Erneuerung durch Philadelphus war die Stadt sehr bedeutend und äußerst stark befestigt, was besonders von der Akropolis gilt, deren noch vorhandene Mauern zum Theil uralt und ohne Mörtel, zum Theil römischen und byzantinischen Ursprungs sind. Antiochus III. der Große konnte dieselbe blos durch Verrath in seine Gewalt bekommen (vgl. Polybius, V, 71, 4 fg., und Ammianus Marcellinus, XIV, 13). Ueber die weitere Geschichte der Stadt s. Ammoniter und vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, II, 1154 fg.

Erst Seetzen („Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 396 fg.) und Burckhardt („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 612 fg.) haben die bedeutenden Ruinen der alten, jetzt völlig unbewohnten Ammoniterstadt wieder aufgefunden und beschrieben (vgl. auch Ritter, a. a. O., II, II, 1145 fg.). Von den Stadtmauern sind noch Spuren vorhanden, welche darauf schließen lassen, daß der Umfang der Stadt bedeutend war. Ueber den kleinen Fluß führt eine hochgewölbte Brücke von drei

Bogen; die Ufer desselben und sein Bett sind gepflastert; sein Wasservorrath, der in dem wasserarmen Belka die Lage der Stadt unstreitig an dieser Stelle bedingt hat, zieht noch heute von allen Seiten die Beduinen mit ihren Heerden herbei. Unter den Trümmern zeichnen sich besonders aus die Ruinen eines großen Theaters an der Südseite des Flusses, ziemlich in der Mitte der Stadt, mehrere Tempel, eine Episkopalkirche, Reste einer Römerstraße. Die Ebene zwischen dem Fluß und den nördlichen Hügeln ist mit Trümmern von Privatgebäuden bedeckt. Den höchsten Gipfel der nördlichen Bergwand an der Nordwestseite krönt die Ruine der Akropolis, ein Gebäude von großem Umfang in länglichem Viereck; sie erscheint als ein die ganze Stadt dominirendes und schützendes Castell, Kulaat Ammân genannt, dessen Castellberg ganz isolirt und von Süd nach Nord lang gestreckt sich zwischen zwei Einsenkungen erhebt, von denen die an der Westseite die tiefste ist und von einem Wadi Akhma durchzogen wird, der nordsüdwärts zum Ursprung des Wadi Ammân, nach dessen Quellteich zu, sich absenkt. Aus der östlichen Einsenkung erhebt sich die nördliche, allgemeinere Bergwand sehr bald wieder, begleitet von da ohne Unterbrechung die ganze Nordseite der Stadt südostwärts hin und ist überall, wie die ihr gegenüberliegende südliche Bergreihe, mit Grotten und Grabgewölben an ihren Abhängen gefüllt. An der Nordseite des Castells ist ein Graben in den Fels gehauen zur bessern Vertheidigung dieser Seite der Akropolis, die weniger steil abstürzt als die andern. Außerdem ist das Castell durch eine große und dicke Mauer umzogen, welche ohne Zweifel noch aus der alttest. Zeit der Könige Ammons (s. Hanun) stammt. Südlich von diesem quadratischen Festungsbau gelangt man auf einer der Vorhöhen noch zu der Ruinenspur eines großen Tempels, bei welchem mehrere zerbrochene Säulen umherliegen, die größten unter allen, welche Burckhardt in Ammân sah: sollte dieser Tempel auf der Höhe etwa dem ammonitischen Götzen Milkom (s. Saturn) geweiht gewesen sein? Zu den Gräbergrotten und Gewölben an der Südseite der Stadt und ihrer steilen Gebirgswand führen sehr ornamentirte Portale, und Sarkophage liegen zerstreut umher. Hier war ohne Zweifel die Nekropolis der alten Prachtstadt angelegt, die jetzt nur Zertrümmerung und Verödung zeigt, sodaß die Drohung Ezechiel's (Kap. 25) nunmehr, wenn auch nicht schon durch Nebukadnezar, buchstäblich erfüllt ist. Der einst fruchtbare Boden mit Weincultur ist längst zur völligen Einöde geworden.

Burckhardt hat seiner Beschreibung von Rabbath-Ammon einen Plan der Stadt beigefügt, und de Laborde (Voyage en Orient [Paris 1837—64], Heft 28) gibt 1) vue d'un tombeau antique à Ammon und 2) vue générale du théâtre. Vgl. noch Herzog's „Real-Encyklopädie“, XII, 469 fg.; Irby und Mangels, Travels in the holy Land (London 1845), S. 146. Kneucker.

Rabbath-Moab, d. h. „die Große, die Hauptstadt Moabs“, zu unterscheiden von Rabbath-Ammon (s. d.), aber auch verschieden von Ar = Ar-Moab (4 Mos. 21, 28; Jes. 15, 1) = Ir-Moab (4 Mos. 22, 36) = Areopolis (Hieronymus zu Jes. 15, 1), einer andern moabitischen Stadt, die gleichfalls Rabba hieß (s. Ar und vgl. Hitzig zu Jes. 15, 1). Südlich vom Wadi el-Môdscheb (s. Arnon) und sechs oder acht englische Meilen nordnordwestlich von Kerak (s. Kir) liegen auf einem die Ebene beherrschenden Hügel die jetzt unbedeutenden Ruinen Namens Rabba (Mâb), von etwa einer halben Stunde im Umfang, mit den Ueberresten eines Tempels und mehrerer korinthischen Säulen, mit zwei Wasserbehältern nebst mehrern Cisternen. Dies ist die Ortslage des alten Rabbath-Moab, später bei den Griechen, infolge einer Verwechselung mit Ar-Moab, Areopolis genannt, ein Bischofssitz in Palästina tertia, welcher nach Zerstörung von Petra die Metropolitanstadt dieser Gegend wurde. (Vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien“, deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24), II, 640; Robinson, „Palästina“ [Halle 1841—42], III, I, 123 fg.; II, 756, 764 fg.) Kneucker.

Rabbi kommt im N. T. mehrmals (Matth. 26, 25. 49; Mark. 9, 5; 11, 21; Joh. 1, 39; 4, 31 u. a.) vor als Anrede an Jesus (und auch an Johannes den Täufer, Joh. 3, 26) von seiten der Jünger, und wir sehen aus Matth. 23, 7, daß in dieser Anrede eine besondere Auszeichnung lag, auf welche eitle Ruhmsucht hohen Werth legen mochte.

Das Wort bedeutet eigentlich: mein Großer. Gemeint ist dabei nicht nur Größe an Jahren, sodaß es einfach so viel wäre wie mein Alter, sondern vor allem geistige Größe und Ueberlegenheit. In letzterm Sinn war es die übliche Anrede des Schülers

an seinen Lehrer oder Meister (vgl. z. B. Targum zu 2 Kön. 2, 12; Ps. 55, 14). Im Lukasevangelium, wo diese jüd. Anrede vermieden wird, finden wir daher statt ihrer das griech. διδάσκαλε. Als Nebenform kommt in den Evangelien (Mark. 10, 51 und Joh. 20, 16) noch vor Rabbuni oder nach einigen Handschriften und alten Uebersetzungen Rabboni, letzteres identisch mit dem im Chaldäischen üblichern Ribboni, wie man neben Rabbi auch Ribbi sagte, nur ist umgekehrt dort die Form Ribboni die ursprünglichere (die verlängerte Bildung ribbon hat eigentlich abstracte Bedeutung „Herrschaft", geht aber von dieser in die persönliche über, wie šilṭon u. ähnl.).

Mit der Zeit, etwa vom 2. Jahrh. an, wurde sodann Rabbi stehender Titel, der dem Eigennamen jedes Gesetzgelehrten und Lehrer vorgesetzt wurde. Gewichtiger noch war der Titel Rabban, den zuerst Simeon, der Sohn Hillel's, und nach ihm nur noch sechs andere Nachkommen Hillel's führten. (Eine entfernte Analogie bietet das französische Seigneur und Monsieur). Der Rabbantitel ist übrigens der ältere. Erst nachdem dieser in Gebrauch gekommen war, machte man auch Rabbi zu einem Titel und war mit letzterm sehr freigebig. Es kam sehr bald dahin, daß jeder Gesetzeslehrer Rabbi oder Ribbi (in Babylonien Rab oder Mar) genannt wurde; so ist es bis heute geblieben, und unsere abendländischen Sprachen haben daraus dann Rabbine, Rabbiner (rabbin, rabbino u. s. w.) gemacht. Vgl. besonders Buxtorf, De abbreviaturis hebraicis (Basel 1640), S. 172 fg., und Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum u. d. W. Rab und Rabban. Steiner.

Rabbith, eine Stadt im Stammgebiet von Issaschar (Jos. 19, 20), deren Lage Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], III, 388) nordöstlich vom Gebirge Gilboa vermuthet, entsprechend der Lage von Arubbôneh. Knobel hält auch die Aussprache Rabbon für wahrscheinlich. Näheres über die Stadt ist nicht bekannt. Schenkel.

Rabe. Unter den unreinen Vögeln, deren Fleisch zu genießen verboten war, nennt das Gesetz auch den Raben (ʿoréb) sammt seiner Sippe (d. h. den Krähen und Dohlen), die in Palästina durch acht Arten vertreten ist (3 Mos. 11, 15; 5 Mos. 14, 14). Man findet das Rabengeschlecht im ganzen Land zahlreich verbreitet, in der Umgebung Jerusalems wie an den Ufern des Todten Meeres. Am liebsten nistet es in Felsschluchten, weshalb der Spruchdichter redet von „Raben im Thale", die Vögel zugleich mit ihrem landschaftlichen Rahmen benennend (Spr. 30, 17). Gleich den Geiern sind die Raben gierige Aasfresser. Dabei hat man auch in neuerer Zeit häufig beobachtet, wie sie zuerst auf die Augen des gefallenen Thieres losstürzen. Solches werden sie nach Spr. 30, 17 thun dem rohen Sohn, d. h. er wird unbegraben liegen bleiben, eine Beute der wilden Thiere (Spr. 30, 17). Räthelhaft kann es erscheinen, wie die jungen Raben in öden Gegenden (Jes. 34, 11) ihre Nahrung finden (Hiob 38, 41; Ps. 147, 9; Luk. 12, 34); aber von weiter Ferne wittern sie die Speise und fliegen scharenweise auf entlegene Aasfelder. An diese Eigenthümlichkeit der Raben knüpft die Legende an, daß sie den Elia am Bach Chrith gespeist haben sollen (1 Kön. 17, 3). Rastlos hin- und herspähend war der Rabe nach dem sinnigen Erzähler am besten geeignet, als Kundschafter von Noah aus der Arche gesandt zu werden (1 Mos. 8, 7). Der Dichter preist des Raben glänzend schwarzes Gefieder (HL. 5, 11). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 198 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 439 fg. Furrer.

Rabsake, Hofbeamter des assyr. Königs Sanherib, begleitete mit Rabsaris den von Lachis aus mit einer starken Heeresabtheilung nach Jerusalem gesandten assyr. Feldherrn Tartan und führte in übermüthig herausforderndem Ton die Verhandlungen mit den Beamten Hiskia's, letztern und dem judäischen Volk, das auf der Stadtmauer zuhörte, bedeutend, daß Juda gegen den assyr. Großkönig nichts auszurichten vermöge und die Hauptstadt am besten thue, sich zu ergeben (2 Kön. 18, 17 fg. und Jes. 36, 2 fg.). Der Name Rabsake ist übrigens nicht Eigenname, sondern Amtsname = Obermundschenk, wie Rabsaris = Obereunuch (s. Hiskia und Sanherib). Steiner.

Racha oder **Raka,** ein aramäisches Wort, welches Matth. 5, 22 als Aeußerung liebloser Gesinnung offenbar einen Schimpf bezeichnet, der einen Mangel aller Achtung der Menschenwürde in sich schließt und insofern vor Gott ebenso strafbar ist wie vor Menschen ein Vergehen, welches von dem hohen Rath untersucht wurde (s. Synedrium). Gewöhnlich wird das Wort von dem aramäischen reḳa abgeleitet und durch „leerer Kopf,

Dummkopf" (= hebräisch: rek môah, „gehirnlos"), „eitler, gehaltloser Mensch" (vgl. Jak. 2, 20) erklärt. Ewald dagegen („Die drei ersten Evangelien" [Göttingen 1850], S. 214; vgl. „Jahrbücher der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], VIII, 192), an das aramäische rĕka;a denkend, erklärt „Lump!" und faßt den Sinn des Verses in folgende Gedankenverbindung zusammen: Schon wer blos auf den Mitmenschen zürnt (die böse Gesinnung), soll im Gottesreich dem Gericht verfallen und darf es nicht ungestraft thun; wer ihn Raka schilt (das böse, sittlich-beschimpfende Wort), soll dazu auch dem menschlichen Gericht verfallen, das ihn dafür strafen kann; wer ihn gar gottlos („Thor"; vgl. Jes. 32, 6; Ps. 14, 1) schilt (das böse, religiös-beschimpfende, verfluchende Wort), soll der Hölle verfallen. Jedenfalls soll Raka einen Schimpf bezeichnen, welcher dem Nächsten den (sittlichen) Geist, überhaupt die allgemeine Menschenwürde abspricht, und Narr oder Thor einen Schimpf, der ihm den religiösen Geist, die göttliche Würde abspricht. Kneucker.

Rachal oder **Rakal**, 1 Sam. 30, 29 als eine Stadt im Stammgebiet Juda erwähnt, ist verdorbene Lesart für „Karmel" (s. d. und vgl. Thenius zu der Stelle). Kneucker.

Rache (rächen), im Hebräischen gewöhnlich durch ein Wort, welches ursprünglich schnauben, aufgebracht sein, seltener und nur, wo von der Blutrache die Rede ist, durch die Begriffe fordern und einlösen (des Getödteten Blut), im Griechischen durch Ausdrücke, deren Grundbedeutung Recht und Rechtsvollzug ist, gegeben, bedeutet die Vergeltung angethanen Unrechts behufs der persönlichen Genugthuung und wird nicht blos von Menschen, sondern vermöge der menschlich aufgefaßten Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit auch von Gott ausgesagt. Von der göttlichen Rache sehen wir hier ab (s. Gerechtigkeit [Gottes], Gericht [göttliches], Vergeltung, Zorn [Gottes]) und bemerken nur Folgendes: in dem Mosaismus ist die göttliche Rache ein Ausfluß seiner Heiligkeit, bei den Propheten gewöhnlich seiner Gerechtigkeit, bei beiden aber speciell seines die Auflehnung gegen seinen Willen niederwerfenden Zornes und wird, wo seine Würde in Betracht kommt, auf die Attribute Herr und König bezogen. Dabei ist wenigstens da, wo die volksthümliche Vorstellung nicht überschritten wird, ein persönlicher Affect Jahve's nicht ausgeschlossen, wie z. B. Jes. 7, 13; 47, 3; Ps. 18, 8 fg. zeigt. Die göttliche Rache ist aber die Reaction gegen die Beeinträchtigung seiner Majestät, seines Willens und speciell in Bezug auf Israel seines Bundesverhältnisses mit ihm. Nur im spätern Judenthum tritt die Vorstellung auf, als sei die göttliche Rache Selbstzweck, statt daß sie die Aufhebung des Bösen und die Herstellung der wahren, von Gott gewollten Menschheit anstrebt. Insofern ist für den ältern Hebraismus der Ausdruck Rache nicht ganz entsprechend und besser durch Vergeltung zu ersetzen.

Rache zu nehmen war bei den Hebräern wie bei allen alten Völkern herrschende Sitte, über die sich nur die ausgebildete hebr. Ethik hier und da erhob, ja sie bildete, an dem Mörder eines getödteten Verwandten vollzogen, sogar eine rechtliche Institution, den Mangel eines genügenden öffentlichen Strafverfahrens ersetzend und daher nach und nach durch communales und staatliches Gerichtsverfahren eingeschränkt, obwol nie ganz ausgerottet (s. Blutrache und Gericht [bei den Israeliten]). Die hebr. Volksgeschichte zeigt zahlreiche Beispiele der glühendsten Rachsucht (vgl. unter anderm 2 Sam. 2, 22 fg.; 3, 27: Ermordung Abner's durch Joab; 2 Sam. 14, 5 fg.: Forderung des Todes eines Brudermörders wider den Willen der Mutter; 1 Kön. 2, 5 fg.: Mordaufträge des sterbenden David), die hebr. Lyrik ist voll von Rachegedanken (Ps. 28, 4; 35, 4—8; 58, 7—11; 63, 10—12; 69, 23—29; 71, 13; 109, 6—20; 137, 7—9), wenn dieselben auch an dem Bewußtsein, unschuldig zu sein, ja hin und wieder auch, dem Feind ehedem Liebe erwiesen zu haben (Ps. 35, 11; 38, 21; 109, 4), ein verstärktes Motiv besitzen; sogar ein Prophet wie Jeremia hegt eine starke Rachbegierde in sich (Jer. 10, 25; 15, 15; 17, 18; 18, 20 fg.; 48, 10). Die spätere Zeit hat dies nicht gemildert, sondern den Zwiespalt im Innern und der Druck des Heidenthums hat die Lust an der Rache eher verstärkt, daher die nachexilische Literatur reich ist an Aussprüchen des Hasses und der Rache gegen innere und äußere Feinde (Neh. 4, 4 fg.; 13, 1—3; Esth. 8 fg.; Judith 9, 2 fg.; Weish. 4, 16; 5, 1 fg.; Sir. 35, 18 fg.; 36, 8 fg.; Hen. 62, 6—12; 98, 12). Auch der Grundsatz der Wiedervergeltung mit Gleichem im hebr. Recht (2 Mos. 21, 23—25; 3 Mos. 24, 19—21), welcher selbst auf Jahve übertragen wird (3 Mos. 26, 23 fg.; Spr. 3, 34; Ps. 18, 26 fg.), nährte diesen Geist.

Gleichwol liegt die Sache nicht so, als sei der persönliche Haß gegen den Uebelthäter das ausschließliche Motiv aller solcher Aeußerungen. Wie schon die Rechtsregel der Wiedervergeltung (jus talionis) nicht lediglich die Freude an der letztern, sondern auch ein unentwickeltes Rechtsgefühl, welches sich und dem verletzten Bundesverhältniß mit Jahve durch die Vergeltung von Gleichem mit Gleichem genug zu thun meint, zur Grundlage hat, daher ihre Ausübung als eine dem Richter von Gott übertragene Function erscheint (5 Mos. 1, 17; 19, 17), so wird auch die persönliche Rache unter religiöse Gesichtspunkte gefaßt und verliert so einen Theil ihres pathologischen Charakters. Der eigene Feind ist da, wo es sich um Heiden handelt, auch Gottes Feind (Ps. 139, 19—22), dem Dulder erscheint seine Sache als Gottes Sache (Ps. 35), in der Rache an den Heiden erweist sich Jahve als heilig (Ez. 20, 41; Sir. 36, 4), die Rache soll die Heiden lehren, daß Jahve allein Gott sei (Judith 9, 15; Sir. 36, 5), und die Vernichtung der Abtrünnigen soll den Zorn Gottes von Israel abwenden (1 Makk. 3, 5). Außerdem enthält aber schon das A. T. Elemente einer höhern sittlichen Anschauung. Wie die Blutrache gesetzlich geregelt wird (s. Blutrache), so wird auch das Recht der Rache überhaupt gemildert durch das Gebot, dem hülfsbedürftigen Volksgenossen, mit dem man entzweit ist, sein Gut retten zu helfen (vgl. 2 Mos. 23, 4 fg.; 5 Mos. 22, 1 fg.), welches Gebot dann anderwärts zum Verbot des geheimen Hasses und des Nachtragens gegen den Bruder (Volksgenossen) verallgemeinert wird (3 Mos. 19, 17 fg.); so wird ferner gefordert, den im Land wohnenden Fremden (Nichtisraeliten) nicht zu bedrücken, weil er sich in den Schutz Israels begeben hat, sondern ihm Liebe zu erweisen (2 Mos. 23, 9; 3 Mos. 19, 35; 5 Mos. 10, 19). Aus diesen Keimen einer edlern Sitte entwickelte sich dann die Ansicht, daß die Rache überhaupt unsittlich sei. So ermahnen die Sprüche (Kap. 25, 21 fg.), den darbenden Feind zu erquicken, um ihn durch den Schmerz der Beschämung zu überwinden, wollen das Gericht über den Feind Gott anheimgestellt wissen (Kap. 20, 22), kündigen dem, der über den Fall des Feindes frohlockt, an, daß der Zorn Jahve's sich von diesem ab und auf ihn richte (Kap. 24, 17 fg.), und verwerfen die Vergeltung von Gleichem mit Gleichem geradezu (Kap. 24, 29); so rühmt es Hiob (Kap. 31, 29 fg.) von sich, daß er sich über das Unglück seines Feindes nicht gefreut und sein Leben nicht mit einer Verwünschung gefordert habe; so ermahnt Jesus Sirach (Kap. 10, 6; 28, 1—7), dem Nächsten nicht wegen jedes Unrechts zu grollen und sich nicht zu rächen, da Gott sich an dem Rachsüchtigen wieder rächen und ihm auch seine Sünde behalten werde, vielmehr das Unrecht zu vergeben und so selbst Vergebung zu empfangen.

Gleichwol sind diese Aussprüche nicht danach angethan, ein durchschlagendes Princip darzustellen. Sie sind nicht allein vereinzelt und werden aufgewogen durch ebenso viele Aussprüche der Rachbegierde, sondern sie betreffen auch nur den bundestreuen Volksgenossen und den sich Israel (doch wol mit Aufgabe des Götzendienstes) anschließenden Fremden, und basiren also auf der nationalen, nicht aber auf einer rein ethischen Idee. Gegenüber dem nationalen Feind ist es daher der richtige Ausdruck für das alttest. Bewußtsein, wenn Jesus sagt: „Den Alten ist gesagt, du sollst deinen Bruder lieben und deinen Feind hassen" (Matth. 5, 43), wie er nicht minder richtig den gewöhnlichen jüd. Grundsatz gegenüber den Volksgenossen durch die mosaische Regel charakterisirt: Auge um Auge, Zahn um Zahn (Matth. 5, 38). Die Stufe, welche das hebr. Bewußtsein in dieser Beziehung erreicht hat, ist zu vergleichen mit der griech. Ethik. Die allgemeine Regel war auch bei den Griechen die Vergeltung von Gleichem mit Gleichem, und selbst Sokrates folgte nach Xenophon (Memor., II, 6, 35) noch derselben, indem er den Grundsatz aufstellte, die Tugend des Mannes bestehe darin, die Freunde in Erweisung von Gutem, die Feinde in Erweisung von Bösem zu übertreffen. Dagegen hat sein Schüler Plato (vgl. Crito, 469; Gorgias, 469; De republica, I, 334) die Maxime, daß schlechterdings kein Unrecht zu thun, auch keins zu vergelten sei, daß Unrecht thun schlimmer als Unrecht leiden, und daß es nicht die Sache eines gerechten Mannes sei, einem Menschen zu schaden, da derselbe dadurch an seiner menschlichen Tüchtigkeit verliere. Es ist wol kein Zweifel, daß Plato bei diesen Aussprüchen nur an das Verhalten der griech. Bürger zueinander (mit Ausschluß der Sklaven und der Nichtgriechen) gedacht hat, das Motiv des Edelmuths aber ist nicht die individuelle menschliche Liebe, sondern die politische Gerechtigkeit. Ueber diese Beschränkung gelangt allerdings der spätere Stoicismus gleich dem Buddhismus hinaus, aber bei jenem ist der Grundsatz der Feindesliebe

mehr der Ausdruck selbstgefälliger Tugend als sittlicher Selbstüberwindung, wie bei diesem mehr die Folge selbstloser Passivität als sittlicher Energie.

In durchschlagender, auf einem universellen ethischen Princip, dem ein großes Vorbild Nachdruck verleiht, beruhender Weise hat erst das Christenthum die Rache verworfen. Dieses Princip ist die Liebe (vgl. Matth. 5, 48), d. h. die der selbst erwünschten gleiche Förderung des Lebenszweckes anderer (Matth. 7, 12), welche, Gott zum Vorbild nehmend, sich auch den Feinden erweist (Matth. 5, 45). In zweifacher Weise hat Jesus diesen Grundsatz hinsichtlich der Rache exponirt. Erstlich bezüglich des Bruders, d. h. des Mitchristen (vgl. Matth. 5, 22 mit 18, 15; 23, 8). Hier stellt er die Forderung auf, der Gewaltthätigkeit nicht nach alttest. Grundsatz das gleiche Verhalten entgegenzusetzen, sondern sie durch Gleichmuth und Edelmuth zu überwinden (Matth. 5, 39—41), denn daß dies, nicht aber eine schwachmüthige Passivität gefordert wird, ergibt sich theils aus dem Charakterbild Jesu, welchem keineswegs eine stumpfe Ergebung, sondern die höchste sittliche, der kräftigen Abwehr fähige und den Zorn nur durch Liebe und Mitleiden dämpfende Energie eigen ist (vgl. unter anderm Mark. 7; Matth. 23; dazu die treffende Charakteristik des Markus, Kap. 3, 5: „Er sah sie umher an mit Zorn und war betrübt über ihr verstocktes Herz"), theils aus der Parallele Matth. 18, 15—17 (vgl. Röm. 12, 21). Die Möglichkeit der Ueberwindung wird aber hier vorausgesetzt und daher die strenge Behandlung des sich Verhärtenden, ja auch der vollkommene Bruch mit demselben, welcher ja nichts mit der Rache zu thun hat, sondern eine Forderung der sittlichen Ordnung ist, nicht ausgeschlossen (Matth. 18, 16 fg.). Die andere Aeußerung Jesu (Matth. 5, 43—48) betrifft den nationalen Feind der Jünger, da das von Jesu verworfene Gebot des Hasses der Feinde (V. 43) nur unter dieser Voraussetzung auf das A. T. zurückgeführt werden kann. Hier wird auf Grund der Forderung einer vollkommenen Liebe (s. d.), wie sie Gott hat, verlangt, daß sie nicht Haß mit Haß vergelten, sondern auch dem Heiden, der sie mit Unrecht verfolge, noch diejenige Liebe erweisen, welche Gott dem Bösen erweist (V. 45). Offenbar wird an dieser Stelle ein minderer Grad der Liebe gefordert als gegen den feindlichen Mitchristen (denn die begehrte Vollkommenheit in V. 48 bezieht sich auf den Umfang des Gegenstandes der Liebe: nicht blos die Volksgenossen, sondern auch die Feinde), weil in diesem Fall kein sittliches Band vorhanden ist, welches die Gegner eint; die Ueberwindung des Feindes ist nicht intendirt, weil wenigstens im allgemeinen kein Verständniß der christl. Handlungsweise vorausgesetzt werden kann, und nur die Rache, nicht aber die Beugung des Feindes unter das verletzte Recht durch moralischen oder physischen Zwang kann hier als widerchristlich betrachtet sein.

Die neutest. Schriftsteller bieten nichts specifisch Neues, sondern sie bringen den Grundsatz Jesu nur in anderer Form oder wenden ihn in concreter Weise an. Paulus wiederholt theils das Wort Jesu, die Verfolger zu segnen statt zu verfluchen (vgl. Röm. 12, 14; 1 Thess. 5, 15), theils ermahnt er, (den Nichtchristen) nicht Böses mit Bösem zu vergelten, nicht durch die Rache dem göttlichen Zorn über die Bösen vorzugreifen (mit falscher Anwendung von 5 Mos. 32, 35, wo nur überhaupt den Heiden die Rache Jahve's angekündigt wird) und dem Feind Gutes zu thun (mit Anführung von Spr. 25, 21 fg.), um dann seine Erörterung in dem den Grundsatz Jesu klar wiedergebenden Wort zusammenzufassen: Werde nicht überwunden (zur Rache) vom Bösen, sondern überwinde durch das Gute das Böse (indem du den Feind durch Edelmuth beschämst; Röm. 12, 17. 19—21), theils weist er zur Rüge der Eitelkeit der Korinther darauf hin, wie er und Apollos in den Augen der Welt ehrlos erschienen, weil sie sich nicht rächten, sondern dem Scheltenden Gutes wünschten, dem Verfolger stillhielten und dem Lästerer gute Worte gäben (vgl. 1 Kor. 4, 12 fg.), woran sich dann (1 Kor. 6, 7 fg.) die Ermahnung reiht, statt einander unrecht zu thun (durch Uebervortheilung in Vermögensangelegenheiten) und dann die Angelegenheiten an heidnische Richter statt wenigstens an ein Schiedsgericht aus der Gemeinde zu bringen, lieber das Unrecht zu leiden und so jene Rechtshändel ganz zu vermeiden, was offenbar im Sinn von Röm. 12, 21 aufzufassen ist. Auf das Vorbild Jesu weist besonders der erste Petrusbrief hin, indem er mit Anspielung auf das Wort des Jesaja (Kap. 54, 7) vom leidenden Knecht Jahve's die Sklaven ermahnt, die Härte ihres Herrn nicht mit Schelten und Drohen zu rächen, sondern die Vergeltung des angethanen Unrechts dem gerechten Gericht Gottes zu überlassen (1 Petr. 2, 23), wie er die Christen

insgesammt auffordert, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern in dem Bewußtsein, daß sie durch Christus dazu berufen sind, selbst Segen zu empfangen, auch ihrerseits zu segnen (1 Petr. 3, 9). Gleichwol ist nicht zu leugnen, daß auch das N. T. nicht ganz frei ist von Gedanken der Nachsucht. Als solche können zwar nicht die Hinweisungen auf das zukünftige göttliche Gericht gelten, wohl aber das Wohlgefallen daran, welches sich damit besonders in der Offenbarung Johannis (Kap. 14, 10. 20; 16, 6 fg.; 18, 6) verbindet. Es sind dies Reste des alttest. Bewußtseins, welche vor dem Geist Christi nicht bestehen. Wittichen.

Rab, s. Wagen.

Raëma, s. Raama.

Raemses, s. Ramses.

Rages heißt in der lateinischen Vulgata eine Stadt Mediens. Im Griechischen wird sie gewöhnlich Rhagai (Tob. 9, 2), aber auch Rhaga als Plural im gewöhnlichen Text (Tob. 1, 14; 4, 1. 20; 5, 5; 9, 2), als Singular von Stephanus Byzantinus (De urbibus, ed. Dindorf [Leipzig 1825], I, 361) genannt, dagegen ist Rhage (Tob. 6, 9) entweder ein anderer Ort, oder die Stelle ist verderbt. Es war eine sehr bedeutende Stadt des östlichen Medien, in der Provinz Rhagiana (Rhagae, Diodor, XIX, 44) gelegen und zehn Tagemärsche von Ekbatana, eine Tagereise von den kaspischen Pforten (Pylae Caspiae) entfernt (Arrian, De exp. Alex., III, 20, 2). Unzweifelhaft war sie sehr alt, wie pers. Sagen bestätigen, sodaß es nichts Auffälliges hat, wenn das Buch Tobi zu und nach den Zeiten des Königs Salmanassar von Assyrien dort Juden wohnen läßt. Nach 2 Kön. 17, 6; 18, 11 versetzte Salmanassar Israeliten in med. Städte (nach den LXX in med. Gebirge). In der spätern Zeit litt sie, vielleicht durch Erdbeben (vgl. Diodor, XIX, 44), so schwer, daß sie Seleucus Nikator wieder aufbauen mußte und ihr den Namen Europos gab. In der Partherzeit hieß sie Arsacia (Strabo, XI, 524; Arsace, Stephanus Byzantinus, a. a. O.) und war nach Athenäus, Deipnosophist., XII (ed. Casaubon. [Leyden 1657], I, 513) die Frühlingsresidenz der parthischen Könige. Die neuen Namen verdrängten übrigens den alten nicht gänzlich, vielmehr erscheint sie in der arab. Zeit wieder unter dem Namen Rai, und zwar als ansehnliche Stadt, bis sie im spätern Mittelalter gänzlich verfiel. Noch finden sich von ihr ungefähr fünf Meilen gegen Südosten von Teheran bedeutende Ruinen (vgl. Ker Porter, „Reisen in Georgien, Persien und Armenien". Deutsche Ausgabe [Weimar 1823], I, 430 fg.), die noch eine große Ausbeute erwarten lassen. Fritzsche.

Raguel. 1) Der Schwiegervater des Mose, der sonst Jethro (s. d.) genannt wird, führt 2 Mos. 2, 18; 4 Mos. 10, 29 den Namen Reguel, d. h. Freund Gottes, zu beiden Namen aber wird ausdrücklich die Bezeichnung Schwiegervater des Mose (hoten Moše 2 Mos. 4, 18; 4 Mos. 10, 29) hinzugesetzt, sodaß man nothwendig zu dem Schluß kommt, beide Namen eigneten derselben Person. Hierin aber glaubten viele eine Schwierigkeit zu finden, zu deren Beseitigung verschiedene Wege eingeschlagen worden sind. Die einen hielten Reguel für den Vater Jethro's und den Großvater der Zippora (s. d.), was indeß durch die Benennung „Töchter" und „ihr Vater", 2 Mos. 2, 16—18, ausgeschlossen ist. Daher nimmt Ewald („Geschichte Christus und seiner Zeit" [3. Ausg., Göttingen 1857], II, 38) an, es sei in V. 18 herzustellen: „Sie kamen zu Jethro, dem Sohne Reguel's". Ranke („Untersuchungen über den Pentateuch" [Erlangen 1834—40], II, 8) endlich will das Wort hoten nicht als Schwiegervater, sondern als Schwager verstehen, was sich darum als unwahrscheinlich erweist, weil Reguel 2 Mos. 2, 16 als Priester Midians genannt wird, der 2 Mos. 3, 1 Jethro ist (vgl. die LXX in diesen Stellen, die 2 Mos. 2, 16 Jethro zusetzen, wie denn auch der Syrer Jethro als Schwiegervater bezeichnet, sonst aber in den Handschriften variirt). Josephus („Alterthümer", II, 12, 1) betrachtet Raguel als Eigenname, Jethro oder Jithro als Beiname, wobei er statt der in den LXX gebrauchten Form Ἰοϑόρ die seltsame Form Ἰεϑέγλαιος bietet. Diese Auffassung nimmt Knobel („Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857]) an, und Ewald, a. a. O., läßt sie offen. Die nahe liegende Auskunft, daß die verschiedenen Namen verschiedenen Quellenschriften angehören, auf die Hartmann („Historisch kritische Forschungen über die fünf Bücher Mose's" [Rostock und Güstrow 1831], S. 223) gewiesen, ist von Schrader (de Wette-Schrader, „Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" [8. Ausg., Berlin 1869], S. 282, 284, 290) aufgenommen, der Jethro dem jüngern Elohisten

(annalistischen Erzähler) zuweist, Raguel aber für jahvistisch hält. Hiermit aber ist die rationelle Lösung der Frage gewonnen; Schwanken der Namen, die durch verschiedene Kanäle hindurch überliefert ist, ist ja nichts Seltenes (vgl. arab. Genealogien), und der Einwand, der Redactor würde ausgeglichen haben, nicht von großem Gewicht, wie jeder weiß, der die Pentateuchkritik studirt hat. Daß hier Quellenverschiedenheit vorliegt, ergibt sich deutlich aus 2 Mos. 18, 2—7, nach welcher Stelle Zippora nebst ihren beiden Söhnen Gerschom und Elieser bei ihrem Vater, sogar mit dem Scheidebrief ausgestattet ('ahar šilluhêha) zurückgeblieben war, im Vergleich mit 2 Mos. 4, 18, wo Mose allein nach Aegypten zurückkehrt, während er (jahvistisch) 2 Mos. 4, 20 Weib und Kind mitnimmt. So sind also Jethro und Raguel zwei Namen, die nach verschiedener Ueberlieferung denselben mit Mose verwandten Midianiterpriester bezeichnen, aus dessen Familie wir neben Zippora auch noch deren Bruder Hobab (Hobâb) kennen lernen, 4 Mos. 10, 29. Zum Geschlecht dieses Hobab wird Qajin gerechnet, von dem sich ein Glied Heber, der Kenite, absonderte und zu Israel ging, Richt. 4, 11. 21; vgl. Richt. 1, 16, wo er die Jael heirathete, die den Sisera ermordete (s. Keniter). Allein hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit.

Richt. 4, 11 wird Hobab der hoten (Schwiegervater) Mose's genannt, und ebenso läßt sich 4 Mos. 10, 29 so fassen, daß Hobab der Schwiegervater Mose's wird anstatt des Raguel. Dann erhalten wir zu Jethro und Raguel als dritten Namen Hobab. Dies führt abermals auf Schwanken in der Ueberlieferung, die wir jetzt nicht mehr herstellen können und aus der nur so viel mit Sicherheit erhellt, daß beim Wüstenzug der Israeliten die Midianiter mit ihrem Haupt eine wichtige helfende Rolle gespielt haben müssen, aus deren ehemals reicherer Darstellung in unsern Quellen nur weniges und dies nicht widerspruchsfrei aufbehalten ist.

2) Raguel, der Vater der Sara (s. d.). Merx.

Rahab (Raháb) hieß die Buhldirne, welche die zwei von Josua nach Jericho gesandten Kundschafter bei sich aufnahm. Durch List gelang es ihr, diese zwei Männer den Nachforschungen des Königs von Jericho zu entziehen und ungefährdet wieder aus der Stadt zu bringen, sodaß sie, nachdem sie drei Tage auf dem Gebirge gewartet hatten, vor Verfolgung sicher waren und den Jordan passiren konnten. Zum Dank dafür wurde sie sammt allen ihren Angehörigen, gegebenem Versprechen gemäß, bei der Einnahme Jerichos von dem über die Stadt verhängten Bann (s. d.) ausgenommen und fand unter dem Volk Israel eine neue Heimat (Jos. 2 und 6, 22 fg.).

Die Erzählung in dieser ihrer Einfachheit klingt glaubwürdig. Wir begreifen leicht, warum die Kundschafter gerade bei ihr einkehrten. Ihr Haus war an die Stadtmauer angebaut (Jos. 2, 15), und natürlich mußten jene Männer die Möglichkeit, plötzlich aus der feindlichen Stadt fliehen zu müssen, vor Augen haben. Wenn sie aber gerade das Haus einer öffentlichen Dirne betraten, so liegt der Grund darin, daß ein solches Haus ihnen ohne weiteres offen stand und die Einkehr von Fremden in dasselbe am wenigsten Aufsehen machen mußte. Es war also einfach berechnende Klugheit, die sie dahin führte. Der Rahab ihrerseits gereicht es zur Ehre, daß sie, selbst auf eigene Gefahr hin, das Gastrecht heilig hielt, und der wichtige Dienst, den sie damit den Israeliten geleistet hatte, verdiente eine angemessene Belohnung.

Die spätere Sage war vielfach geschäftig, diesem Vorfall höhere Bedeutung und wichtigere Folgen zu geben. Schon die Erzählung in Jos. 2 gibt hiervon ein Beispiel, wenn Rahab wie eine gläubige Israelitin den Namen Jahve's im Munde führt und den israelitischen Nationalgott als den höchsten, allein mächtigen anerkennt (Jos. 2, 9 fg.). So wurde mehr und mehr der Glaube als erstes und ausschließliches Motiv ihrer That angesehen (Hebr. 11, 31), und die jüngere jüdische sowol wie christl. Auslegung hat dann wol auch an der Bezeichnung Buhldirne, Hure Anstoß genommen und dem hebr. Wort zonâ eine andere Bedeutung wie Gastwirthin oder Heidin oder Kebsweib unterschieben wollen. Das alles sind sprachliche Gewaltthätigkeiten, die heutzutage mit Recht verpönt sind. Auch im N. T. wird ohne Bedenken der Ausdruck ἡ πόρνη gebraucht (Hebr. 11, 31 und Jak. 2, 25). Die Erwähnung der Rahab in der Genealogie Jesu (Matth. 1, 5) beruht auf der ganz grundlosen jüd. Ueberlieferung, daß Salma, der Sohn des jüd. Stammfürsten Nahasson (s. d. und vgl. 1 Chron. 2, 11 und Ruth 4, 21) dieselbe geheirathet habe. Nach andern soll sie sogar die Gemahlin Josua's gewesen sein. Steiner.

Rahab (Ráhab) erscheint im A. T. mehrmals als symbolischer Name für Aegypten (Ps. 87, 4; 89, 11), an welchen Stellen auch Luther das Wort als Eigenname beibehalten hat, ebenso Jes. 51, 9 und 30, 7, an letzterm Ort mit Anspielung auf die Bedeutung des Worts als Appellativum (Ungestüm, Toben). Es fragt sich, wie ist Rahab dazu gekommen, Emblem Aegyptens zu werden? Die Antwort geben uns zunächst einige Stellen des Buchs Hiob. Hiob 9, 13 sagt der Dichter, das allmächtige, unbezwingbare Walten Gottes schildernd: „unter ihm beugen sich Rahab's Helfer" (die Uebersetzung: „ungestüme Helfer", „stolze Herren" u. dgl. ist unrichtig) und Kap. 26, 12. 13 in ähnlichem Zusammenhang: „durch seine Kraft regt er das Meer auf, und durch seine Einsicht zerschellt er Rahab; durch seinen Hauch wird Heiterkeit der Himmel, seine Hand durchbohrt die flüchtige Schlange." Danach haben wir uns unter Rahab irgendein Ungeheuer zu denken, und zwar nach Hiob 26, 12 fg., vgl. Ps. 89, 10. 11, zunächst ein Seeungethüm, wie denn auch die LXX im Buch Hiob es mit κῆτος wiedergeben. Es liegt also die Vorstellung von einem Kampf Gottes mit wilden Naturmächten zu Grunde. Das Toben des Meeres wurde mit einem sich bäumenden Ungeheuer verglichen oder einem solchen zugeschrieben, und das Beschwichtigen des Meeres als ein Erlegen dieses Ungeheuers bezeichnet. Eine ähnliche Vorstellung erweckten gewisse Himmelserscheinungen, ganz besonders die Verfinsterung der Sonne oder des Mondes, die viele Völker des Alterthums, zumal im Orient, einem bösartigen Thier zuschrieben, das Sonne oder Mond verschlingen wolle, vom Gott des Lichts aber verscheucht, beziehentlich verwundet oder getödtet werde. Beide Vorstellungen wurden etwa auch in der Weise combinirt, daß man das Seeungeheuer als Sternbild an den Himmel versetzt dachte (vgl. den verwandten Mythus von Orion und Nimrod). Solche Naturmythen waren, wie die angeführten Stellen nebst Hiob 3, 8 zeigen, auch den Hebräern nicht fremd, und die Einheit und Allmacht Jahve's wurde ja dadurch in keiner Weise beeinträchtigt. Den Namen Rahab dürfen wir, wenn wir ihn weicher, Rahaw, aussprechen, geradezu mit dem in der ind. Mythologie vorkommenden Himmelsdrachen Râhu zusammenbringen; durch Umbildung dieses Worts in Rahab wurde für das Hebräische die Bedeutung Ungestüm, Toben gewonnen. Wenn nun ähnlich wie Rahab im Hebräischen auch Leviathan gebraucht wird (Hiob 3, 8), wenn letzteres sonst ein Wasserthier (besonders das Krokodil) bezeichnet und Ps. 74, 14 symbolisch für Aegypten (beziehentlich den ägypt. König) steht, wie an andern Stellen (Jes. 51, 9; 27, 1 und Ez. 29, 3) tannin, so ist ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Anwendungen von Rahab hergestellt. Rahab war für den Hebräer ebenso wol jener Himmelsdrache wie ein irdisches Wasserungethüm, und bei der Uebertragung des Worts auf Aegypten hatte man letzteres im Sinn. Ein solches aber zum Emblem Aegyptens zu machen, dazu bestimmte einmal das Vorkommen solcher schrecklichen Wasserthiere, wie z. B. des Krokodils in Aegypten, sodann das geschichtliche Ereigniß des Untergangs der ägypt. Heeresmacht im Schilfmeer (vgl. Ps. 74, 13. 14). Steiner.

Rahel war die jüngere Schwester der Lea (s. d.), Tochter Laban's, bei welchem Jakob durch siebenjährige Dienstarbeit den Heirathspreis (móhar) für die von ihm geliebte und als Gattin begehrte schöne Rahel abverdiente, um dann schließlich betrogen und statt mit der Rahel mit ihrer blödäugigen Schwester Lea zusammengeführt zu werden. Alsbald wurde ihm aber auch die Rahel als zweite Gattin zugestanden, nur mußte er noch weitere sieben Jahre um ihren legitimen Besitz bei Laban dienen. Lange war Rahel unfruchtbar geblieben, dann gebar sie, noch in Mesopotamien, den Joseph. Bei der Flucht Jakob's war sie mit behülflich, indem sie dem Vaterhaus die Teraphim (s. d.) entwendete und klug zu verstecken wußte, als Laban die Flüchtigen verfolgte und einholte (1 Mos. 29—31). In Kanaan angelangt, gebar sie auf dem Weg nach Ephrath dem Jakob einen zweiten Sohn, Benjamin, und starb unmittelbar darauf an den Folgen der schweren Geburt (1 Mos. 35, 16 fg.). Ueber das Grab der Rahel, welches nach einer unrichtigen Glosse in 1 Mos. 35, 19 und 48, 7 von der Tradition in die Nähe von Bethlehem verlegt wird, während wir 1 Sam. 10, 2 eine zuverlässigere geschichtliche Notiz darüber haben, s. Ephrath.

Der Name Rahel bedeutet Schaf (1 Mos. 31, 38; 32, 15). Auch im Deutschen ist Schaf als Familienname und Schäfchen als Zärtlichkeitswort im Gebrauch. Steiner.

Rakkath, eine feste Stadt Naphtalis (Jos. 19, 35), nach Ansicht der Rabbinen (Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 72, 130 fg.;

[Opera, II, 223]) auf der Stelle des nachmaligen Tiberias gelegen. Damit würde auch die Bedeutung des Namens „Ufer" stimmen; doch gründet sich diese Annahme eigentlich nur auf die Combination mit dem nebenan genannten Hammath (s. Hammon) und erscheint somit als bloße Conjectur, welche weder bewiesen, noch direct widerlegt werden kann (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, II, 516 fg.), s. Tiberias. Kneucker.

Rakkon, eine Grenzstadt Dans, in der Nähe des Mittelmeeres bei Joppe (s. d.) gelegen (Jos. 19, 46). Kneucker.

Rama. 1) Zwei Stunden nördlich von Jerusalem, rechts von der Straße nach Bethel thront auf einem kegelförmigen Hügel das Dörfchen er-Ram, das alte Rama Benjamins (Jos. 18, 25). Südlich gegenüber sieht man den Hügel Tell el-Ful, der einst die Wohnstätten von Gibea Saul's trug. Unweit gegen Nordosten liegt Geba am Rand der Schlucht Suweinit, von Rama aus wegen einer dazwischen liegenden Landschwellung nicht sichtbar. Bei dieser Lage Ramas bekommen wir von den Stellen: Richt. 4, 5; 19, 13; 1 Kön. 15, 17. 22; 2 Chron. 26, 1; Jes. 10, 29; Jer. 31, 15; 40, 1; Hos. 5, 8 ein anschauliches Bild. Der Ort war auch nach dem Exil wieder bewohnt (Esra 2, 26; Neh. 7, 30; 11, 33).

2) Mit diesem benjaminitischen Ort darf man nicht verwechseln Rama Samuel's, das mit Ramathaim Sophim (1 Sam. 1, 1. 19), dem spätern Ramathem, dem neutest. Arimathäa identisch ist. Hier lebte und starb Samuel (1 Sam. 7, 17; 15, 34; 16, 13; 19, 18. 22 fg.; 25, 1; 28, 3). Von diesem Rama stammte der Jesu befreundete Joseph (Matth. 27, 57; Luk. 23, 51; Joh. 19, 38). Ramathaim lag auf dem Gebirge Ephraim (1 Sam. 1, 1), und zwar nach 1 Makk. 11, 34 auf dem westlichen Theil dieses Gebirges, nahe beim Bezirk Lydda. Hieronymus bemerkt im Onomasticon (s. Armathem), der Ort liege in der thamnitischen Gegend bei Lydda (Diospolis). Alle diese Angaben passen auf Beit-Rima, einen hochgelegenen Ort nördlich von Thamnis und nordöstlich von Lydda. Wenn man von dem Stammland Benjamin her zu diesem Ort wandert, kommt man an Um-Saffah vorüber, welcher Name mit denselben Consonanten wie Suph und Sophim (1 Sam. 9, 5; 1, 1) geschrieben wird (vgl. van de Velde, Notes on the map of the Holy Land [Gotha 1865], S. 19 fg.; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 566 fg.; meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 215).

3) Auch in Naphtali gab es ein Rama (Jos. 19, 36) und eins im Stamm Asser (Jos. 19, 29). Jenes liegt an der Nordgrenze der gleichnamigen schönen Ebene von reichen Olivenhainen umgeben, dieses auf einem Hügel unweit südlich des in die tyrische Ebene ausmündenden Wadi Ajun (vgl. Thomson, The Land and the Book [London 1868], S. 288, 333; Robinson, „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 81 fg., 100 fg.). Furrer.

Ramath, 1) auch genannt Ramath Mizpe in Gilead, s. Mizpa. 2) Ramath-Negeb oder Ramoth-Negeb, d. i. „Höhe des Südlandes", bis zu dessen Brunnen die ursprünglich im tiefsten Süden Judas wohnenden Simeoniten ihre Gehöfte vorschoben (Jos. 19, 8; 1 Sam. 30, 27), ist wieder aufgefunden in Râmet el Chalîl (Khulîl), etwas nördlich von Hebron (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 358; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 365). Kneucker.

Ramathaim-Zophim, Heimat des Elkana, des Vaters von Samuel (1 Sam. 1, 1). Der Name bedeutet „Doppelhöhe von Zophim" und rührt vielleicht von zwei aneinanderstoßenden Höhen her, auf denen die Stadt gelegen. Sie ist nördlich von Bethel, im Stammgebiet Ephraims zu suchen (vgl. Thenius zu 1 Sam. 9, 3 und s. Rama und Zuph). Kneucker.

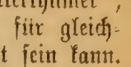
Ramoth. 1) Ramoth in Gilead s. Mizpa. 2) Ramoth im Südland (1 Sam. 30, 27) s. Ramath (-Negeb). 3) Ramoth, Levitenstadt im Stammgebiet Issaschar (1 Chron. 6, 58 [7, 73]), s. Jarmuth. Kneucker.

Ramses. Der Name Ramses, zuerst in der Verbindung Land von Ramses 1 Mos. 47, 11 genannt, ist in dieser Stelle anticipirend gebraucht, da in der Zeit des Joseph noch kein ägypt. König regiert hatte, von dem die Gosen den Namen gebende Stadt hätte benannt werden können, erst in der Zeit des Auszugs konnte sie diesen Namen führen, 2 Mos. 12, 37; 4 Mos. 33, 3. 5, und es wird ausdrücklich 2 Mos. 1, 11 berichtet, die Juden hätten die Stadt erbauen müssen. Der Umstand, daß das Land Gosen (s. d.) als Land von Ramses bezeichnet wird, beweist deutlich, daß die Stadt die wichtigste dieser Provinz war, aber

wir sind gegenwärtig noch nicht im Stande, dieselbe genauer nachzuweisen. Die ältere Meinung Sambia's, nach welcher Ramses mit Heliopolis (;Ain šems, s. On) identisch wäre, und die in der arab. Pentateuchübersetzung in de Lagarde's „Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs" (Leipzig 1867) ausgedrückt ist, sowie die neuere, daß Ramses Heroopolis sei (Hengstenberg, „Die Bücher Mose's und Aegypten" [Berlin 1841], S. 48 fg.), darf als überwunden gelten. Im Targum Jonathan wird gar Pelusium mit Ramses identificirt. Gegen die Identificirung mit Heroopolis ist namentlich geltend zu machen, daß diese Lage selbst schwankt, da man sie nach Strabo (II, 85; XVI, 759, 769; XVII, 803, 804, 809) nicht an den östlichen Eingang des Thales Tumilat verlegen kann, sondern in die Nähe der Küste des Busens von Suez, der im Alterthum ja ohnehin der heroopolitanische Busen hieß (vgl. Theophrast, De historia plant., IV, 8; Plinius, VI, 33), wo aber noch keine passende Lage ausgemittelt ist. An den Eingang des Thales Tumilat könnte Heroopolis nur gehören, wenn der Meerbusen weiter nach Norden reichte, oder aber er müßte von einer am einmündenden Kanal liegenden, jedoch entfernten Stadt benannt sein. Gehört aber Heroopolis an den Busen von Suez, dann kann die Bemerkung der LXX 1 Mos. 46, 28. 29, man mag sie fassen, wie man will, nicht richtig sein, und alle daraus abgeleiteten Schlüsse über die Identität von Ramses und Heroopolis sind hinfällig (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 6), und letzteres ist außer Acht zu lassen.

Einen Anhalt dürfte die Betrachtung gewähren, daß, weil der Auszug von Ramses und nicht von Pithom aus, dessen Lage bekannt ist, begonnen wird, jenes östlich von Pithom zu suchen ist (4 Mos. 33, 3. 5). Dieser Forderung entspricht das gleichfalls im Thal Tumilat gelegene Abu Keischeib (Kêscheb, Cheschêb), das von Lepsius mit Ramses identificirt ist, nachdem es früher auf Grund des Itinerarium Antonini (in den Vetera Romanorum itineraria, ed. Wesseling [Amsterdam 1735], S. 170) schon für Heroopolis gehalten war (Description de lÉgypte. État moderne [Paris 1821—30], XVIII, III, 171; Lepsius, „Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], I, 345). Es findet sich hier eine Darstellung Ramses' II., der zwischen den Göttern Ra und Tum thront, mit Recht aber bemerkt Knobel gegen diese genau genommene, doch auf einer Berücksichtigung von Heroopolis beruhende Annahme, das hierbei anderthalb Stunden östlich vom Abu Cheschêb nach Mufnar gesetzt wird: „Ein zu Abu Keischeib aufgefundenes Denkmal des Raamses Mianum kann schwerlich beweisen, daß der Ort von diesem König angelegt und nach ihm benannt worden sei."

Lepsius' Ansicht billigt auch Ebers, dessen Schrift („Durch Gosen zum Sinai" [Leipzig 1872], S. 488) für die ganze Geographie Gosens zu vergleichen ist, und von ihm erfahren wir weiter, daß auch die Stadt Tanis, das biblische Zoan (Ṣo;an) nach neuern Funden von Brugsch („Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde", Jahrg. 1872, S. 16) neben andern Namen den Namen Pa Rameses führte. Ebers nimmt daher zwei Ramses in Gosen an, das eine mit Lepsius in Abu Ḥešêb, das heute Mašûta heißt, das zweite in Tanis, jetzt San. So gewiß das zweite ist nach dem inschriftlichen Befund, ebenso gewiß ist, daß das Ramses der Bibel nicht in Tanis gesucht werden darf, während dessen Ansetzung in Abu Ḥešêb (Mašûta) vorläufig noch manchen Bedenken unterliegt.

Die hebr. Schreibung des Namens ist Ra;mses oder Ra;amses, die Griechen schreiben Ῥαμεσσῆ, hieroglyphisch ausgeschrieben ist der Ortsname auf Tanis bezüglich  Pa-Ra-meses, d. h. Ort des Ramses, des jungen Ra.

Schließlich führe ich noch die Ansicht des Josephus an, der („Alterthümer", II, 15, 1) Ramses mit Letopolis, wo nach Kambyses' Zeit Babylon stand, für gleichbedeutend hält, was diese bei Memphis westlich vom Nil gelegene Stadt nicht sein kann.

Merx.

Rapha, s. Rephaim.

Raphael, s. Engel.

Raphaim, s. Rephaim.

Raphidim, Rephidim, die letzte Lagerstation vor dem Sinai, zu welcher die Israeliten auf ihrem Zug durch die arab. Wüste von der Wüste Sin (s. d.) her über Dophka und Alus (s. d.) gelangten (2 Mos. 17, 1; 19, 2; 4 Mos. 33, 14 fg.). Hier lockte Mose aus dem Felsen Horeb, der demgemäß in der Nähe gedacht werden muß (s. Horeb

und Sinai), durch seinen Stab Wasser hervor und tränkte das murrende Volk (2 Mos. 17, 1—7; s. Massa und Meriba). Ebendaselbst greift Amalek die Israeliten an und wird durch den betenden Mose (2 Mos. 17, 8—16) und den streitenden Josua besiegt. Auch besucht hier Jethro seinen Schwiegersohn Mose (2 Mos. 18). Von dem durch Mose geschlagenen Felsen wußten die spätern Juden viel Wunderbares zu erzählen; derselbe habe als ein Wasserquell das Volk auf seinem Zug durch die Wüste fort und fort begleitet, sodaß die Israeliten für immer vor Wassermangel geschützt waren. Wie nun Philo (De leg. allegor., II, 21) diesen Felsen „die Weisheit Gottes" nannte, so konnte nachgerade auch der rabbinisch gebildete Apostel Paulus dem biblischen, durch die Ueberlieferung noch mehr ins Wunderbare ausgemalten Ereigniß eine allegorische Deutung geben, wonach der in der Zeit als Christus erschienene Logos („das Wort") in jenem Wasser auch sich selbst als wunderbaren Seelentrank gegeben hätte (Rückert zu 1 Kor. 10, 14; vgl. auch Baur, „Paulus, der Apostel Jesu Christi" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 627).

Ohne Zweifel kamen die Israeliten auf dem Weg durch den Wadi Feirân und esch-Scheikh zum Sinai: auf diesem Weg ist Raphidim zu suchen. Doch sind bis heute noch die Meinungen getheilt, an welcher Stelle die Lagerstätte anzunehmen sei. Lepsius hält im Zusammenhang mit seiner Ansicht, der etwa zehn Stunden westwärts von Dschebel Mûsa liegende Serbal sei der biblische Sinai (s. d. und Philistäer), den Wadi Feirân für Raphidim). Knobel (zu 2 Mos. 17 fg.), die südliche Höhe des Dschebel Mûsa für den Sinai erklärend, sucht Raphidim in der Ebene Er-Râhah. Andere, z. B. Raumer („Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" [Leipzig 1837], S. 28 fg.), finden die Lagerstätte bei der Quelle Abu Suweirah, zwei bis drei Stunden nordöstlich vom Katharinenkloster, bei der östlichsten Ausbiegung des Wadi Scheikh; wieder andere in der Ebene Suweiri, eine halbe Stunde nordöstlich von Suweirah, oder in dem eine Stunde von Suweirah weiter nördlich (nordwestlich) liegenden Défilé mit dem Mosesitz (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 198 fg.; Tischendorf, „Reise in den Orient" [Leipzig 1846], I, 205, 244). Etwa zwei Stunden westwärts von da, etwa sechs Stunden von der nördlichen Bergwand des Dschebel Mûsa (Râs es-Suffâfeh) — d. i. nach unserer Ansicht der biblische Sinai — entfernt, also ungefähr in der Mitte des zwölf Stunden lang in einem großen Bogen sich um die Nordseite des Gebirges herumschlingenden Scheikhthales, da, wo die nordwestliche in die westliche Thalrichtung übergeht, zeigt sich ein immer grüner Tamariskenwald, zwischen dessen Stauden man viele weidende Kamele sieht, und wo man in der Ferne noch einmal die hohen Kegel des Sinai erblickt; in stundenlanger Ausdehnung bedeckt der Wald das ziemlich breite Thal. Hier, wo das berühmte Manna von der Tamariske, dem Tarfabaum der Araber, gewonnen wird, hat man auch schon (wahrscheinlich wegen 2 Mos. 17, 6) die Station Raphidim finden wollen. Am wahrscheinlichsten ist jedoch das biblische Raphidim etwa zwei Stunden ostwärts von den Mannatamarisken zu suchen, da, wo sich zu beiden Seiten die Felsen des Scheikhthales näher und näher zusammendrängen und zuletzt zwei kolossale glatte Granitwände senkrecht in die Höhe steigen. Jenseit dieses majestätischen Portals erweitern sich die Felsmauern wieder und man betritt einen fröhlich bewachsenen weiten Raum, amphitheatralisch geschlossen und nur von einzelnen wie zu Gruppen gebildeten Felsblöcken unterbrochen: diese Ebene betrachtet Tischendorf (a. a. O.) für den Schauplatz der Schlacht gegen Amalek, wobei der vereinzelte Felshügel, welcher die Ebene vollkommen beherrscht, des Mose feierlicher Standpunkt während der Schlacht gewesen sein dürfte. Hitzig indessen („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 79) scheint den Schauplatz noch etwas weiter (ostsüd-) ostwärts in der Gegend zu vermuthen, wo der Wadi esch-Scheikh aus den hohen Granitklippen heraustritt und die Berge auf beiden Seiten zurückweichen, also bei dem engen, ungefähr 40 Fuß breiten Défilé (el-Bueb), wo „der Sitz des Herrn Mose" (Mokad Seidna Musa) gezeigt wird (vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 799 fg.). Diese Annahme, bei welcher der große sandige Landstrich Debbet er-Ramleh von Norden her dicht an Raphidim heranreicht, scheint der Umstand noch zu begünstigen, daß auch im arab. Hochland (Nedschd) eine und die andere Wüste tiefern lockern Sandes Nofûd genannt wird womit die biblisch überlieferte Namensform „Raphidim" übereinkommt. Freilich findet gegenwärtig auf diesem ganzen Strich des Wadi Scheikh ein besonderer Wassermangel nicht statt. Gar nicht weit östlich von da gibt es einen Brunnen (Bîr-Mûsa) und eine

Stunde oberhalb desselben die Quelle Abu Suweirah und außer diesen noch mehrere andere an verschiedenen Stellen. Der Widerspruch mit der biblischen Erzählung von einem Wassermangel läßt sich deshalb kaum anders lösen als durch die Annahme Robinson's (a. a. O.), daß, da das Volk der Hebräer längere Zeit zu Raphidim geblieben zu sein scheint, der geringe Wasservorrath bald erschöpft gewesen.

Einen Anhalt zur natürlichen Erklärung des Wasserwunders bei Raphidim bietet der Bericht des Tacitus (Hist., V, 3). Aus dem griech. Sagenkreis wäre etwa zu vergleichen die Mythe vom Thyrsusstab und der Bachusquelle bei Cyparissiä (Arkadia; Pausanias IV, 36, 5); entfernter steht die Sage von der Hippokrene am Fuß des Helikon (Hesiod, Theogonia, V. 6; Ovid, Fasti, V, 7 und Metamorph., V, 266 fg.; Pausanias, II, 31, 8; IX, 31, 3). Kneucker.

Raphon, eine Stadt jenseit des Jordans, wo Judas Makkabäus das Heer der Ammoniter unter Timotheus schlug (1 Makk. 5, 37 fg. 43). Es ist das bei Josephus („Alterthümer", XII, 8, 4) genannte und von Plinius (V, 16) unter den „Zehnstädten" (s. Dekapolis) erwähnte Raphana, in der Nähe von Astaroth-Karnaim (s. Astaroth), wie es scheint an der Südseite eines Baches, vielleicht des heutigen Nahr el-Awâred (Oweirîd), eines Seitenflusses zum Jarmuk (=Hieromax = Scheriat el-Mandhur), gelegen. Kneucker.

Rath, s. Synedrium.

Rathsherr, s. Synedrium.

Räthsel. Mit Allegorie, Fabel und Gleichniß (s. d.) nächstens verwandt ist die im Morgenland gleichfalls beliebte Form des Räthsels, welches ähnlich dem Gleichniß an eine Geschichte geknüpft und so zum Räthselmärchen werden kann. Auch förmlich in Scene gesetzt ist es denkbar, wie z. B. Ewald in Matth. 11, 16. 17 ein Räthselspiel geschildert wissen will. In den altest. Schriften tritt übrigens das Räthsel gewöhnlich als eine Allegorie auf, deren bildliche Seite genau und mit Hervorhebung der Pointe, die den Vergleichspunkt enthält, ausgeführt ist, während die entsprechende, der Wirklichkeit angehörige Kehrseite unausgesprochen bleibt und dem Gefragten zur Ergänzung anheimfällt. So gleich das berühmte Räthsel des Simson Richt. 14, 14, das freilich nur unter der naiven Voraussetzung aufgegeben werden konnte, daß individuelle Erlebnisse sich mit gleichem Recht als zu suchende, unbekannte Größen behandeln ließen wie allgemeine Erfahrungen. Solcherlei Räthsel geben der Sache nach noch heute die Kinder auf. Geht aus dieser Nachricht hervor, daß die im Morgenland, namentlich bei den Arabern, beliebte allegorische Räthseldichtung, ein freies Spiel des Geistes, wobei sich Scharfsinn, Wille und rasche Erfindungsgabe in geistreicher Unterhaltung gegenseitig messen, auch schon in der Jugendperiode des Volks Israel bekannt war, so tritt uns auf dem Höhepunkt seiner Geschichte der König Salomo als Meister wie in aller andern Kunst und Wissenschaft so auch in dieser Form der Spruchweisheit entgegen. Nach 1 Kön. 10, 1. 3 hat er die Räthsel, welche die Königin von Saba ihm vorlegte, ausnahmslos zu ihrer vollen Befriedigung gelöst. Josephus, der dies („Alterthümer", VIII, 6, 5) nacherzählt, berichtet außerdem („Alterthümer", VIII, 5, 3) von einem Räthselkampf zwischen ihm und Hiram (s. d.). Seine Beschäftigung mit der Natur und sein reger Verkehr mit Welt und Menschen mag dem gewandten und geübten Fürsten reichen Stoff und Anlaß zu scharfsinnigen Fragen und Antworten, zu witzigen Vergleichungen und Wortspielen gegeben haben, und so scheint er diese dem Semiten überhaupt eignende Geistesrichtung und Fertigkeit auf die höchste Stufe der Vollendung geführt zu haben, weshalb ihm auch alle ähnlichen Producte des Volksgeistes von den Nachgeborenen zugeschrieben wurden. Aber auch dem König Agur wird in den Sprüchen (Kap. 30, 1) Aehnliches nachgesagt. So wird z. B. in seinem Spruchkapitel (30, 21) gefragt: „Unter drei Dingen erbebt das Land und unter vieren kann man es nicht aushalten." Die Auflösung lautet (Kap. 30, 22. 23): „Unter einem Sklaven, wenn er König wird; unter einem Niederträchtigen, wenn er reich wird; unter einer Unliebsamen, wenn sie Frau wird; unter einer Magd, wenn sie Herrin wird." Das Ganze ist, wie man sieht, eine witzige Sentenz, und gehört die Antwort gleich mit zum Gedicht. Da indessen diese ganze Form der rein weltlichen Richtung angehörte, sagte sie der spätern Zeit nicht mehr zu und ging unter. Aber zum Ideal des Weisen gehört es fortwährend, daß sein Geist den Räthseln und Gleichnissen nachgeht (Sir. 39, 3), und dem Apostel ist die ganze Offenbarung Gottes, wie sie auf dem Grund einer ungöttlichen

Welt sich spiegelt, eine räthselhafte Hieroglyphe, deren Auflösung er im Jenseits erhofft (1 Kor. 13, 12) nach der Verheißung des Vorbildes (4 Mos. 12, 8): „nicht in Räthseln — Angesicht gegen Angesicht“. Holtzmann.

Raub, s. Räuber.

Räuber. Nicht nur einzelne, sondern auch ganze Karavanen setzen sich bei einem Zug durch die wüsten Gegenden des Morgenlandes bei Tag wie bei Nacht der Gefahr aus, von den freigeborenen Beduinenarabern, bei welchen sich die Begriffe von Mein und Dein leicht und häufig verwirren, geplündert zu werden. Denn der Raub ist fast die einzige und hauptsächlichste Beschäftigung des Arabers, welcher das Feuergewehr zwar fürchtet, aber nur dann, wenn es durch die Entschlossenheit des Reisenden ihm und allen seinen Gefährten den Tod zu geben droht. Im entgegengesetzten Fall muß der Reisende den plündernden Araber ruhig gewähren lassen, welcher demjenigen nichts zu Leide thut, welcher sich ohne Widerstand ausziehen und berauben läßt; ersteres ist oft im eigentlichsten Sinn der Fall, kaum daß ein gewisser Edelmuth des Räubers dem Reisenden auf besonderes Bitten die nöthigsten Kleidungsstücke zum Schutz des Körpers überläßt. Zum Rauben glaubt der Beduine völlig berechtigt zu sein; er ist in seinem Gebiet, welches seine Vorfahren in derselben Gegend vielleicht schon seit Jahrhunderten bewohnten, völlig souverän, glaubt daher mit vollem Recht von den Reisenden Geschenke oder ein Wegegeld verlangen zu dürfen. Der türk. Sultan pflegt daher die Araberstämme am Weg nach Mekka durch Geldsummen zu entschädigen, damit sie die Pilger ungestört ziehen lassen; auch begleiten oft türk. Offiziere die Karavanenzüge, doch müssen auch sie zuweilen dem freien Sohn der Wüste weichen, welcher in seiner Abstammung von Ismael ein besonderes Recht für sein Thun erblickt. Ismael (s. d.) wurde hinausgestoßen in die Wüste und hatte keinen Theil an den Gütern des Abraham, daher hinterließ er seinen Nachkommen das Recht, ihren Antheil von allen Abkömmlingen Isaak's, welcher die ganze Erbschaft des Vaters bekam, zu verlangen. In der That werden 1 Mos. 16, 12 in Ismael, als dem Stammvater und Stellvertreter seiner Nachkommen, unter treffendem Bild die von ihm abstammenden freien Beduinen Arabiens charakterisirt, welche im plündernden und kriegerischen Wüstenleben mit ihrer Hand gegen alle, wie alle gegen sie sind. Doch auch die ihnen stammverwandten Orientalen trieben Räuberei, die Horden der Sabäer und Chaldäer nehmen die Rinder, Eselinnen und Kamele des Hiob und erschlagen seine Knechte (Hiob 1, 15. 17). Der Angriff der Chaldäer geschah nach Hiob 1, 17 von drei Seiten zugleich, um dem Verfolgten die Flucht zu erschweren; die bewaffneten (vgl. Spr. 6, 11) Straßenräuber (Sir. 36, 26), welche außerhalb der Ringmauern der Städte ihr Wesen trieben, lauerten auch im Versteck (Spr. 23, 28) auf den Vorübergehenden und standen vielleicht unter Leitung eines besondern Räuberhauptmanns (vgl. Hos. 6, 9; Apg. 5, 36; s. Theudas). Das A. T. berichtet viele einzelne Räubereien: Rahel stahl die Hausgötter des Laban (1 Mos. 31, 19 fg.); nach Josua's Tode ergaben sich die Israeliten bald dem Götzendienst, weshalb sie Gott schutzlos denen übergab, welche sie beraubten und plünderten, bis Richter entstanden, sie von diesen Räubern zu befreien (Richt. 2, 13 fg.). Die Männer von Sichem machten einen Hinterhalt und beraubten alle, die auf der Straße zu ihnen gingen (Richt. 9, 25); als Anführer einer Räuberschar sammelt der aus dem Vaterhaus verstoßene Jephtha, ehe besondere Zeitverhältnisse zu höherm Wirken ihn riefen, lose Gesellen zu wüstem Umherstreifen um sich (Richt. 11, 1 fg.). Die Benjaminiten rauben sich Frauen von den Töchtern Silo's (Richt. 21, 23); die Söhne des Eli nehmen von dem Opferfleisch des Tempels (1 Sam. 2, 12 fg.) u. s. w. Die von Ziklag aus unternommenen vernichtenden Streifzüge, welche David, an der Spitze einer Schar von Flüchtlingen und Misvergnügten, unter Saul's Regierung gegen Israels Feinde im Süden von Kanaan leitete, können lediglich als Raubzüge bezeichnet werden (1 Sam. 27, 8 fg.). Auch zog er nach Keïla, um die Philister zu strafen, welche Scheuern voll geernteten Getreides geplündert hatten (1 Sam. 23, 1 fg.). Oft klagen die Propheten über die Sünde des Raubs, begangen an unbesorgt Weiterziehenden (Mich. 2, 8); oft tadeln sie das frevle Beginnen der Aeltesten in Israel, welche das geraubte Besitzthum unglücklicher Volksgenossen in ihrem Haus behalten (Jes. 3, 14). Die Unterdrücker des Volks nehmen Aecker und Häuser hinweg (Mich. 2, 2), sie nehmen auch die Waise von der Brust und das Kleid des Armen (vgl. Hiob 24, 9); sie nehmen den Rechtsanspruch der Leidenden im Volk Gottes, sodaß hülfsbedürftige Witwen ihre Beute werden und sie

die Waisen plündern (Jes. 3, 14 fg.; 10, 2), dann raubt auch das Volk im Land und folgt darin dem Beispiel der Leiter des Gottesstaats (Jes. 3, 12; Ez. 22, 19). Selbst die Priester werden von dem Propheten angeklagt, daß sie als Wegelagerer den Todtschlägern auflauern, um sie zu berauben, während jene nach der Priesterstadt (Jos. 21, 21) in den Asylort (Jos. 20, 7) Sichem ziehen (vgl. Hos. 6, 9). Der Reisende auf dem Weg nach Jericho wird in einer wüsten, durch Räuber unsicher gemachten Gegend überfallen und geplündert (Luk. 10, 30 fg.); aber auch im Innern der Städte wurde selbst unter Zustimmung der Könige und Fürsten Einbruchsdiebstahl verübt (Hos. 7, 1 fg.), weshalb von dazu bestellten Wächtern des Nachts strenge Wache gehalten wurde (vgl. HL. 3, 3; 5, 7; Ps. 121, 4).

Viele blutige Züge wurden von Herodes gegen Räuberscharen unternommen, besonders gegen einen ihrer Führer, Namens Ezechias, welcher Syriens Grenze unsicher machte. Die beinahe unzugänglichen Höhlen und Klüfte von Trachonitis waren fast nur von Räubern bewohnt, welche, von Herodes bezwungen, nur ungern in Ruhe die Aecker bauten; sie benutzten eine Reise des Herodes nach Rom dazu, das Gerücht auszusprengen, er sei gestorben, und plünderten nun wiederum die Nachbarländer. Sie wurden zwar durch die Führer des Königs bezwungen, doch nicht weniger als vierzig ihrer Hauptleute zogen sich nach Arabien zurück, von wo aus sie unter arab. Schutz Judäa und Cölesyrien plündernd durchstreiften. Oft wurden auch die zum Fest in Jerusalem aus Galiläa durch Samaria Ziehenden überfallen, und da die darüber geführten Klagen erfolglos blieben, so fielen dann wiederum die Galiläer in das Gebiet der Samaritaner ein. Die römischen Procuratoren waren nicht immer Beschützer der Unterdrückten, ja Gessius Florus, welcher unter Kaiser Nero dem Procurator Albinus nachfolgte und den Juden in hohem Grade wegen seiner Hartherzigkeit verhaßt war, machte sogar gemeinschaftliche Sache mit den Räubern, die von ihm nichts zu fürchten hatten, da sie ihm Antheil an der Beute gaben; deshalb war damals das jüd. Land so unsicher von den Räubern gemacht, daß viele Juden über die Landesgrenze flüchteten.

Nachdrücklich war der jüd. Gesetzgeber dem Diebstahl (s. d.) entgegengetreten. Die Propheten rechnen den Raub zu den größten Vergehungen: Meineid, Mord, Lüge und Ehebruch (Hos. 4, 2); ebenso der Apostel, welcher die Christen mahnt, nicht Umgang zu pflegen mit Hurern, Habsüchtigen, Räuberischen, Götzendienern u. a. (1 Kor. 5, 10 fg.), denn die Räuberischen werden das Reich Gottes nicht ererben (1 Kor. 6, 10). Der Pharisäer rühmt sich zwar im Gleichniß, nicht wie die übrigen Menschen zu sein: Räuber, Ungerechte, Ehebrecher (Luk. 18, 11), aber das Evangelium ruft ein Wehe den Pharisäern zu, welche in kleinlicher Aengstlichkeit der Gesetzesbefolgung Becher und Schüssel äußerlich rein halten, doch aber verzehren, was aus Raub und Unenthaltsamkeit (Luk. 11, 39) ihr Eigenthum auf unrechtmäßige Weise geworden ist. Jedes unrechtmäßige Beanspruchen einer Sache, jedes gewaltsame Wegreißen fällt unter den Begriff des Raubens, und der Ausdruck „rauben" wird oft auch dann gebraucht, wenn nur vom Wegnehmen überhaupt die Rede ist (2 Sam. 23, 21; Hiob 24, 19; Koh. 5, 7; Matth. 7, 15; 11, 12; 13, 19; Joh. 6, 15; 10, 12. 28. 29; Apg. 23, 10; Phil. 2, 6); daher wird auch das schnelle und plötzliche, durch den Geist des Herrn bewirkte Entrücken der Begeisterung ebenso genannt (Apg. 8, 39; 2 Kor. 12, 2. 4).

Die Strafe für den Diebstahl (Raub) wurde von der jüd. Rechtspraxis in den einzelnen Fällen verschieden bestimmt; Jakob setzte Todesstrafe auf den Diebstahl der Hausgötter des Laban (1 Mos. 31, 31 fg.); das mosaische Gesetz (3 Mos. 5, 20—26) gebot, daß in dem Fall, wo einer dem andern etwas zur Aufbewahrung gibt und dieser leugnet es ab, oder wo einer nimmt von den Gütern des Nächsten oder ihm etwas vorenthält oder das Gefundene nicht zurückgibt und dann auch noch falsch schwört, der Schuldige zuerst das dem Nächsten Genommene zurückgeben oder nach seinem vollen Betrag ersetzen und außerdem noch den fünften Theil des Werths hinzulegen sollte, zugleich aber mußte er Gott einen Widder als Schuldopfer darbringen. Der Prophet Ezechiel (Kap. 18, 1 fg.) will das Schicksal der Kinder nicht von dem Thun der Väter abhängig machen (vgl. 5 Mos. 24, 16), in jedem Fall soll auch der Sohn eines frommen und gerechten Vaters für die Sünde des Diebstahls büßen. Besonders streng wollte das Gesetz den Diebstahl des Heiligen bestraft wissen; alle Götzenbilder sollten zwar vernichtet werden, aber niemand sollte nach dem Silber und Gold derselben gelüsten (vgl. 5 Mos. 7, 25; 1 Makk.

6, 2. 12). Daher wurde Achan, welcher bei der Eroberung von Jericho Gottgeweihtes und Heiliges unter seine Habseligkeiten gethan hatte, gesteinigt und mit allen Angehörigen vor dem Lager verbrannt (Jos. 7, 1 fg.). Auch der Apostel tadelt den Tempelraub (vgl. Röm. 2, 22; Apg. 19, 37). Daß die Hebräer auch Seeräuberei getrieben hätten, hat man aus Hiob 24, 18 schließen wollen. Diese Art des Raubs wird gegenwärtig von den Beduinen eifrig betrieben; bei stürmischem Wetter und bewegter See beobachten sie genau die Meeresküste und plündern das scheiternde Fahrzeug. Daß aber die Hebräer Gleiches gethan, ist aus jener Stelle nicht zu folgern, denn dort ist von dem schnellen Untergang des Frevlers die Rede; derselbe ist „flüchtig wie auf Wassers Fläche, verflucht ist sein Erbtheil im Lande, er schlägt nicht ein den Weinbergsweg", d. h. er versiegt leicht und schnell wie auf Wasserfluten und darf nicht die schönen, frohe Aussicht gewährenden Weinbergswege einschlagen. Infolge der besondern Erzeugnisse des jüd. Landes und infolge der Werthschätzung besonderer Besitzthümer erstreckte sich auch der Diebstahl (Raub) wesentlich auf diese. Daher wurden außer Kleidern (1 Sam. 27, 9), Getreide (1 Sam. 23, 1), Fleisch (1 Sam. 2, 12 fg.), Häusern und Weinbergen (5 Mos. 28, 30) besonders Vieh (1 Chron. 7, 21), wie Kamele (Hiob 1, 17; 1 Sam. 27, 8. 9), Ochsen, Esel, Schafe und Rinder (1 Mos. 34, 28) und gemäß alter Kriegssitte auch Weiber, Söhne und Töchter (1 Mos. 34, 29; 5 Mos. 20, 14; 28, 30 fg.; Joel 4, 3 fg.) genommen; das Gesetz bestimmte für den Menschenräuber die Todesstrafe (2 Mos. 21, 16; 5 Mos. 24, 7). Der Apostel Paulus betrachtet die Sünde des Diebstahls (Raubes) wie andere Sünden als in der Natur des alten Menschen begründet, daher im Widerstreit befindlich mit der durch das Evangelium aufgenommenen neuen sittlichen Lebensmacht, darum soll der Mensch ablassen von der Sünde; der Lügner soll nicht mehr lügen, der Zornige soll sich versöhnen, der Dieb soll ablassen vom Diebstahl und vielmehr arbeiten und schaffen mit den Händen, welche vorher stahlen; damit er etwas besitze und sich etwas erwerbe, aber nicht zu selbstsüchtigem Zweck, welcher als Gesinnung eines ungöttlichen Wesens verwerflich ist (Matth. 6, 19), sondern vielmehr, damit er habe mitzutheilen dem Bedürftigen (Eph. 4, 28); diese Pflicht der Mildthätigkeit gegen die christl. Brüder wird auch an andern Stellen des N. T. (Luk. 12, 33; Matth. 5, 7; Jak. 2, 13; Hebr. 13, 16) besonders empfohlen. Grundt.

Rauch spielt in der Symbolik der Bibelsprache eine verschiedene Rolle, nämlich 1) als Bild schnellen Vergehens (Jes. 51, 6; Hos. 13, 3); 2) als starke Bezeichnung für heftiges Schnauben (Hiob 41, 12), im besondern für Zornesschnauben, sofern der Rauch Begleitung des Feuers ist und mit letzterm der Zorn selbst verglichen wird (Jes. 65, 5; 5 Mos. 29, 19; Ps. 74, 1; 80, 5); 3) als Hülle der göttlichen Erscheinung, deren voller Lichtglanz dem sterblichen Auge nicht sichtbar werden soll (Jes. 6, 4; 1 Mos. 15, 17; 2 Mos. 19, 18), und demnach als Sinnbild göttlicher Gegenwart überhaupt (Jes. 4, 5), analog der Wolke (s. d.). 4) Eine besondere Bedeutung hat der Rauch endlich noch im Opfercultus. Im Rauch schienen die Stoffe des verbrannten Opfers zum Himmel selbst emporzusteigen „zum lieblichen Duft für Jahve", er war also gleichsam ein Medium für den Verkehr des Menschen mit Gott und konnte als solches zugleich mit Bezug auf eine im Orient verbreitete Volkssitte (s. Räuchern) auch selbständige Bedeutung im Opfercultus gewinnen (s. Rauchopfer und Rauchaltar). Steiner.

Rauchaltar (mizbaḥ hakkᵉtoret, auch mizbaḥ hazzahab, der goldene Altar, genannt), war speciell für das Rauchopfer (s. d.) bestimmt und stand im Heiligthum selbst, nicht aber, wie der Verfasser des Hebräerbriefs (Kap. 9, 4) fälschlich annimmt, im Allerheiligsten, sondern im Heiligen, zwischen dem Schaubrottisch und dem goldenen Leuchter, also in der Mitte, gegenüber dem Vorhang, der das Allerheiligste vom Heiligen abtrennte (2 Mos. 30, 6; 26, 35; 3 Mos. 4, 7; 16, 12. 18). Seiner Bestimmung nach war er bedeutend kleiner als der Brandopferaltar (in der Stiftshütte war der Rauchaltar eine Elle lang und breit und zwei Ellen hoch, 2 Mos. 30, 2), dafür aber glänzender ausgestattet, nämlich oben und an den Seiten rundum mit Gold überzogen. Der Körper desselben bestand wie beim Brandopferaltar aus einem Kasten von Akazienholz. Als weitere Bestandtheile und Verzierungen gibt die Beschreibung 2 Mos. 30, 1—5; 37, 25 fg. noch an: vier Hörner, d. i. Verlängerungen der vier Ecken nach oben, dieselben ebenfalls vergoldet, einen goldenen Kranz (zer, wie bei der Bundeslade und beim Schaubrottisch) und unterhalb des letztern zwei goldene Ringe zum Einstecken der ebenfalls aus Akazienholz bestehenden und mit Gold überzogenen Tragstangen.

Die Maße des Rauchaltars im salomonischen Tempel kennen wir nicht. Er wird 1 Kön. 7, 48 nur beiläufig erwähnt; nach 1 Kön. 6, 20. 22 war er aus Cedernholz gemacht und wie in der Stiftshütte mit Gold überzogen. Im zweiten Tempel durfte er natürlich auch nicht fehlen, und nachdem ihn Antiochus Epiphanes hatte wegnehmen lassen (1 Makk. 1, 21), wurde er (1 Makk. 4, 49) für die Wiedereinweihung des Tempels durch einen neuen ersetzt. Ueber die Entsündigung des Rauchaltars am Versöhnungstag s. d.

Steiner.

Räuchern. Der Orientale war von jeher und ist noch jetzt ein großer Liebhaber von Wohlgerüchen. Um die im heißen Klima stärker und schneller vor sich gehende Ausdünstung des Körpers theils zu hemmen, theils in ihren Wirkungen auf die Geruchnerven zu paralysiren, greift er zu künstlichen Mitteln, die entweder im Einreiben mit duftenden Fetten oder Oelen (s. Salbe) oder im Anzünden von Rauchwerk bestehen und in beiderlei Gestalt einen angenehm belebenden Einfluß auf die Nerven ausüben oder, wie der Spruchdichter sich ausdrückt, „das Herz erfreuen“ (Spr. 27, 9). Nicht nur das Salben, sondern auch das Räuchern war daher im gewöhnlichen Leben eine weitverbreitete Sitte, und namentlich dem Höherstehenden wie auch dem Gast gegenüber suchte man gern auf solche Weise sich gefällig und rücksichtsvoll dienend zu erweisen (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], S. 304 fg.). Ein Abbild dieser Sitte war das Räuchern zu Ehren der Gottheit, der man damit einen angenehmen Genuß bereiten und schuldige Ehrfurcht bezeigen wollte. Dieses Räuchern fällt also dann unter den allgemeinen Begriff des Opferns. Beides, Opfern und Räuchern, wird gewöhnlich nebeneinander genannt, wenn von Götzen- oder von Höhendienst die Rede ist (1 Kön. 11, 8; 2 Kön. 22, 17; 23, 5; Hos. 4, 13; 11, 2; Jer. 1, 16; 7, 9; 44, 3 fg. 17 fg.; Ez. 6, 13; 23, 41 u. a.; 1 Kön. 3, 3; 22, 44; 2 Kön. 12, 3; 15, 4 u. a.). Aber nicht nur in den Culten der Kanaaniter und benachbarter heidnischer Völker, sondern auch im Jahvecultus war das Räuchern ein wichtiger und regelmäßiger Bestandtheil der priesterlichen Opferhandlungen. Zu den Speiseopfern (s. d.) wurde mit wenigen Ausnahmen immer Weihrauch als Zuthat genommen, der mit einem kleinen Theil des Speiseopfers als azkarā auf den Altar kam. Daneben war das Räuchern auch als besonderes, selbständiges Opfer vorgeschrieben (s. Rauchopfer). Eine besonders feierliche Räucherung mußte der Hohepriester am Versöhnungstag vornehmen, wenn er das Allerheiligste betrat, um den Deckel der Bundeslade mit Blut zu besprengen. Hier hatte das Räuchern den besondern Zweck, den Ort, wo Gott selbst thronend gedacht wurde, einzuhüllen, mit einer Wolke zu bedecken, denn nur dem so verhüllten Gott durfte der Sterbliche nahe kommen (3 Mos. 16, 12. 13).

Steiner.

Rauchfaß ist die Uebersetzung des hebr. mikṭeret (2 Chron. 26, 19; Ez. 8, 11). Wir haben uns darunter wol ein offenes Gefäß in Form eines Beckens zu denken, in welchem das Rauchwerk angezündet wurde; außerdem wird noch die maḥtā erwähnt, d. i. die Kohlenpfanne oder -Schale, in welcher die glühenden Kohlen zum Altar gebracht oder von da weggetragen wurden (3 Mos. 16, 12). Unter θυμιατήριον (Hebr. 9, 4) ist aber weder ersteres noch letztere, sondern der Rauchaltar selbst zu verstehen. Steiner.

Rauchopfer. Dieses bestand im Anzünden von Rauchwerk auf dem hierfür bestimmten Rauchaltar. Das Gesetz (2 Mos. 30, 7 fg.) schreibt vor, daß jeden Morgen und Abend gleichzeitig mit dem Zurichten und Anzünden des goldenen Leuchters ein solches gebracht werden solle, und die Zusammensetzung des hierzu zu verwendenden Rauchwerks wird 2 Mos. 30, 34 fg. genau angegeben. Die dort genannten vier Stoffe, welche zu gleichen Theilen gemischt und fein zerstoßen werden mußten, heißen hebräisch: nataf, šehélet, helbenā und lebonā; die Artikel Stakte, Teufels- oder Räucherklaue, Galbanum und Weihrauch geben über dieselben nähere Auskunft. Die betreffende Mischung zu anderweitigem profanem Gebrauch zu verwenden, war bei Todesstrafe verboten (2 Mos. 30, 37. 38). Der Geruch des in genannter Weise bereiteten Rauchwerks soll stark, erfrischend und sehr angenehm sein, obgleich einzelne dieser Stoffe (Teufelsklaue und Galbanum), für sich verbrannt, nichts weniger als wohlriechend sind.

Die Art der Darbringung war einfach die, daß in einer Schale glühende Kohlen vom Brandopferaltar zum Rauchaltar gebracht und hier mit dem Rauchwerk bestreut wurden. Die nähern Vorschriften, wie sie für den Cultus des zweiten Tempels mit der Zeit sich ausgebildet hatten, enthält besonders Mischna, Tamid, V und VI.

Da der Rauchaltar im Tempel selbst sich befand, war das Rauchopfer ein specifisch priesterliches Geschäft (vgl. 2 Chron. 26, 16 fg.), bei dem die Gemeinde nur etwa durch gleichzeitiges Beten sich betheiligen konnte (Luk. 1, 10). Leicht knüpfte sich daran die Vorstellung, daß der aufsteigende Rauch die Gebete der Gemeinde zum Himmel geleite (Offb. 8, 3. 4); das Gebet wird Ps. 141, 2 mit dem Rauchopfer verglichen, und die Schalen voll Rauchwerk bedeuten Offb. 5, 8 die Gebete der Heiligen. Steiner.

Rauchwerk, s. Rauchopfer, Räuchern.

Raupen, s. Heuschrecken.

Raute (peganon), ein Kraut, von dem man in Palästina vier Arten in wildem Zustand trifft. Die Species ruta graveolus wird daselbst wie in Südeuropa (selten bei uns) in Gärten cultivirt. Es ist ein ausdauerndes Kraut mit gelben Blüten, fünftheiligem Blumenkelch, lanzettförmigen, doppeltgefiederten, officinellen Blättern und wächst mehrere Fuß hoch. Josephus („Jüdischer Krieg", VII, 6, 3) fabelt von einem feigenbaumgroßen Rautenstock in Machärus. Die Pharisäer verzehrten nach Luk. 11, 42 auch die Raute wie andere geringe Gartengewächse, obgleich nach talmudischer Tradition (Mischnah, Schebiith, IX, 1) die Raute zehntfrei war. Wahrscheinlich betraf aber letztere Bestimmung nur die wilde Raute (vgl. Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 478; Thomé, „Lehrbuch der Botanik" [Braunschweig 1869], S. 305). Furrer.

Rebe, s. Weinstock.

Rebekka, hebräisch: Ribkah, eine Großnichte Abraham's (s. d.; vgl. 1 Mos. 22, 20 fg.) von Bethuel, dem Sohn Nahor's (s. d.), her, die Schwester Laban's (s. d.), von Abraham zur Gattin seines legitimen Sohnes Isaak (s. d.) erkoren (2 Mos. 24, 2 fg.), eine Verbindung, welche der Oberknecht Elieser vermittelte, der die Rebekka von Haran aus Mesopotamien nach dem Negeb, dem Süden Palästinas, zu dem ihr bestimmten Gatten Isaak führte, der ihr stets sehr ergeben blieb (1 Mos. 24, 67). Nach zwanzigjähriger Unfruchtbarkeit (vgl. dieselbe Nachricht von Sara 1 Mos. 11, 30 und Rahel 1 Mos. 29, 31) soll sie infolge einer Gebetserhörung des Isaak Zwillinge (ein Zeichen besondern Gottessegens) geboren haben, die Stammväter zweier in Feindschaft lebender Völker, der Israeliten und Edomiter, den Jakob und den Esau, welche der Stammsage zufolge, um ihre künftige Feindschaft damit anzudeuten, schon im Mutterschos sich gestoßen hatten (1 Mos. 25, 22). Auch auf das Verhältniß der Rebekka zu den beiden Söhnen wird der spätere israelitische Nationalhaß gegen Edom von der Sage übertragen; denn Jakob (s. d.) ist ihr Lieblingssohn, und ihm wendet sie durch einen Betrug den Segen des gealterten Isaak zu (über das Alter Isaak's bei der Segnung s. Isaak; vgl. zur Sache 1 Mos. 27). Rebekka erscheint überhaupt in ihrer Eigenschaft einer Stammmutter Israel's als die Schutzpatronin der Jahvereligion, daher ihre bis zum Lebensüberdruß gesteigerte Entrüstung über die eheliche Verbindung Esau's mit hethitischen, d. h. kananäischen oder untheokratischen Weibern (1 Mos. 27, 46 fg.). Ihrem Einfluß wird auch vorzugsweise die Verbindung Jakob's mit einer Gattin aus der mesopotamischen Verwandtschaft zugeschrieben. Daß der Jahvedienst zur Zeit Isaak's noch gar nicht vorhanden war, berücksichtigt der theokratische Erzähler nicht. Mit Rebekka soll nach Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 487) das Urbild jeder guten, von Aeltern gebilligten und von Gott gesegneten Ehe gegeben sein. Diese Auffassung ist zu eng. Rebekka repräsentirt vielmehr das Urbild weiblicher Hingebung an die theokratische Idee, in deren unbedingten Dienst sie sich stellt, und der sie auch das Sittengesetz opfert (s. auch Isaak). Schenkel.

Rebhuhn, eigentlich Rephuhn von „rufen", gleichwie der hebr. Name dieses Vogels ḳoré' von ḳará', rufen, stammt. Der Name weist hin auf den laut tönenden Lock- und Streitruf des Männchens im Gebüsch und Felsgeklüft. Rebhühner sind in verschiedenen Arten zahlreich in Palästina verbreitet. Am häufigsten findet sich das sogenannte griech. Rebhuhn (caccabilis saxatilis), ausgezeichnet durch blaugraues Gefieder mit röthlichem Schimmer an der Oberseite und der Brust, ein die weiße Kehle umschließendes schwarzes Band, mit abwechselnd gelbrothbraun und schwarz gebänderten Federn an den Weichen, rothgelben an der Unterseite, schwärzlichbraunen Schwingen, rothbraunem Auge, korallenrothem Schnabel und blaßrothen Füßen. Es wird 13—14 Zoll lang und mit ausgespannten Flügeln bis 20 Zoll breit. In den einsamen Gegenden der Wüste Juda und des

Peträischen Arabiens lebt das Sandrebhuhn (ammoperdix heyi) mit sehr fein geschmücktem Gefieder, zierlich am Rücken gesprenkelt, Schnabel und Füße sind orangefarbig. In den fruchtbaren Ebenen von Akko und Genezareth haust der Frankolin mit tiefschwarzer Brust.

Alle diese verschiedenen Feldhühner verstehen sehr schnell zu laufen, während sie selten zum Fliegen sich entschließen. Jäger suchen sie durch anhaltende Verfolgung zu ermüden und die erschöpften Thiere mit Stöcken niederzuschlagen. In ähnlicher Weise, meinte David, wolle Saul durch unausgesetzte Verfolgung ihn, den elenden Flüchtling, ermüden, um ihn endlich in seine Gewalt zu bringen (1 Sam. 26, 20). Nahe lag dieser Vergleich in einer Gegend, wo man besonders während der Morgenzeit der Frühlingstage zu Berg und Thal das laute vielstimmige Rufen der Rebhühner hört. Das Rebhuhn legt im Frühling eine große Zahl von Eiern, hat doch Tristram einst in einem einzigen Nest deren 26 gefunden. Da dieselben schmackhaft sind, so werden sie fleißig aufgesucht, und das arme Huhn, das sonst mit rührender Treue ob seinen Eiern brütet, wird um seine Hoffnung betrogen. Trefflich vergleicht daher Jeremia mit dem Rebhuhn den Menschen, der, durch schlechte Mittel reich geworden, in der Mitte seiner Tage seinen Reichthum wieder verlieren muß. (Jer. 11, 16, wo zu übersetzen ist: Wie das Rebhuhn häuft [nämlich Eier] und nicht gebärt, d. h. keine Küchlein ausbrütet, so der, welcher durch Unrecht reich wird.) Abzuweisen, weil aller wissenschaftlichen Beobachtung widersprechend, ist die schon von den LXX gegebene Erklärung: „Wie das Rebhuhn Eier brütet, welche es nicht geboren hat“, wobei man auf die Gänseküchlein hinweist, die, vom Haushuhn ausgebrütet, bald ihrer Pflegemutter keine Folge mehr leisten. Thatsache ist, daß die Küchlein des Rebhuhns lange Zeit zärtlich an ihrer Mutter hangen, die wol verlassener Jungen eines andern Rebhuhns sich annimmt, aber zu reichlich selbst Eier legt, um für die Brut erst noch fremde stehlen zu müssen.

Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 224 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 426 fg.; Brehm, „Illustrirtes Thierleben“ (Hildburghausen 1863—70), IV, 388 fg. Furrer.

Rechab, s. Rechabiter.

Rechabiter, eine, wenn man so sagen darf, israelitische Sekte des alten Reichs. Sie führte ihren Namen von ihrem Stammvater Jonadab, als dem Sohn Rechab's, welcher gemäß 2 Kön. 10, 15. 23 zur Zeit des nordisraelitischen Königs Jehu (s. d.) lebte. Dieser selbst aber gehörte zu dem Stamm der Keniter (s. d.), wie uns 1 Chron. 2, 55 berichtet. Ueber die Gewohnheiten und das Charakteristische jener Gemeinschaft haben wir ausführlichen Bericht bei dem Propheten Jeremia (Kap. 35), der die Rechabiter den Israeliten als ein Muster aufstellt.

Demnach enthielten sich die Angehörigen dieser Gemeinschaft des Genusses des Weins, mieden feste Ansiedelungen und Ackerbau und führten ein Nomadenleben, indem sie statt in festen Häusern in Zelten wohnten. Sie begaben sich in die Stadt Jerusalem lediglich beim Anrücken der chald. Heersäulen und um vor diesen hinter den festen Mauern Jerusalems Schutz zu suchen. Es muß dabei übrigens bemerkt werden, daß die Rechabiter mit dieser ihrer Abneigung vor dem Ackerbau und festen Ansiedelungen durchaus nicht allein standen. Auch von den Nabatäern berichtet Diodor (XIX, 94), daß sie weder Getreide bauten, noch Wein zogen, noch sich Häuser errichteten, auch des Genusses von Wein sich enthielten. Dieselben betrachteten nach Diodor diese ihre Sitten, insonderheit ihr nomadisches Leben, als eine Bürgschaft ihrer Freiheit, da Ackerbautreibende leicht unterjocht würden, eine Anschauung, in welcher niemand ein Wahrheitsmoment verkennen wird. Schrader.

Rechob, s. Beth-Rechob.

Rechoboth (d. h. Raum, Freiheit). So soll Isaak einen Brunnen benannt haben, welchen er, nachdem er aus dem Wadi Gerar (s. d.) fortgezogen, unangefochten konnte graben lassen, welcher also allem Anschein nach nicht mehr im Gebiet von Gerar lag (1 Mos. 26, 22). Man darf deshalb vielleicht an die Ruinen eines Orts Ruheibeh mit Resten von Brunnen in einem gleichnamigen Wadi denken, welche Robinson („Palästina“ [Halle 1841—42], I, 324 fg.) in der Nachbarschaft des Wadi el-Arisch (d. i. Gerar) fan, da, wo sich die beiden Hauptstraßen scheiden, die nach Gaza und Hebron führen, gegen 3 Stunden südsüdwestlich von Elusa, $8\frac{1}{3}$ Stunden von Beersaba. Doch bezweifelt

Robinson, daß das jetzige Ruheibeh mit dem alten Rechoboth zusammengestellt werden dürfe. Kneucker.

Rechoboth-Hannahar (1 Mos. 36, 37) und **Rechoboth-Ir** (1 Mos. 10, 11) werden gewöhnlich für zwei verschiedene Oertlichkeiten am Euphrat gehalten. Orte des Namens Rechoboth gibt es bekanntlich sehr viele. Doch hielt schon Tuch („Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 189 fg.) nach dem Vorgang von Schultheß beide Namen für Bezeichnungen einer und derselben alten Stadt und glaubte dieselbe an der Ostseite des Flusses, $4\frac{1}{2}$ Stunden abwärts von Circesium (Karkemisch) in einem Ort wiederfinden zu dürfen, welcher bei arab. Schriftstellern unter dem Namen Rachaba Malik-ibn-Tauk vorkommt, so genannt deshalb, weil diese Stadt von Makik, einem Statthalter des Khalifen Harun ar-Raschid, (neu) aufgebaut wurde (vgl. Ritter, „Das Stufenland des Euphrat- und Tigrissystems" [Berlin 1843—44], I, 255 fg.). Man hat aber vielmehr Rechoboth-Hannahar und Rechoboth-Ir zugleich mit Pethor (in den LXX: Pathûra) am Euphrat in Aram oder Mesopotamien (vgl. 4 Mos. 22, 5; 23, 7; 5 Mos. 23, 5) zusammenzustellen und da zu suchen, wo, mehrere Tagereisen süd(ost)wärts von Circesium, der Geschichtschreiber Zosimus (Historia nova, III, 14) einen Ort Phathusä — Ptolemäus (V, 18, 6) hat statt dessen Bethauna — und gegenüber auf einer Insel im Strom eine dazugehörige Feste kennt: das heutige Aneh, ein alter Ort, der schon in den ersten christl. Jahrhunderten in der Form Anatho oder Anatha vorkommt (Isidorus Characenus, Mansiones Parthicae, IV, und Ammianus Marcellinus, XXIV, 1, 6). Dieses Aneh liegt theils auf der mesopotamischen (östlich), theils auf der arab. Seite (westlich), theils auf Inseln im Strom, von welchem es durchschnitten wird. Es ist im Osten und Westen von steilen Bergreihen, die bis an den Strom gehen und eine Höhe von 6—800 Fuß haben, wie von Ringmauern eng eingeschlossen und hat wohlbebaute Felder und schöne Gärten mit allerlei Fruchtbäumen, während das Land nordwärts von da ziemlich öde ist. Nach den Angaben des Reisenden Chesney (vgl. Ritter, a. a. O., I, 141 fg.; II, 693 fg., 712 fg., 716 fg.) hatte zu seiner Zeit die Stadt Aneh, deren Lage er unter 34° 27′ 27″ nördl. Br. und 41° 58′ 46″ östl. L. v. Gr. fixirt, 1800 Häuser, auch 2 Moscheen und 16 Bewässerungsmühlen, die zugleich den Dienst als Mahlmühlen thaten, um Weizenmehl zu erhalten, und ihr Wasser durch die Wehrdämme aufgestaut erhielten, welche sich bis zu den gegenüberliegenden pittoresken Inselreihen von acht dicht aufeinanderfolgenden, durch die schönsten Palmhaine und Orangengärten malerisch beschatteten Inseln hinziehen.

Da, wo die moderne Stadt, der letzten ansehnlichsten — 4 Stadien langen — Insel gegenüber, endet, fangen die Ruinen der antiken Anatha an, welche theils diese Insel bedecken, theils an der linken Uferseite sich noch eine gute halbe Stunde weiter abwärts fortziehen. Die interessantesten dieser Ruinen, sagt Chesney, sind die von vier Castellen, davon das eine auf der genannten Insel gelegen und noch deutlich erkennbar. Auch ein sehr schönes arab. Minaret von 80 Fuß Höhe soll sich unter den Ruinen erheben.

Diese Ruinen bezeichnen ohne Zweifel die Lage der uralten biblischen Stadt Rechoboth-Hannahar — d. h. Straßen (Furten? etwa bezüglich auf jene alten Querdämme?) des Stromes — auch genannt Rechoboth-Ir — d. h. Stadt der Straßen, Straßburg — und zwar also geheißen, weil dieselbe von Ursprung an zwei Straßen hatte, eine diesseit, die andere jenseit des Flusses, beide ausmündend in je zwei Thore, zusammen vier Thore, wie denn auch der dritte Name Pethor indogermanisch die Zahl „vier" bezeichnet (vgl. oskisch: petöres, sanskritisch: tschatur) und nach Hitzig mit jenen vier Stadtthoren in Beziehung steht. Von Indern wurde ja ursprünglich dieses „Straßburg" in Assyrien erbaut (1 Mos. 10, 11; s. Assyrien und Nimrod); nach indogermanischer Art ist der Eigenname Rechoboth-Ir zusammengesetzt (der Genitiv vor dem Namen regens; vgl. dagegen Kl. 2, 12: „Straßen der Stadt"); der Seher Bileam, ind. Ursprungs, kommt von Pethor, wie alle ind. Weisheit vom Euphrat her (4 Mos. 22, 5; s. Bileam). Dessen Volksgenossen sind auch die des Moabiterkönigs Balak, welcher, wie der Edomiterkönig Saul (1 Mos. 36, 37), aus Straßburg am Euphrat gekommen war und seiner nachmaligen Hauptstadt Kirjath-Chuzoth in Moab denselben Namen (Stadt der Gassen), nur in semitischer Uebersetzung, beilegte (4 Mos. 22, 39; s. Kirjath-Chuzoth und vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 142 fg., 226).

Völlig haltlos ist die Ansicht Knobel's (zu 1 Mos. 36, 37), welcher Rechoboth-Han-

nahar an einem Nahr im Land Edom vermuthet und dasselbe in einem Ort daselbst wiederzufinden glaubt, der in der Notitia dignitatum, ed. Böcking (Bonn 1839—53) (I, 78, 346 fg.) unter dem Namen Robotha neben andern edomitischen Orten erwähnt und von Eusebius und Hieronymus als zu ihrer Zeit in Gabalene bestehend angeführt wird.

Kneucker.

Recht, s. Gesetz.

Rechtfertigung. Dieser biblische Begriff steht in enger Verbindung mit den Begriffen Gerechtigkeit, Gnade und Glaube, weshalb wir zugleich auf die betreffenden Artikel verweisen. Die Rechtfertigung ist ein richterlicher Act, insbesondere ein Act des obersten Weltrichters, infolge dessen er einen Angeklagten gerecht, d. h. von Schuld und Strafe losspricht (im A. T. steht er hauptsächlich von Menschen, nicht von Gott: 5 Mos. 25, 1, hizdik; Jes. 5, 23; im N. T. hauptsächlich von Gott: Röm. 8, 33; Gal. 3, 8; Röm. 3, 30). Schon im A. T. findet sich die Vorstellung, daß Gott seine strenge Gesetzesforderung dem reuigen und bußfertigen Sünder gegenüber ermäßigt und Gnade für Recht ergehen läßt. Gibt es doch nicht nur eine formale Gerechtigkeit, welche den Buchstaben der Satzung vollzieht, sondern auch eine substantielle, welche, im Geist des Rechts und der Moral begründet, den Satzungsbuchstaben überwindet. Bei der nicht zu leugnenden angeborenen sinnlichen Naturbeschaffenheit und sittlichen Schwäche des Menschen wäre es nicht wahrhaft gerecht im substantiellen Sinn des Worts, wenn der Schöpfer auf jene als oberster Richter nicht eine angemessene Rücksicht nähme (vgl. 1 Mos. 8, 21; 9, 15 fg.). Besonders beachtenswerth ist in dieser Beziehung Ps. 51, wo der Verfasser zu seiner Rechtfertigung Gott gegenüber sich geradezu auf seinen sündlichen Ursprung beruft (V. 7) und mit Beziehung darauf überzeugt ist, daß Gott ihn von Sünde und Schuld reinigen wird. Einen wahrhaft erhabenen Ausdruck hat das Vertrauen auf diese höhere (substantielle) göttliche Gerechtigkeit, wonach Gott nicht nach unsern Sünden mit uns verfährt und nicht nach unserer Verschuldung mit uns handelt, in Ps. 103 (V. 10 fg.) und Micha 7, 18 fg. gefunden. In der letztern Stelle erklärt der Prophet, daß Gott nicht ewig an seinem Zorn festhält, sondern an Gnade Gefallen hat und alle Vergehungen des (reuigen und bußfertigen) Sünders (in Israel) in die Tiefen des Meeres wirft. Auch dem Opferinstitut (s. Opfer) liegt die Annahme zu Grunde, daß die Sünden vor Gottes Angesicht „bedeckt" werden können, d. h., daß Gott nicht an der strengen Gesetzesforderung festhält, sondern Nachsicht gegen den Sünder übt, sobald derselbe den redlichen Willen zeigt, seine Verfehlungen wieder gut zu machen, also nicht aus Bosheit oder übelm Willen sündigt.

Die biblische Lehre von der Rechtfertigung, obwol im A. T. vorbereitet, ward jedoch erst im N. T., insbesondere durch den Apostel Paulus (s. d.), ausgebildet, der sie zu einer eigentlichen dogmatischen Theorie entwickelt hat. Es ist eine bezeichnende Thatsache, daß nicht ein unmittelbarer Jünger Jesu, sondern ein Apostel, dem das Bild des im Fleisch erschienenen Christus entschieden vor dem Bild des himmlischen Christus in den Hintergrund trat (2 Kor. 5, 16), der Begründer dieser Lehre geworden ist. Jesus selbst hat dieselbe in seinen Lehrreden nicht vorgetragen, sie stimmt formell nicht zu der Einfachheit seiner Vorstellungs- und Ausdrucksweise, welcher alle künstliche Dogmenbildung fremd ist, sachlich nicht zu dem Ausspruch Matth. 5, 48, der das Streben nach Vollkommenheit den Mitgliedern des Gottesreichs zur Pflicht macht, nicht zu der Parabel vom klugen und thörichten Mann, welcher zufolge vom Thun der gehörten Lehren (Gebote) das Heil abhängig ist (Luk. 6, 47 fg.; Matth. 7, 24 fg.) und nicht zu der Erklärung Jesu Matth. 12, 37: „Aus deinen Reden wirst du gerechtfertigt (δικαιωϑήσῃ) und aus deinen Reden wirst du verurtheilt werden." Letztere Stelle ist die einzige, in welcher nach dem ersten Evangelisten Jesus sich des Ausdrucks δικαιοῦν, jedoch nicht im dogmatischen Sinn, bedient. Der Pauliner im dritten Evangelium hat zwar in der Parabel vom „gerechtfertigten" Zöllner den Ausdruck Jesu gleichfalls in den Mund gelegt (Luk. 18, 14), aber der Rechtfertigungsbegriff paßt nicht zu dem Inhalt der Parabel, sondern ist aus einem ihm fremden Vorstellungskreis eingetragen. Denn nicht, daß der Pharisäer verdammt, der Zöllner im Gegensatz dazu von Schuld und Strafe losgesprochen worden sei, ist der Lehrzweck der Parabel, sondern (nach V. 14) daß der Pharisäer trotz seiner Selbsterhebung vor Gott in Gottes Augen sich erniedrigt hat, der Zöllner trotz seiner Selbsterniedrigung in Gottes Augen erhöht worden ist. Die Paulinische Rechtfertigungslehre ist

demzufolge nicht ein Product des ursprünglichen Geistes Christi, sie gehört nicht dem „Christenthum Christi" an, sondern sie ist ein Ergebniß geistvoller Reflexion über das ursprüngliche Christenthum im apostolischen Zeitalter, insbesondere über den Heilsweg, über welchen Christus noch nicht reflectirt, sondern den er mit der schöpferischen Kraft des Meisters seinen Jüngern gewiesen hatte. Das Dilemma, ob das Heil durch (gesetzlich vorgeschriebene) Werke oder ob es durch (persönlichen) Glauben vermittelt werde, war für Christus noch gar nicht vorhanden. Er hatte einerseits den hingebenden Glauben, d. h. herzliches Vertrauen auf seine Person (Mark. 1, 15 an das Evangelium), andererseits das opferwillige sittliche Thun (Luk. 6, 47 fg.; Matth. 7, 14 fg.) von seinen Jüngern gefordert, ohne daß der eine von dem andern zu trennen gewesen wäre. Denn der sittlichen Forderung vermochten eben nur diejenigen zu genügen, welche aus der Gemeinschaft mit Christi persönlicher religiös-sittlicher Kraft den Muth und die Freudigkeit zu ihrer Erfüllung schöpften.

Im Kreis der Apostel hatte die Synthese des Meisters sich aufgelöst. Die herrschende Richtung in demselben vermochte sich von dem Vorurtheil nicht loszumachen, daß das Heil doch vorzugsweise den Juden gehöre, und bezeichnend genug wählte das hervorragende Haupt der Zwölfe die „Beschnittenen" zu seinem ausschließlichen Wirkungskreis (Gal. 2, 8); an sie schloß sich eine weiter gehende Partei der sogenannten Judaisten, welche die Beobachtung der theokratischen Satzung, insbesondere der Beschneidung, für die unerlaßliche Bedingung der Heilsaneignung erklärte (Gal. 3, 1 fg.). Im Gegensatz gegen diese Partei entwickelte Paulus, zum ersten mal im Galaterbrief (s. d.), seine Theorie von der Rechtfertigung durch den Glauben. Da sie gegen eine wesentlich judaistische Partei in der christl. Gemeinde gerichtet war, so war der Apostel schon durch diesen Umstand genöthigt, mit derselben aus dem jüd. Vorstellungskreis heraus zu argumentiren. Dem Juden ist Gerechtigkeit (s. d.) das höchste Gut, von Gott für gerecht erklärt und gehalten zu werden der größte Lohn seiner religiös-sittlichen Bestrebungen (5 Mos. 6, 25; 24, 13; Ps. 106, 31; Ps. 7, 9; Ez. 18, 22; 33, 14). Den angeführten Stellen liegt durchweg die Voraussetzung zu Grunde, daß ein dem göttlichen Gesetzeswillen angemessenes Thun dem Sünder, namentlich dem Israeliten, von Jahve als Gerechtigkeit angerechnet werde. Auf solche Stellen konnte sich die judaistische Richtung im apostolischen Zeitalter mit einem gewissen Recht berufen, obwol in denselben nicht sowol die Beobachtung der theokratisch vorgeschriebenen Werke, als die Befolgung der göttlichen Gebote überhaupt als rechtfertigend betrachtet ist. Nun konnte aber Paulus sich für seine Lehre, daß der Glaube dem Sünder von Gott als Gerechtigkeit angerechnet werde, sich gleichfalls auf das A. T., insbesondere die classische Stelle 1 Mos. 15, 6 berufen (vgl. Gal. 3, 6; Röm. 4, 3). Obwol nämlich die Verheißung eines Leibeserben bei Abraham's (s. d.) und seiner Gattin vorgerücktem Alter unglaubwürdig erscheinen mußte, so glaubte ihr Abraham nach 1 Mos. 15, 6 dennoch (wogegen er nach 1 Mos. 17, 17 darüber lachte); „er vertraute auf Jahve, und Jahve rechnete ihm sein Vertrauen (seinen Glauben) als Gerechtigkeit an", wie dagegen dem Pinehas (s. d.) die Ermordung des Simri, also ein Werk, vom Psalmisten als Gerechtigkeit angerechnet ward (Ps. 106, 30 fg.). Im A. T. ist auch die Regel, daß die Gerechtigkeit vor Gott durch Werke erworben wird; was dem Abraham gegenüber geschah, ist eine Ausnahme. Paulus behandelt die Ausnahme als Regel, wozu ihn der Umstand berechtigt, daß Abraham ihm als der Träger des wahren, in der christl. Gemeinschaft realisirten Judenthums erscheint. Der Beweis hierfür, daß die Rechtfertigung des Abraham durch den Glauben vor seiner Beschneidung stattgefunden (Röm. 4, 9 fg.), war gegenüber der judaistischen Theologie gewichtig, da infolge dessen die Beschneidung nicht mehr als eine Heilsbedingung erschien, auf einem weitern Standpunkt verliert sie ihre Kraft. Ohne Zweifel hat aber die Paulinische Rechtfertigungslehre, abgesehen von ihrer jüdisch-theologischen Form, eine ideal-ethische Bedeutung. Mit dem Paulinischen Satz, daß aus den Gesetzeswerken nicht die Gerechtigkeit vor Gott kommt (Gal. 3, 11 fg.; Röm. 3, 21 fg.), ist anerkannt, daß die in der Gemeinschaft mit Jesus Christus gewonnene Sittlichkeit einen unendlichen ewigen Inhalt hat, während vereinzelte Gesetzeswerke nur einer satzungsmäßig begrenzten sittlichen Forderung genügen können. Das sittliche Ideal, wie Christus es aufgestellt hat, gibt sich nur mit der höchsten Leistung selbst zufrieden, wenn diese auch blos annäherungsweise erfüllt werden kann

(Matth. 5, 48; Luk. 6, 36). Die Gesetzeswerke sind daher als solche unfähig, das sittliche Ideal des Christenthums zu verwirklichen. Anders verhält es sich mit dem Glauben. Er ist als die centrale, vom Tiefpunkt des Gewissens aus die Persönlichkeit nach allen Richtungen bestimmende Grundgesinnung (s. „Bibel-Lexikon", II, 478), mit einem unendlichen Inhalt erfüllt und eben darum befähigt, die Persönlichkeit mit einer unendlichen sittlichen Leistungsfähigkeit auszurüsten, somit nicht nur vereinzelten Gesetzesforderungen, sondern dem Ideal der Sittlichkeit selbst annäherungsweise genugzuthun und auf diesem Weg die göttliche Gerechtigkeit principiell zufrieden zu stellen.

Allerdings hat Paulus den Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben nicht in reiner ideal-ethischer Form vollzogen. Vermöge der eigenthümlichen Verbindung, in welche er seinen Glaubensbegriff mit der Person Christi und namentlich dem gestorbenen und auferstandenen Christus brachte (s. „Bibel-Lexikon", II, 479), erfolgte nach seiner Annahme die Rechtfertigung des gläubigen Sünders von seiten Gottes mit Beziehung auf den Sühnopfertod und das verklärte himmlische Leben des Heilands in der Art, daß die Opferleistung und die Lebensvollendung Christi vermittels des Glaubens dem Sünder zugerechnet wurde, daß gleichzeitig aber auch in demselben ein neues Leben im Geist und der Kraft der Gerechtigkeit hervorgebracht wurde, als ein Leben sittlicher Freiheit (vgl. Röm. 6, 1 fg.; Gal. 5, 1 fg.). Demnach ist die Paulinische Rechtfertigungslehre durch ein juristisches und ein mystisches Element gebildet, die beide sodann in ein ethisches Resultat auslaufen. Gott als oberster Richter erklärt den Sünder als gerecht nicht wegen geleisteter Gesetzeswerke, sondern wegen seines Glaubens an den Heiland Jesus Christus und dessen Heilsverdienst; der Glaube an Christus hat das Verdienst Christi, seinen Tod und seine Auferstehung, nicht lediglich äußerlich angeeignet, sondern den Proceß einer innern Kreuzigung des Fleisches und Auferstehung zur Wiedergeburt vermittelt; der letztere Proceß endlich hat den Sünder in einen Diener der Gerechtigkeit verwandelt, und der Gerechtfertigte ist zugleich der Gerechte geworden (vgl. die Ausführung Röm. 6, 15—23; 8, 1 fg.). Die Paulinische Rechtfertigung ist augenscheinlich ein sehr complicirter Vorgang und ihr frühes Misverständniß begreiflich. Mit Grund haben die protestantischen Ausleger daran festgehalten, daß rechtfertigen (δικαιοῦν) dem Apostel so viel als gerecht erklären bedeute, nur hätten sie nicht leugnen sollen, daß der Gerechterklärte infolge der durch den Glauben vermittelten göttlichen Gnadenwirkung auch gerecht gemacht wird. Die Rechtfertigung ist mithin bei Paulus ein solcher declaratorischer Act Gottes, vermöge dessen erklärt wird, daß einer gerecht ist, dem durch den Glauben und dessen unausbleibliche Wirkung das Gerechtgemachtwerden verbürgt ist.

Ein Misverständniß, welches die Paulinische Rechtfertigungslehre bald getroffen hat, war die Annahme, daß in Gemäßheit derselben auf das sittliche Thun des Menschen gar nichts ankomme, sondern die Heilsaneignung ausschließlich (allein) durch den Glauben bewirkt werde. So hat sich allerdings Paulus niemals, auch nicht Röm. 3, 28, ausgedrückt, an welcher Stelle Luther unrichtig „allein durch den Glauben" übersetzt hat. Gleichwol scheint der Verfasser des Jakobusbriefs (s. d.) mit einem nicht unbeträchtlichen Theil von zeitgenössischen Christen den Paulus so misverstanden zu haben (Jak. 2, 24); deshalb führte er aus dem A. T., namentlich auch mit Hülfe des von Paulus angerufenen Vorbilds Abraham's, den Beweis, daß das Heil nicht allein durch den Glauben, sondern auch durch Werke (nicht Gesetzeswerke) erlangt werde (vgl. Jak. 2, 21 das Beispiel der Opferung Isaak's durch Abraham, Kap. 2, 25 das Beispiel der Aufnahme und Beschützung der israelitischen Kundschafter durch Rahab). Jakobus lehrt allerdings nicht eine Rechtfertigung durch Werke allein, sondern eine Rechtfertigung durch Glauben und durch Werke, d. h. durch einen solchen Glauben, der sich in Werken als eine nicht blos theoretische Erkenntniß, sondern auch als ein praktisch sittliches Verhalten zu erweisen im Stande ist.

Demzufolge begreifen wir, wie vermittelnde, wenn auch dem Paulinismus zugeneigte, Richtungen des apostolischen Zeitalters den streitig gewordenen Ausdruck „rechtfertigen" ganz zu vermeiden suchten, wie z. B. der erste Petrusbrief und der Hebräerbrief. Diese vermittelnden Richtungen setzten das Wesen des Christenthums und somit auch der Heilsbedingung, also der Rechtfertigung vor Gott, in das Tugendleben (1 Petr. 2, 21 fg.) und in die sittliche Vollendung (τελείωσις, Hebr. 10, 14). Auch die Johanneischen Schriften machen keinen Gebrauch von der Rechtfertigungslehre. Denn im ersten Johannesbrief ist

„aus Gott geboren", d. h. der Gotteskindschaft theilhaftig, „wer Gerechtigkeit thut" (1 Joh. 2, 29), „wer dagegen nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht von Gott" (1 Joh. 3, 10). Auf einem solchen Standpunkt ist die Paulinische Theorie von der Rechtfertigung durch den Glauben zur Unmöglichkeit geworden.

Noch bleibt es fraglich, wie die Pastoralbriefe (s. d.) sich zur Paulinischen Rechtfertigungslehre verhalten. Der noch neuerdings gemachte Versuch (von Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [2. Aufl., Berlin 1873], S. 453), diese Lehre in den Pastoralbriefen als unverfälscht vorhanden nachzuweisen, ist unglücklich ausgefallen; schon die unerlaßlichste Bedingung, der Paulinische Glaubensbegriff, fehlt dazu (s. „Bibel-Lexikon", II, 480, und Pastoralbriefe). Deshalb bilden in diesen Briefen auch nicht die Begriffe „Werke" und „Glaube", sondern die Begriffe „Werke" und „Gnade" einen Gegensatz (vgl. 2 Tim. 1, 9). Ueberhaupt ist in denselben nicht von einer Rechtfertigung aus dem Glauben, sondern (an einer Stelle) von einer Heilwerdung vermöge des göttlichen Erbarmens durch das Bad der Wiedergeburt und die Ausgießung des Heiligen Geistes (Tit. 3, 5 fg.) die Rede, an welche die Rechtfertigung durch die göttliche Gnade (Tit. 3, 7) erst nachträglich und blos beiläufig sich anschließt, anstatt wie bei Paulus die Heilserlangung schlechthin zu bedingen.

Die Rechtfertigungslehre gehört demnach wesentlich der Paulinischen Theologie an und ist vom Verfasser des Jakobusbriefs lediglich im Gegensatz zu der weiter verbreiteten, irreleitenden Vorstellung von einer Rechtfertigung oder Heilserlangung ausschließlich durch den Glauben aufgenommen und zu einer Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben und Werke umgedeutet worden. Die übrigen neutest. Schriftsteller haben sich derselben, ohne Zweifel wegen der ihr anhaftenden theoretischen Schwierigkeiten und der damit verbundenen sittlichen Gefahren, gänzlich enthalten. Die im Werden begriffene altkatholische Kirche des 2. Jahrh. entleerte sie ihres wesentlichen Kerns und brach ihr die Spitze ab. Erst der Reformation war es vorbehalten, mit der Energie des geschärften Gewissens auf dieselbe zurückzugreifen und durch sie die abendländische Kirche zu erneuern, freilich nicht ohne dabei einer gewissen dogmatischen Einseitigkeit zu verfallen und einigermaßen unbillig zu werden gegen die im Jakobusbrief vertretene etwas nüchterne, moralisirende Heilslehre. Zur Literatur ist außer den biblisch-theologischen Werken insbesondere zu vergleichen Lipsius, „Die Paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandten Lehrstücke nach den vier Hauptbriefen des Apostels dargestellt" (Leipzig 1853); Schmidt, „Der Lehrbegriff des Jakobus-Briefes" (Leipzig 1869). Schenkel.

Redlichkeit. Die Lutherische Bibelübersetzung gebraucht den Ausdruck Redlichkeit nur 2 Chron. 9, 8, wo das genau Entsprechende Gerechtigkeit wäre. Hingegen verwendet sie das Eigenschaftswort redlich nicht selten, zum Theil unserm gewöhnlichen Sprachgebrauch entsprechend (so 1 Mos. 42, 11. 19), öfters jedoch, wo passender tüchtig gesetzt würde (2 Mos. 18, 21. 25; 1 Kön. 1, 42; 2 Chron. 26, 17) oder tapfer, wie 1 Chron. 13 (12), 21. 25. 28; 2 Chron. 28, 6. Was wir unter Redlichkeit verstehen, das Bestreben, auch gegen Menschen im Reden wie im Thun und Leben sich aufrichtig zu geben, dürfte am genauesten ausgedrückt sein durch das alttest. joscher oder joscher leb, Geradheit des Herzens (Ps. 25, 21). „Wer redlich, wird sein Antlitz schauen" (Ewald), heißt es Ps. 11, 7; „mein Schild bei Gott steht, der hilft den Herzgeraden" (Ewald), Ps. 7, 11; Hiob (Kap. 1, 1) erhält das Prädicat redlich (Luther: schlecht und recht). Die Redlichkeit im Wort tritt auf Hiob 33, 3. Was christlich verklärte Redlichkeit ist, das spricht Paulus unübertrefflich schön von sich selbst aus 2 Kor. 4, 2; sie appellirt an das Gewissen der Menschen, aber ihre höchste Instanz ist das Angesicht Gottes (vor Gott). Eine Anwendung dieser Tugend auf concrete Verhältnisse finden wir Esth. 6, 5—9; Kol. 3, 22—25. Zu bemerken ist noch ein Doppeltes. 1) Der bekannte Spruch: „bleibe im Lande und nähre dich redlich" (Ps. 37, 3), ist im Urtext nicht zu finden; denn der Vers lautet: „Im Gottvertrauen thue Gutes: dann wohne (so wirst du wohnen) im Lande und genieß der Gnade." 2) Was Luther 2 Sam. 1, 18 mit „Buch der Redlichen", Jos. 10, 13 mit „Buch des Frommen" übersetzt, ist der Titel einer verloren gegangenen Sammlung von Heldengedichten und bedeutet das Heldenbuch. Späth.

Redekunst, s. Predigt.

Redner, s. Predigt.

Regen, s. Witterung.

Regenbogen, nach hebr. Ansicht ein von Gott erst nach der Sintflut (s. d.) geschaffenes Friedenszeichen, an dem der Mensch erkennen soll, daß Gott die Erde nicht mehr mit monatelang ununterbrochen strömendem Regen überfluten werde, zeigt sich eben doch dieses Phänomen erst am Ausgang des Gewitters, wenn die Sonnenstrahlen wieder durch den zerrissenen Wolkenschleier hindurchdringen können. So oft der Bogen in den Wolken erscheint, will Gott des nach der Sintflut mit der Erde geschlossenen Bundes gedenken, 1 Mos. 9, 13 fg. Mit freudig frommem Gefühl bewunderte demnach der Israelit die liebliche Erscheinung (Sir. 50, 7). Sie war auch für das Auge der Propheten ein Abglanz unmittelbarer göttlicher Herrlichkeit (Ez. 1, 28; Offb. 4, 1). Furrer.

Regierung, regieren, s. König, Königthum.

Regu, nach Knobel (zu 1 Mos. 11, 19 fg.; vgl. „Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 170 fg.) vielleicht gleichbedeutend mit Roha, dem arab. Namen von Edessa (s. Erech), doch denkt Knobel (zu 1 Mos. 11, 28) auch an Nisibis. Sicheres läßt sich nicht feststellen. Nach 1 Mos. 11, 20 soll Regu der Vater Serug's (s. d.) gewesen sein. Schenkel.

Reguel, das ist Freund Gottes, von den griech. Uebersetzern Raguel wiedergegeben, war ein jüd. Mannesname. 1) Nach 1 Mos. 36, 3. 4. 10 führte diesen Namen ein Sohn Esau's, den dieser mit der Basmat, einer Tochter Ismael's und Schwester Nebajot's, gezeugt hatte. Dagegen war nach 1 Mos. 26, 34 Basmat eine Tochter des Hethiters Elon (1 Mos. 36, 2 wird Elon's Tochter Adah genannt), und nach 1 Mos. 28, 9 hieß die Tochter Ismael's und Schwester Nebajot's, die Esau zu seinen andern Weibern hinzunahm, Mahalat. Diese Differenzen sind nicht durch Hypothesen zu heben, sondern es spiegelt sich darin in Betreff der Stammtafeln die Unsicherheit der Ueberlieferung ab, und der Verfasser that wohl daran, die in seinen Quellen gegebenen Differenzen nicht eigenmächtig zu heben. Reguel wurde ein Stammhaupt der Edomiter; als seine Söhne, die wieder Stammhäupter wurden, werden 1 Mos. 36, 13. 17 Nahat, Zerah, Sammah und Mizzah genannt.

2) Nach 2 Mos. 2, 15—22 hieß ein midianitischer Priester und Heerdenbesitzer Reguel, bei dem Mose, als er aus Aegypten flüchtig geworden war, Aufnahme fand. Reguel hatte sieben Töchter, von denen er die Zippora dem Mose zur Frau gab, die ihrem Mann den Gersom und (nach 2 Mos. 18, 2—4. 6) den Eliezer gebar. Dagegen wird 2 Mos. 3, 1; 18, 1 fg. der Schwiegervater des Mose Jethro (2 Mos. 4, 18 Jether) genannt; indessen stimmen die sonstigen Angaben über diesen zu den obigen, sodaß die Differenz nur im Namen liegt. Zur Ausgleichung derselben hat man mancherlei vermuthet, man wird sich jedoch mit der Annahme begnügen müssen, daß hier eine doppelte genealogische Ueberlieferung vorliege, was nicht ohne Beispiel ist; vgl. de Wette-Schrader, „Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (8. Ausg., Berlin 1869), S. 282, 284, 290. Wenn die LXX 2 Mos. 2, 16 zweimal den Namen des Vaters hinzusetzen und ihn Jothor nennen, dagegen V. 18 nach dem Grundtext Raguel geben, so erinnerte sich der Uebersetzer der Namenverschiedenheit, ohne sie freilich zu erklären. Nach Josephus („Alterthümer", II, 12, 1) war Reguel der eigentliche Name und Jetheglaios, wie er schreibt, Beiname. So auch Knobel („Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 20) mit der Erklärung, daß Reguel Jethro, was etwa Vorsteher bedeute, als Vorsteher beim Gottesdienst genannt, dieser midianitische Amtsname aber in der hebr. Ueberlieferung Eigenname geworden sei. Andere erblicken unter beiden Namen verschiedene Personen, nämlich unter Reguel den Vater des Jethro, aber in der Erklärung weichen sie ab. Nach Ewald („Geschichte des Volkes Israel") [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 38), soll 2 Mos. 2, 18 vor Reguel ausgefallen sein: Jethro, Sohn des; andere, wie Winer, fassen 2 Mos. 2, 18 ab: Vater für Großvater; Ranke („Untersuchungen über den Pentateuch" [Erlangen 1834—40], II, 8) hoten, Schwiegervater im weitern Sinn von Schwager. Bei der zweiten Annahme bleibt schwer begreiflich, daß 2 Mos. 2, 18 der Vater gänzlich übergangen, bei der dritten, daß in den andern Stellen immer nur vom Schwager, nie vom Schwiegervater des Mose die Rede ist. Mit 2 Mos. 2, 18 stimmt 4 Mos. 10, 29, wenn Hobab Sohn des Midianiters Reguel, des Schwiegervaters des Mose genannt wird. Wenn dagegen Richt. 4, 11 Hobab und Richt. 1, 16 Keni hoten des Mose heißt, so ist hier unverkenn-

bar hoten im weitern Sinn gebraucht. Ueber den Wohnsitz, die Stellung und Haltung des Jethro dem Mose gegenüber s. Jethro.

3) 1 Chron. 9, 8 wird ein benjaminitischer Reguel erwähnt, dagegen ist 4 Mos. 2, 14 für Reguel zu lesen Deguel (vgl. 4 Mos. 1, 14; 7, 42; 10, 20).

4) Nach Tob. 3, 7. 17; 6, 10 fg.; 7, 2. 14; 8, 19 lebte um die Zeit des Königs Salmanassar von Assyrien in Ekbatana ein wohlhabender Jude Namens Reguel, dessen Gattin Edna und dessen Tochter Sara hieß. Nachdem letztere vom Dämon Asmodi (s. d.) Schlimmes erfahren, erhielt sie der junge Tobias als Stammverwandter zur Frau.

5) Hen. 20, 4 ist Reguel der Name des Engels, der die Strafgerichte Gottes an der Welt und an den Lichtern vollzieht. Fritzsche.

Reh, s. Gazelle.

Rehabeam, bei den LXX Roboám, bei Josephus Robóamos, der Sohn Salomo's und, was auf seine Erziehung ohne Zweifel von wesentlichem Einfluß war, der abgöttischen ammonitischen Königstochter Naama (s. d.). Bei seinem Regierungsantritt war er 41 Jahre alt (1 Kön. 14, 21), also noch verhältnißmäßig jung (1 Kön. 12, 8; 2 Chron. 13, 7 heißt er naʒar, weshalb auch zu 1 Kön. 14, 21 einige Handschriften ihn mit 21 Jahren die Regierung antreten lassen), jedoch alt genug, um besonnenen Rathschlägen Gehör zu schenken. Es wäre dies um so nothwendiger gewesen, als schon unter Salomo die nördlichen Stämme Versuche gemacht hatten, sich vom Südreich zu trennen (s. Jerobeam und Salomo). Deshalb war die Partei der Unzufriedenen im Nordreich, an deren Spitze der aus Aegypten zurückgekehrte Jerobeam stand, auch entschlossen, den Rehabeam nur unter für sie günstigen Bedingungen als König anzuerkennen. Sie forderte in der zu Sichem abgehaltenen Volksversammlung Erleichterungen von dem seitherigen Druck hauptsächlich hinsichtlich der Fronarbeiten und der Zwangslieferungen für die königliche Tafel (vgl. die LXX [Vat.] zu 1 Kön. 12, 24), für welche schon unter Salomo der Aufwand sich beträchtlich vermehrt hatte (1 Kön. 5, 2 fg.). Rehabeam erbat sich drei Tage Frist zu näherer Ueberlegung; den Rath der alten königlichen Diener, die Forderungen zu bewilligen, verschmähte er aber hochfahrend, wogegen er der Meinung der Jüngern, einen stolz abweisenden Bescheid zu ertheilen: „Mein Vater hat euch mit Geißeln gezüchtigt, ich will euch mit Skorpionen (einem mit Stacheln versehenen ausgestopftem Lederinstrument) züchtigen", folgte (1 Kön. 12, 6 fg.). Das leidenschaftlich thörichte Verfahren führte sofort den Abfall der nördlichen Stämme herbei; nur der Stamm Juda blieb der Dynastie David's treu mit den übrigen in demselben ansässigen Israeliten (1 Kön. 12, 17. 20. 23), namentlich den Benjaminiten und den ansässigen Simeoniten (vgl. die LXX zu V. 20); auch Moab fiel dem Nordreich zu. Es war nun zu spät, durch Adoniram, den Oberfronaufseher, Beschwichtigungsversuche zu machen; dieser büßte den Eifer für die Sache Rehabeam's mit seinem Leben; die tobende Menge steinigte ihn zu Tode (1 Kön. 12, 18; s. Adonam). Ein Versuch, mit Waffengewalt die Abtrünnigen zu unterwerfen, scheiterte an dem Widerstand des Propheten Semaja (s. d. und Jerobeam). War doch Juda auch noch von Aegypten her, wol auf Anstiften des dort früher im Exil lebenden und gegen Salomo vom Königshaus geschützten Jerobeam, in bedenklichster Weise bedroht. Nur vier Jahre lang hatte Rehabeam Ruhe, im fünften seiner Regierung überfiel ihn Sisak; der Festungsgürtel, mit welchem schon Salomo Jerusalem umgeben und welchen Rehabeam noch verstärkt hatte (2 Chron. 11, 5 fg.), vermochte dem Anprall der feindlichen Großmacht nicht zu widerstehen. In dem äußerst zahlreichen ägypt. Heer befanden sich auch Libyer und Höhlenbewohner, wilde Scharen, die das Land Juda überfluteten. Jerusalem ward erobert, der Tempel und der Königspalast mit ihren reichen Schätzen fielen in die Hände des Siegers, und mit großen Demüthigungen und Opfern mußte von dem leichtsinnigen und übermüthigen Rehabeam der Friede erkauft werden (1 Kön. 14, 25 fg.; 2 Chron. 12, 2 fg.). Sisak schleppte sogar die von David im Krieg mit dem König von Zoba erbeuteten goldenen Rüstungen mit sich fort (vgl. die LXX zu 1 Kön. 14, 26), ein Umstand, aus welchem auf die Größe der in diesem unglücklichen Krieg von Juda erlittenen Einbußen geschlossen werden kann. Gleichwol ließ der eitle Rehabeam in den öffentlichen Aufzügen, in denen früher von seinen Trabanten die goldenen Schilde vor ihm hergetragen worden waren, von nun an eherne Schilde einhertragen (1 Kön. 14, 27 fg.; 2 Chron. 12, 9 fg.). Das Nordreich scheint an dem ägypt. Krieg gegen Juda nicht theil=

genommen zu haben, wahrscheinlich weil es mit seiner innern Organisation noch vollauf zu thun hatte.

Die Regierung Rehabeam's über Juda dauerte 17 Jahre. Leichtsinnig nach seiner Gemüthsanlage, war er götzendienerisch infolge seiner Erziehung durch die ammonitische Mutter. Er schaffte zwar den Jahvecultus nicht ab, Jerusalem ward vielmehr nach der Trennung vom Nordreich der Mittelpunkt desselben (2 Chron. 12, 13 fg.), aber er begünstigte die abgöttischen Culte, namentlich den des Baal auf Höhen und in Hainen (vgl. 1 Kön. 14, 23 fg.; 2 Chron. 12, 1), nebst den unzüchtigen Gewohnheiten, welche von dem Baals- und Ascheradienst unzertrennlich waren. Den Freuden des Harem war er ausnehmend ergeben (vgl. 2 Chron. 12, 18 fg.), und es ist bezeichnend für seine Lebensrichtung, daß es seine Hauptsorge war, seinen zahlreichen Söhnen zu einer glänzenden Hofhaltung und einer Menge von Frauen (2 Chron. 12, 22) zu verhelfen. Wenn der Berichterstatter in der Chronik von der Annahme ausgeht, Rehabeam sei während seiner ersten Regierungsjahre ein treuer Jahveverehrer gewesen, und den Ueberfall Sisak's als eine Strafe für seinen spätern Abfall zum Götzendienst betrachtet, so ist diese Darstellung unverkennbar theokratisch gefärbt und die Nachricht des ersten Königsbuchs glaubwürdiger, daß Rehabeam vom Anfang seiner Regierung an ein Begünstiger der Abgötterei war (1 Kön. 14, 22). Schenkel.

Rehob, s. Bethrechob.

Rehoboth hannahar ir, s. Rechoboth.

Reich, s. Reich Gottes.

Reich Gottes. Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß Gott der allmächtige Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde sei, mußte der Hebräer sich auch denken, daß die ganze Welt sein Reich bilde und seiner Herrschaft unterworfen sei, eine Herrschaft, die ewig dauere wie er selbst. Dieser Gedanke spricht sich in der That in vielen Stellen des A. T. aus, wie z. B. Ps. 103, 19: „Sein Reich (eigentlich Königthum) herrschet über alles"; Dan. 3, 33: „Sein Reich ist ein ewiges Reich und seine Herrschaft währet für und für" (vgl. 1 Chron. 30, 11 u. a.). In diesem Sinn ist auch im N. T. von dem Reich Gottes die Rede, wie in der (bekanntlich unechten, aber früh in den Text aufgenommenen) Schlußformel des Gebetes des Herrn bei Matth. 6, 13: „Dein ist das Reich u. s. w." Ein ganz anderer Begriff aber von dem Reich Gottes entwickelte sich bei den Israeliten infolge der messianischen Hoffnungen, die bekanntlich schon in sehr früher Zeit bei ihnen aus der sie tief belebenden Ueberzeugung entsprangen, daß das israelitische Volk, als Lieblingsvolk Gottes und mit ihm in einem eigentlichen Bundesverhältniß stehend, auch nothwendig zu großen Dingen bestimmt sein müsse. Waren diese Hoffnungen anfangs ganz allgemein, sich beschränkend auf die Erwartung, daß unfehlbar einst eine Zeit kommen werde, wo dieses Volk, aller Untreue gegen Gott entsagend, aus allen Drangsalen erlöst und zur höchsten Stufe der Macht, Herrlichkeit und Glückseligkeit werde erhoben werden (vgl. Joel 3 und 4), so erhob sich später, namentlich von der Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. an, der prophetische Geist zu der Hoffnung, daß dieses goldene Zeitalter unter der Herrschaft eines von Gott gesandten, aus der Familie David's stammenden, mit wunderbaren Gaben ausgerüsteten und Recht und Gerechtigkeit mit starker Hand aufrecht erhaltenden Fürsten eintreten werde (Jes. 9, 5. 6; 11, 1—5; Mich. 5, 1—4; Jer. 23, 5. 6; 33, 15 fg.). Wie verschiedenartig auch die Ausbildung war, welche diese Hoffnungen im Geist der Propheten und des Volks erfuhren, so blieb doch der Kern derselben immer derselbe, nämlich die Erwartung der Erhebung des Volks zu einem bisher noch nie gekannten Zustand der Macht und des Wohlseins, infolge einer vollkommen sittlich-religiösen Regeneration desselben und unter der Herrschaft eines von Gott erkorenen Davididen, dessen Reich in ungemessene Zeiten fortdauern werde. Diese Hoffnungen schlugen im Geist des Volks unzerstörbare Wurzeln; mit ihnen tröstete es sich in den Zeiten schwerer Bedrängniß, aus ihnen schöpfte es Kraft und Muth, wenn es von auswärtigen Völkern zu Boden getreten wurde. Diese Hoffnungen nahm es mit ins Exil; auch dort in der Zerstreuung unter fremden Völkern lebten sie in seinem Geist fort (man sehe, welche herrliche Bilder Ezechiel [Kap. 34, 23. 24; 37, 24. 25] von der messianischen Zeit entwirft. Sie leuchteten ihm vor, als es endlich mit Erlaubniß des Cyrus in sein altes Vaterland zurückkehrte, und ermuthigten es unter den neuen Drangsalen, die es hier erwarteten (vgl. Jes. 40—46; 60—62; Zach. 9, 9; 10 und 12—14; Mal. 3, 1—4).

Gab es auch später Zeiten, wo sie augenblicklich vor andern den Geist des Volks zu gewaltig in Anspruch nehmenden Interessen zurücktraten, wie z. B. in der furchtbar bewegten Zeit der makkabäischen Kriege, so erhoben sie sich doch immer wieder in hellem Licht (vgl. Dan. 7, 13—27; 12, 1—3), und je trauriger der Zustand des Volks wurde, desto glühender wurde die Sehnsucht nach dem verheißenen Retter, den man den Gesalbten (Messias) nannte, und nach dem mächtigen und glückseligen Reich, das er gründen sollte.

Zu welcher Zeit man anfing, dieses Reich mit den Ausdrücken Reich Gottes und Himmelreich (beim ersten Evangelisten) zu bezeichnen, ist nicht genau bekannt. Daß aber diese Benennungen längst vor Christo gebräuchlich geworden waren, geht daraus hervor, daß Johannes der Täufer und Jesus selbst sich ihrer als selbstverständlicher Ausdrücke ohne alle Erläuterung bedienten. Reich Gottes nannte man es wol deswegen, weil es von einem von Gott gesandten und unter seinem mächtigen Schutz stehenden Fürsten gegründet werden sollte und man es sich als eine Erneuerung und Verherrlichung der alten Theokratie dachte. Wenn man es auch mit dem Wort Himmelreich bezeichnete, so lag der Grund davon wahrscheinlich darin, daß man erwartete, es werde vermittels einer vom Himmel aus veranstalteten großen Katastrophe zu seiner glorreichen Vollendung gelangen. Beiläufig mag hier bemerkt werden, daß der Ausdruck Reich Gottes bei Markus und Lukas ausschließlich gebraucht wird, während die Bezeichnung Himmelreich bei Matthäus die entschieden vorherrschende ist.

Der Begriff des Reichs Gottes war also gegeben; er war das Centrum der höchsten Hoffnungen des jüd. Volks geworden, und wenn Johannes der Täufer laut verkündigte, daß dieses Reich demnächst gegründet werden würde, so that er im Grund nichts anderes, als daß er öffentlich aussprach, was das ganze Volk erwartete und ersehnte. Zwar theilte Johannes nicht in jeder Beziehung die Erwartungen des Volks. Offen widersprach er dem Vorurtheil, daß jeder Jude als solcher ein unveräußerliches Recht zum Eintritt in dieses glückselige Reich habe, und versprach die Aufnahme in dasselbe nur denjenigen, welche sich gründlich bessern würden. Im übrigen aber war sein Begriff von dem göttlichen Reich der gewöhnliche und dagegen, daß es ein irdisches und wesentlich für die Juden bestimmtes Reich sein werde, erhob sich kein Zweifel in seiner Seele.

Diesen Begriff des göttlichen Reichs eignete sich auch Jesus an, und schien anfangs keine andere Absicht zu haben, als in der Verkündigung der nahen Gründung desselben dem durch seine Gefangennehmung dem Schauplatz seiner Wirksamkeit entrissenen Johannes nachfolgen zu wollen (Matth. 4, 17; Mark. 1, 15). Allein schon trug er die Ahnung in sich, daß er selbst dazu berufen sei, dieses Reich zu gründen, und in eben dem Maaß, als sein messianisches Bewußtsein sich entwickelte, befestigte sich in ihm auch die Ueberzeugung, daß die Gründung dieses Reichs seine Lebensaufgabe und die nothwendige Bedingung der von Gott ihm übertragenen Erlösung des jüd. Volks und der Menschheit sei.

Allein indem Jesus diesen im Geist seines Volks lebenden Begriff des Reichs Gottes sich aneignete, wandelte er denselben gänzlich um und erhob sich zu einer Idee, die uns durch ihre Neuheit und wunderbare Erhabenheit in das tiefste Erstaunen versetzt. Nur in einer Beziehung schloß er sich noch an den hergebrachten Begriff an, nämlich darin, daß er in dem göttlichen Reich eine Gemeinschaft, einen Verein oder Bund erblickte. Wir würden uns sicherlich über seine Absichten täuschen, wenn wir glaubten, daß er auf nichts anderes ausgegangen sei als auf eine sittlich-religiöse Reform des jüd. Volks und der Menschheit. Jesus stand geistig zu hoch, als daß er nicht hätte begreifen sollen, was ja die Erfahrung aller Zeiten mit unwidersprechlicher Gewißheit gelehrt hat, nämlich daß jede geistige Vervollkommnung der Menschen, jede Erhebung derselben zum Höhern und Bessern einen geistigen Verkehr unter ihnen, folglich einen geistigen Verein zur nothwendigen Bedingung hat. Daß Jesus wirklich die Gründung einer neuen geistigen Gemeinschaft beabsichtigte, geht unverkennbar aus allen den Stellen hervor, wo er, auf die künftigen Geschicke seines Werks hinblickend, voraussagt, daß das göttliche Reich den Juden entzogen und dagegen den Heiden werde geöffnet werden (Matth. 21, 43; 22, 1 fg.; Luk. 15, 11 fg.), wo er von Schafen spricht, die nicht zu seiner ersten Heerde gehörten, die aber auch herbeigeführt werden sollten (Joh. 10, 16), wo er sich als das Oberhaupt seines Reichs zu erkennen gibt (Matth. 23, 8—10), wo er den Petrus als denjenigen bezeichnet, auf welchen er seine Gemeinde gründen wolle (Matth. 16, 18).

Scheint er doch schon der Zeit entgegengesehen zu haben, wo die Seinigen sich zu geschlossenen Gemeinden vereinigen würden (Matth. 18, 1). Nur aus der Voraussetzung, daß er eine neue Gemeinschaft stiften wollte, können wir die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls begreifen. Uebrigens spricht er ja ausdrücklich von einem neuen Bund, den er an die Stelle des alten theokratischen Bundes zwischen den Juden und Gott setzen wolle und der durch sein Blut würde geheiligt werden (Matth. 26, 28).

Indessen sollte sein Reich etwas ganz anderes und ungleich Höheres sein als jener alte Bund, als alles, was sich die Juden unter dem messianischen Reich dachten. Zunächst schloß er von der Idee seines Reichs alle politischen und materiellen Elemente aus. Kein weltliches, auf sinnliche Interessen berechnetes Reich sollte dasselbe sein, sondern ein rein geistiges. Dieser sein Entschluß, sich aller politischen Absichten zu entschlagen und ein rein geistiges Reich zu stiften, spricht sich bereits in der Versuchungsgeschichte aus. Wenn er im Anfang der Bergpredigt bei Matthäus nur solche Menschen, die sich durch ihre sittlichen Eigenschaften auszeichneten, für geeignet erklärt, in sein Reich aufgenommen zu werden, und in dem Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3) den Eintritt in dasselbe von der innerlichen Wiedergeburt abhängig macht; wenn er versichert, daß diejenigen, welche nicht in Reinheit des Sinnes und demüthiger Anspruchslosigkeit den Kindern ähnlich werden, gar nicht in dieses Reich kommen könnten (Matth. 18, 3. 4; 19, 14); wenn er der Samariterin von einer Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit spricht, die künftig an die Stelle des ceremoniellen Opfercultus treten sollte (Joh. 4, 24); wenn er dem Pharisäer erklärt, daß das Reich Gottes nicht mit äußerlichen Geberden (auf eine in die Augen fallende Weise) komme, sondern sich im Innern des Menschen erbaue (Luk. 17, 20 fg.); wenn er den Seinen verbietet, sich die vergänglichen Güter der Welt zum letzten Zweck ihrer Bestrebungen zu machen, und sie dagegen auffordert, diese Bestrebungen auf die unvergänglichen Güter zu richten, die auch im Himmel ihre Geltung behalten (Matth. 7, 33); wenn er in einem mehrmals und unter verschiedenen Wendungen vorgetragenen Ausspruch den Seinigen zur Pflicht macht, selbst ihr Leben zu wagen, um zu dem wahren, ewigen Leben zu gelangen (Matth. 16, 25; 10, 39); wenn er seinen Jüngern alle ehrgeizigen hierarchischen Gelüste auf das entschiedenste untersagt (Matth. 20, 25 fg.), so deutet dieses doch offenbar auf ein rein geistiges Reich hin, das er zu gründen sich vorgenommen hatte, und ein solches ist ja auch das Reich der Wahrheit, in welchem er sich vor Pilatus in edelm Selbstgefühl für den wahren König erklärt (Joh. 18, 37).

Mit den politischen und materiellen Elementen entfernt Jesus zugleich den ganzen Particularismus, der dem hergebrachten Begriff des Reichs Gottes noch anhing. Beschränkte er sich auch mit der ersten Grundlegung dieses Reichs auf die Juden (Matth. 15, 24), untersagte er auch seinen Jüngern auf ihrer ersten Missionsreise, die Grenzen des jüd. Landes zu überschreiten (Matth. 10, 5. 6), so war doch das Reich, dessen Idee vor seinem Geiste stand, kein ausschließlich für die Juden bestimmtes. Früh erkannte er aus der Unempfänglichkeit der Juden für seine Lehren und Tendenzen, daß sie, welche eigentlich die ersten und vorzüglichsten Genossen seines Reichs hätten sein sollen, in demselben die geringste Rolle spielen würden (Matth. 21, 43), daß dagegen viele heidnische Nationen in dasselbe hereinströmen und in demselben Aufnahme finden würden (Matth. 22, 1 fg.). Ueberhaupt erkannte er in seinem Reich ein für die gesammte Menschheit bestimmtes, einen geistigen Weltbund. Der Acker, auf welchen er den Samen des göttlichen Worts ausstreute, war ihm die Welt (Matth. 13, 38). Darum sprach er so oft und unter so vielen sinnvollen Bildern von der künftigen Entwickelung seines Reichs. Er verkündigte, daß sein Evangelium werde verkündigt werden in aller Welt (Matth. 24, 14), und ertheilte am Schluß seiner irdischen Laufbahn seinen Jüngern das ausdrückliche Gebot: „auszugehen in alle Welt und das Evangelium zu verkündigen aller Creatur" (Matth. 28, 19; Mark. 16, 15; Apg. 9, 1. 8).

Aus der Geistigkeit und der universellen Bestimmung seines Reichs folgte die Nothwendigkeit einer Ablösung desselben von dem Judenthum. Wenn auch Jesus sich selbst nicht von dem jüd. Cultus lossagte und keinem seiner Jünger die Trennung von demselben zur Pflicht machte, so darf uns das über seine Absicht, eine von dem Judenthum unabhängige geistige Gemeinschaft zu stiften, nicht täuschen. Die fortdauernde Theilnahme an dem jüd. Cultus war durch die Verhältnisse, in welchen Jesus lebte, geboten. Zwar könnte es scheinen, als ob Jesus durch die Matth. 5, 17 abgegebene Erklärung: „Er sei

nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen", zwischen dem göttlichen Reich und der jüdischen Religion ein unauflösliches Band geknüpft habe. Allein sind diese Worte authentisch, was bezweifelt werden kann, so können sie sicherlich auf nichts anderes bezogen werden als auf die Zurückweisung der Vermuthung, die damals wol schon hier oder da ausgesprochen worden war, daß er auf einen gewaltsamen Umsturz der ganzen jüd. Religionsverfassung ausgehe. Daß er das göttliche Reich nicht unter die unbedingte Herrschaft des altteft. Gesetzes stellen wollte, das geht aus den unmittelbar folgenden Worten: „Daß er gekommen sei, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen", d. h. die ganze israelitische Religion zu ihrer Vollkommenheit zu erheben, deutlich hervor. Denn diese Vervollkommnung derselben konnte doch gewiß in nichts anderm bestehen, als in einer Vergeistigung derselben, und von dieser Vergeistigung gibt er selbst durch die in seiner nachfolgenden Rede aufgestellten Antithesen zwischen den Grundsätzen des Evangeliums und den Grundsätzen des A. T. eine Reihe von schlagenden Beispielen. Lag aber nicht in der Idee einer vollkommenen Vergeistigung des Judenthums die der Trennung der von ihm zu gründenden Gemeinschaft von demselben eingeschlossen? Bedenkt man nun die Liberalität seiner Grundsätze über die Sabbatsfeier, die jüd. Speiseverbote und Ablutionen, erinnern wir uns daran, wie gern er den Ausspruch des Hosea (Kap. 6, 6) anführte: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer" (Matth. 9, 13; 12, 7), erwägen wir die Bedeutung der Einsetzung eines solennen Initiationsritus in seine Gemeinschaft, so können wir über die Absicht Jesu, daß sich das göttliche Reich von dem Judenthum ablösen solle, nicht im mindesten in Zweifel sein. Entscheidend ist endlich die Proclamation der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, mit welcher ja der ganze israelitische Opfercultus aufgehoben war.

Allein welches sollte denn der eigentliche Zweck des von Jesu gestifteten göttlichen Reichs sein? Hierüber ertheilen uns die von den Evangelisten, besonders von den Synoptikern, aufbehaltenen Aussprüche Jesu vollkommen klaren Aufschluß. Seine Erklärung, daß er das Licht der Welt und dazu erschienen sei, der Wahrheit Zeugniß zu geben, deutet darauf hin, daß sein nächster Zweck der war, die Irrthümer zu zerstreuen, die den Geist der Menschen verdunkelten. Und bedenken wir, daß das ungeheuere sittliche Verderben, in welchem damals die Menschheit befangen war, großentheils aus den sie beherrschenden religiösen und sittlichen Irrthümern stammte (Röm. 1, 24 fg.), so erkennen wir, daß die Erleuchtung derselben durch das Licht der Wahrheit wirklich die erste Bedingung war, die erfüllt werden mußte, wenn ihr geholfen werden sollte. Darum trat Jesus überall lehrend auf; den Inhalt seiner Belehrungen bildeten die höchsten Wahrheiten, welche der menschliche Geist zu erfassen im Stande ist und unter welchen die Ideen von Gott dem liebevollen Vater, von dem Kindschaftsverhältniß aller Menschen zu Gott, von der Bruderverwandtschaft und der Bestimmung aller zu einem unvergänglichen höhern Dasein den leuchtenden Mittelpunkt bildeten. Diese Wahrheiten sollten die unzerstörbare Grundlage des göttlichen Reichs sein; sie sollten zum Gemeingut aller Glieder desselben werden, das aus ihnen sich ergießende Licht sollte immer heller werden und sich immer weiter in der Welt verbreiten. Aus diesen mit lebendigem Glauben ergriffenen Wahrheiten sollten die Genossen der neuen geistigen Gemeinschaft den Antrieb und die Kraft zu völliger Umbildung des Herzens und Wandels schöpfen. Laut verkündigte es Jesus, daß ihre Gerechtigkeit besser sein solle als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Matth. 5, 20). Ueber die todte Legalität dieser letztern sollten sie sich zu wahrer Sittlichkeit erheben. Mit der Reinigung und Heiligung der Gesinnung sollten sie das Werk ihrer Umwandlung beginnen und es in der Reinigung und Heiligung ihres Wandels vollenden; denn aus dem Herzen kämen die argen, folglich auch die guten Gedanken (Matth. 15, 19), und nur wenn der Baum gut sei, seien gute Früchte von demselben zu erwarten (Matth. 12, 33). Diese Sittlichkeit sollte sich wesentlich zu inniger Gottes- und Nächstenliebe gestalten und in einem auch den Beleidiger und Feind umfassenden zarten Wohlwollen äußern. Und indem Jesus den Seinigen die höchstmögliche Aehnlichkeit mit dem allvollkommenen Vater im Himmel als letztes Ziel aufstellte (Matth. 5, 48), wies er sie darauf hin, daß sie in dem Werk der sittlichen Verklärung ihres ganzen Wesens nie stehen bleiben dürften. Zusammengehalten sollten die Glieder seines Reichs werden durch die Gemeinschaft ihres Glaubens, durch ihre innige gegenseitige Liebe, durch ihre Vereinigung mit Gott und ihr gemeinschaftliches rastloses Bestreben zu immer höherer Voll-

endung. Die gläubig ergriffenen göttlichen Wahrheiten, das Bewußtsein ihres Kindschaftsverhältnisses mit Gott und die Hoffnung des zukünftigen Daseins sollte für sie zum Princip einer innern Beseligung werden, mit welcher kein Erdenglück auch nur von fern zu vergleichen sei (Matth. 13, 44 fg.; 16, 26). Wer vermöge seines lebendigen Glaubens ein wahres Mitglied seines Reichs geworden sei, der brauche das ewige Leben nicht erst zu suchen, er trage es schon in sich und sei gleichsam bereits von dem Tod zum Leben hindurchgedrungen (Joh. 3, 18; 6, 47).

Das ist das göttliche Reich, wie Jesus es sich dachte. Allein lassen wir es nicht unbemerkt, daß er die Realität desselben von seiner Idealität wohl zu unterscheiden wußte. Er täuschte sich nicht im mindesten darüber, daß in der gegenwärtigen Weltperiode die Realität und Idealität desselben sich nie decken würden. Darum sagte er es voraus, daß unter dem Weizen, der sich aus dem Samen des Wortes Gottes entwickeln würde, auch viel Unkraut hervorwachsen (Matth. 13, 24 fg.), daß das über die Menschen ausgeworfene Netz mit den guten Fischen auch viele faule heraufziehen (Matth. 13, 47), daß unter den Gästen des hochzeitlichen Mahles auch solche sein würden, die kein hochzeitliches Kleid anhaben würden (Matth. 22, 11). Er warnt vor jedem Versuch, diese entgegengesetzten Elemente voreilig voneinander scheiden zu wollen (Matth. 13, 28. 29), und weist sie auf den Schluß der gegenwärtigen Weltperiode, wo bei seiner glorreichen Wiederkunft die große Scheidung werde vorgenommen und sein Reich zu seiner vollendeten Verklärung gelangen werde (Matth. 13, 41 fg.; 16, 27 fg.; 24, 30 fg.; 25, 31 fg.); daher kommt es, daß in nicht wenigen seiner Aussprüche das Wort Himmelreich den Sinn hat, den wir mit dem Ausdruck ewiges Leben oder künftige Seligkeit verbinden, vgl. z. B. Matth. 13, 43; 25, 34; 26, 29; Luk. 13, 29; Apg. 14, 22; 1 Kor. 6, 9. 10; 15, 50; 1 Tim. 4, 18; Eph. 5, 5; 2 Petr. 1, 11.

Verweilen wir mit unserer Betrachtung bei dieser Idee des göttlichen Reichs, so müssen wir gestehen, daß es keine gibt, die größer, umfassender, tiefer wäre als diese und die mächtigere Wirkungen hervorgebracht hätte. Durch die Realisirung derselben hat Jesus die Menschheit aus den Todesbanden, in welchen sie gefangen lag, erlöst und zu einem neuen Leben erweckt. Aus dem von ihm gegründeten göttlichen Reich, wie unvollkommen auch seine bisherige Entwickelung sein möge, sind dennoch alle Wirkungen hervorgegangen, welche das Christenthum bisher geäußert hat; auf ihm ruht die ganze Bildung der gegenwärtigen Zeit. Was Reinhard in seinem Werk: „Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum besten der Menschheit entwarf“ (Wittenberg und Zerbst 1781; 4. Aufl., 1798), gesagt hat, um zu erweisen, daß keiner der großen Männer der vorchristl. Zeit sich zu dieser Idee erhoben hat, scheint uns unwiderlegbar zu sein. Erwägen wir dieses, so können wir uns nicht enthalten, staunend zu fragen: wie kam denn Jesus zu dieser Idee? Es würde uns zu weit führen, wenn wir uns auf eine Untersuchung über diese Frage einlassen wollten. Nur die Bemerkung erlauben wir uns, daß es uns unmöglich scheint, die Entstehung dieser Idee in dem Geist Jesu, aus den Bedingungen der Zeit, in der er lebte, zu erklären. Daß diese Zeitbedingungen fördernd auf die Entfaltung derselben einwirken konnten, wollen wir nicht in Abrede stellen, aber den ersten Ursprung derselben vermögen sie uns nicht zu erklären. Begreifen läßt sich dieser nur aus der wunderbaren Erhabenheit des Geistes Jesu, aus seiner sittlichen Vollendung und der innigen Gemeinschaft, in der er mit Gott stand (vgl. Keim, „Der geschichtliche Christus“ [3. Aufl., Zürich 1866], S. 37 fg.). Ist es doch überhaupt so: große Ideen sind nie reine Producte der Zeit, in der sie hervortreten; sie entspringen aus der geheimnißvollen Tiefe des Geistes und unter der Mitwirkung Gottes, welcher der Welt der Geister immanent sie in beständiger Bewegung erhält und durch die Hervorrufung großer Ideen den mächtigen Entwickelungsproceß derselben regiert.

Auf die Frage, in welchem Verhältniß Jesus sein Reich zu seiner Kirche erblickte, brauchen wir nicht einzugehen, denn von einer Kirche scheint Jesus nie gesprochen zu haben. Da dieses Wort nur in zwei Stellen bei Matthäus vorkommt, nämlich Kap. 16, 18 und 18, 1, so sind wir wohl berechtigt, zu vermuthen, daß es der Evangelist aus dem Sprachgebrauch einer spätern Zeit entlehnt habe. So viel ist gewiß, daß es in der ersten Stelle nichts anderes bedeutet als das göttliche Reich in seiner historischen Realität und in der andern die Gesammtheit der zu einer besondern Gemeinde vereinigten Anhänger Christi.

Je schärfer die Opposition war, in welcher das göttliche Reich mit dem ganzen damaligen gesellschaftlichen Zustand sich befand, desto leichter war es vorauszusehen, daß es bei seiner Entwickelung auf schweren Widerstand stoßen und gewaltige Kämpfe veranlassen würde. Zwar sollte es den in seiner Bestimmung liegenden vollkommenen Umbildungsproceß der menschlichen Verhältnisse nicht auf dem Wege des gewaltsamen Umsturzes, sondern auf dem des ruhigen fortdauernden Einflusses der heiligen Wahrheiten, die ihm zur Grundlage dienten, und des in ihm lebenden Geistes betreiben. Allein zu vielfach und tief gewurzelt waren die Irrthümer und Vorurtheile, zu wichtig die Interessen, die ihm in den Weg traten, als daß es nicht bei seiner Verbreitung bald schwere Conflicte und Kämpfe hätte hervorrufen sollen. Auf diese unausbleiblichen Folgen der Entwickelung seines Reichs hinblickend, sagte Jesus (Matth. 10, 34): Er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen auf Erden, sondern das Schwert, und ein Feuer anzuzünden, von dem er wünsche, es brennte schon (Luk. 12, 49). Diese Voraussicht beunruhigte ihn aber nicht. Er trug die Gewißheit in sich, daß seine Sache über alle ihr entgegentretende Hindernisse siegen und den ganzen gesellschaftlichen Zustand umbilden und verklären werde. Und es verdient bemerkt zu werden, daß diese seine Siegeshoffnungen immer lebhafter wurden, je näher die Katastrophe, die seinem irdischen Dasein eine Grenze setzen sollte, heranrückte. Was sind sie anders als Ausdrücke seiner Siegeshoffnung die begeisterungsvollen Worte, die er vor dem Hohen Rath seiner feierlichen Erklärung, daß er der verheißene Retter sei, hinzufügte: „Von nun an werde man sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels" (Matth. 26, 64). Und wie hätte auch Jesus nicht mit voller Sicherheit auf den Sieg des von ihm gegründeten Reichs hoffen sollen? War nicht im eigentlichsten Sinn seine Sache Gottes Sache, sein Reich der letzte Zweck des ganzen Wirkens und Waltens Gottes im Reich der Geister? Wir erwarten keine Einsprache zu erfahren, wenn wir den Satz aufstellen: daß das ganze ewige, allumfassende Wirken Gottes keinen andern Zweck hat als seine Selbstoffenbarung. War die Schöpfung der physischen Welt ein Werk der Selbstoffenbarung Gottes, so offenbarte sich der Ewige noch viel herrlicher in der Schöpfung des Reichs der vernünftigen Geister, von welchen ja jeder sein Bild in sich trägt. Allein diese Geister sind ja nicht, was sie werden sollen. Sie unterscheiden sich alle wesentlich von der vernunftlosen Schöpfung durch ihre unbegrenzte Vervollkommnungsfähigkeit. Wollen wir nun nicht annehmen, daß Gott ihnen diese vergebens verliehen habe, so müssen wir auch der Ueberzeugung Raum geben, daß Gott ihnen eine unbegrenzte Laufbahn der Entwickelung werde eröffnet haben und daß sein ganzes Wirken und Walten in dem Reich der Geister zum letzten Zweck haben werde, sie in ihrer Evolution weiter und immer weiter zu führen, bis sie sich zur höchsten ihnen erreichbaren Stufe der Verähnlichung mit ihm erhoben haben und in ihrer Gesammtheit ein fleckenloses, leuchtendes Abbild von ihm werden geworden sein. Es ist mithin ein pädagogisches Werk, welches Gott im unbegrenzten Lauf der Zeiten in dem Reich der vernunftbegabten Geister ausführt. Momente dieses Werks, insoweit es die Menschheit betrifft, waren alle Fügungen, durch welche Gott die geistige Entwickelung und Vervollkommnung der vernünftigen Bewohner der Erde beförderte. Den leuchtenden Mittelpunkt derselben bildete die Erscheinung Jesu und die Gründung seines Reichs. Mit Recht betrachten wir daher Jesum als den höchsten aller Gesandten Gottes und sein Reich als Gottes Reich und theilen seine Erwartung, daß dieses sein Reich unter der fortdauernden Mitwirkung Gottes immer vollständiger und herrlicher sich entwickeln und seinen Evolutionsproceß sogar über die Grenzen der gegenwärtigen Weltperiode hinaus fortsetzen werde.

Die Idee Jesu von dem göttlichen Reich war zu erhaben und stand mit den messianischen Erwartungen der Juden in einem zu schroffen Widerspruch, als daß er hoffen durfte, für dieselbe bei seinen Volksgenossen ein offenes Verständniß zu finden. Er mußte sogar befürchten, durch eine unumwundene Erklärung über die Natur desselben bei ihnen großen Anstoß zu geben. Darum hüllte er seine Lehre von demselben, die er das Geheimniß des Himmelreichs nannte (Matth. 13, 11), so gern in das farbenreiche Gewand sinnvoller Gleichnisse, in der Hoffnung, auf diesem Wege das Volk zum Nachdenken zu erwecken und endlich zur Einsicht zu bringen, daß seine Rettung von etwas ganz anderm abhänge als von der Gründung eines weltlichen Reichs, wie man es von dem Messias erwartete. Nur seinen Jüngern ertheilte er nähern Aufschluß über das Wesen dieses

Reichs. Allein auch diese waren in den allgemein herrschenden Hoffnungen zu tief befangen, als daß sie ihn hätten verstehen können. Bis zu seinem Tod hielten sie fest an dem Gedanken, daß er nichts anderes beabsichtige als die Gründung eines glänzenden weltlichen Reichs, und träumten von den hohen Ehrenstellen, zu welchen sie in demselben würden erhoben werden. Selbst zu der Zeit, wo das Christenthum seine Verbreitung schon begonnen hatte, vermochten sich die Apostel noch immer nicht loszureißen von der Erwartung, daß die eigentliche Bestimmung ihres Herrn die Erneuerung und Verherrlichung der jüd. Theokratie sei, und überließen sich der Hoffnung, daß er demnächst wieder vom Himmel kommen werde, um endlich dieses Werk auszuführen. Erst in dem Geist des Apostels Paulus entfaltete sich wieder die Idee des göttlichen Reichs in ihrer Wahrheit und Reinheit. Von der lichtvollen Anschauung desselben als eines rein geistigen, auf wahrhaft sittliche Veredlung und innere Beseligung seiner Mitglieder abzweckenden Vereins ausgehend, erklärt er (Röm. 14, 17), daß es nicht in Essen und Trinken (in der Beobachtung gewisser Speiseverbote) bestehe, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist; daß es auch nicht bestehe in Worten, sondern in Kraft (1 Kor. 4, 20), und fühlt sich in seinem und aller Christen Namen gedrungen, Gott dafür zu danken, daß er sie errettet habe von der Obrigkeit der Finsterniß und versetzt in das Reich seines lieben Sohnes (Kol. 1, 13). Die universelle Bestimmung des Reichs Christi und die Nothwendigkeit der Losreißung desselben von dem Judenthum war bei ihm zur unerschütterlichen Ueberzeugung geworden, welche bestimmend auf die ganze Art und Weise einwirkte, wie er seinen Beruf verstand und betrieb. Indessen wich er von dem in den synoptischen Evangelien herrschenden Sprachgebrauch darin ab, daß er die von Christo gestiftete neue Heilsgemeinschaft in ihrer historischen Realität viel seltener mit dem Wort Reich Gottes bezeichnete als mit dem Wort Gemeinde. Unter dem Reich Gottes versteht er gewöhnlich dieses Reich in der Idealität, zu der es dereinst werde erhoben werden. Seine Erwartungen gingen nämlich ebenfalls dahin, daß der Herr in kurzer Frist von dem Himmel, in den er sich zu seiner Verherrlichung aufgeschwungen, wieder zurückkommen, daß diese seine Wiederkunft den Schluß der gegenwärtigen Weltperiode bezeichnen, daß er alsdann alle seine Bekenner versammeln, die bisher Verstorbenen von dem Tode erwecken und alle in sein zu glorreicher Vollendung gelangtes Reich versetzen werde. Das Eigenthümliche dieser seiner Erwartungen lag aber darin, daß er dem Gedanken einer irdischen Verherrlichung des göttlichen Reichs gänzlich entsagt hatte und die Erhebung desselben zu seiner vollendeten Idealität in den Himmel verlegte, wo Christus, als dessen glorreiches Haupt angebetet von den Engeln, ewiglich herrschen werde. Fleisch und Blut, erklärte er, können in dieses Reich nicht eingehen (1 Kor. 15, 50), weshalb er annahm, daß die zur Zeit der Wiederkunft Christi noch Lebenden eine Verwandlung ihres Leibes erfahren würden (1 Kor. 15, 52). Daß keiner, der hienieden dem Laster gefröhnt, in diesem Reich Aufnahme finden werde, stand ihm unwiderruflich fest (1 Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5). Nur die, welche sich während ihres Erdenlebens zu reiner Sittlichkeit entwickelt und des göttlichen Geistes sich würden theilhaftig gemacht haben, betrachtete er als würdig in dieses Reich zugelassen oder, wie er sich auch ausdrückte, in das himmlische Wesen versetzt zu werden (Eph. 2, 6). Sie haben hienieden schon ihren Wandel (eigentlich ihr Bürgerrecht) im Himmel (Phil. 3, 20), und der sie belebende Geist Gottes ist ein Unterpfand ihrer Beseligung in demselben (2 Kor. 1, 22; Eph. 1, 14). Er trug in sich das freudige Bewußtsein, daß der Herr auch ihn einst erlösen und ihm aushelfen werde zu seinem himmlischen Reich (1 Tim. 4, 18). Auch der Verfasser des zweiten Briefs Petri lebte der Ueberzeugung, daß den treuen Bekennern Christi reichlich werde dargereicht werden der Eingang zum Reich des Herrn und Heilandes Christi (2 Petr. 1, 11), während der Verfasser der Offenbarung sich noch mit der Hoffnung trug, daß nach der glorreichen Ueberwindung des Heidenthums eine Umwandlung des Himmels und der Erde erfolgen und Christus in einem neuen, vom Himmel herabgekommenen Jerusalem sein herrliches Reich gründen und in demselben mitten unter den Seinigen auf ungemessene Zeiten hin regieren werde (Offb. 21 und 22). Vgl. Reinhard, a. a. O.; Reuß, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique [3. Aufl., Strasburg 1864], I, 270 fg.; II, 224 fg.; Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps (2. Aufl., Strasburg 1864); Pfleiderer, „Die Religion, ihr Wesen und ihre Ge-

schichte" (Leipzig 1869), II, 400 fg.; Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" (Zürich 1867—72), II, 40 fg.. Bruch.

Reich, Reichthum. Während im A. T. vom Reichthum vorwiegend als vom irdischen Gut geredet wird, kennt das N. T. noch einen andern Reichthum, den von himmlischen Gütern, von geistlichen Gaben. Was zunächst jenen irdischen Reichthum betrifft, so sind Reichthum wie Armuth relative Begriffe; im allgemeinen aber werden wir unter Reichthum diejenige Fülle irdischer Güter verstehen, welche das zur Befriedigung der nothwendigen Lebensbedürfnisse nöthige Maß derselben weit übersteigt. Die Bibel ist fern von den Träumereien einer gleichen Vertheilung des irdischen Guts. Wie 5 Mos. 15, 11 verkündet: daß Arme allezeit im Lande sein werden, so auch Spr. 22, 2: „Reiche und Arme müssen untereinander sein", so Christus selbst: „Arme habt ihr allezeit bei euch" (Mark. 14, 7). Die Gütergemeinschaft, welche die erste christl. Gemeinde nach dem Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 4, 34 fg.) einzuführen suchte, erwies sich als ein schöner Traum, dessen Verwirklichung gleich beim Entstehen Schwierigkeiten fand, wie das Beispiel von Ananias und Sapphira (Apg. 5) zeigt, und dann auch alsbald aufgegeben zu sein scheint.

Reichthum und Armuth kommt von Gott. „Der Herr macht arm und macht reich", betont Hanna, die Mutter Samuel's (1 Sam. 2, 7); Weish. 11, 14 und Spr. 10, 22 heißt es: „Der Segen des Herrn macht reich ohne Mühe"; der Reichthum ist aber auch der Segen Gottes, der auf dem Fleiß liegt; Spr. 10, 4: „Lässige Hand macht arm, aber der Fleißigen Hand macht reich"; vgl. Spr. 12, 27. Von Gott empfängt Salomo als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens, weil er nicht um Reichthum und Ehre gebeten hat, sondern um ein gehorsames Herz und Verstand zum Regieren, noch beides, Reichthum und Ehre, hinzu (1 Kön. 3, 13). Die Wahrheit, daß der Reichthum eine Gabe Gottes ist, sowie die mit dem Reichthum verbundene Annehmlichkeit, Ansehen und Macht (der Reiche hat viele Freunde, Spr. 14, 20), beförderte im jüd. Volk die Vorstellung von einer Belohnung der Frömmigkeit durch irdischen Reichthum um so mehr, als von früh an die Vorstellung herrschte, daß die Vergeltung Gottes sich durch irdisches Wohlergehen oder Uebelbefinden der Menschen je nach ihrem gerechten oder ungerechten Wandel erweise. Danach erscheint leicht der Reichthum als ein besonderes Zeichen des göttlichen Wohlgefallens und als eine Belohnung für Frömmigkeit. Mit Ostentation wird in diesem Sinn der Reichthum der jüd. Nationalhelden Abraham, David, Salomo und später des Hiskia rühmend hervorgehoben. Der Psalmist (Ps. 112, 3) rühmt: „Reichthum und die Fülle wird im Hause der Frommen sein." Und wenn auch Spr. 3, 13 fg. die Weisheit edler denn Perlen genannt wird, und um sie hantieren besser heißt als um Silber und ihr Einkommen besser als Gold, so wird doch als ihre Frucht Spr. 3, 16 bezeichnet: „Langes Leben ist zu ihrer rechten Hand, zu ihrer Linken ist Reichthum und Ehre". Auch das Buch Hiob kann, trotzdem es seiner ganzen Tendenz nach das irdische Wohl- oder Uebelbefinden als nicht identisch mit dem göttlichen Wohlgefallen oder Misfallen nachweisen will, doch nicht schließen, ohne daß dem Hiob als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens und Segens mehr Reichthum denn früher gegeben wird. Wenn nun aber unleugbar auch in den Augen der frommen Juden der Reichthum vielfach als ein hohes Gut und Zeichen des göttlichen Wohlgefallens gepriesen und mit freundlichen Augen angesehen wird, so sind sie doch, wie schon die angeführten Beispiele zeigen, fern von der Vorstellung, als ob der Reichthum für sich allein erstrebenswerth sei und allen Werth in sich selbst habe; höher denn Reichthum gilt die Weisheit (Spr. 3, 13 fg.), gilt Gehorsam gegen Gott. Auch erkennen sie sehr wohl die Gefahren des Reichthums. „Die Reichen verlassen sich auf ihr Gut und trotzen auf ihren Reichthum" (Ps. 49, 7); „Wer da eilt reich zu werden, wird nicht unschuldig bleiben" (Spr. 28, 20); sie warnen darum: „Fällt euch Reichthum zu, so hänget das Herz nicht daran" (Ps. 62, 11); darum bittet denn auch der Fromme Spr. 30, 8: „Armuth und Reichthum gib mir nicht" (vgl. Spr. 23 fg.). Als das jüd. Volk nach der Theilung des Reichs immer mehr dem Verfall entgegeneilte, waren es die höhern Stände, in denen die Depravation besonders augenfällig hervortrat; die Propheten klagen viel über die Reichen, die durch Erpressungen reich geworden sind, die der Witwen Häuser fressen; und so kam es, daß die prophetische Verkündigung sich besonders energisch gegen die Angesehenen und Reichen richtete in einer Weise, daß ein Reicher gleichbedeutend erscheint mit einem Gewaltthätigen. So wird in

der Weissagung von dem leidenden Knecht Gottes (Jes. 53, 9) ein Reicher als gleichbedeutend mit einem Gottlosen genannt: „Er, der Knecht Gottes, ist begraben wie ein Gottloser und gestorben wie ein Reicher", d. h. sein Ende ist ein so trostloses gewesen, wie das des Gottlosen und Reichen nur sein kann. Diese aus der historischen Situation sich ergebende Betrachtung des Reichthums, als eines durch Erpressung und Gottlosigkeit erworbenen Besitzes, als eines Zeichens einer gottlosen irdischen Gesinnung, widersprach nun aber in ihrer Consequenz der Vorstellung von dem Reichthum, als einem dem Frommen zutheil werdenden Segen Gottes, als einem Zeichen seines Wohlgefallens. Es entstanden innere Conflicte in dem Gemüth des Frommen, der in Bedrängniß war, und es ward reiflich erwogen, wie es mit Gottes Gerechtigkeit vereinbar sei, daß es dem gottlosen Reichen so wohl gehe, während der fromme Arme darbe. Man suchte diesen Conflict zu lösen besonders durch Hinweis auf das Ende des Reichen, wo der Gerechte des Reichen lachen und sprechen werde: „Siehe, das ist der Mann, der Gott nicht für seinen Trost hielt, sondern verließ sich auf seinen großen Reichthum und war mächtig, Schaden zu thun" (Ps. 52, 9); so spricht Assaph Ps. 73, 16 fg.: „Ich gedachte ihm nach, daß ich es begreifen möchte (wie die Gottlosen glückselig sind in der Welt und werden reich, V. 12); aber es war mir zu schwer: bis daß ich ging in das Heiligthum Gottes und merkte auf ihr Ende." „Sie gehen plötzlich unter und nehmen ein Ende mit Schrecken" (V. 19). Daneben wird aber auch hingewiesen auf den bloßen Schein des Glücks, den der Reichthum gebe; letztern Standpunkt vertreten besonders die Sprüche Salomo's, welche die Weisheit Spr. 3, das gute Gerücht Spr. 22, 1 allem Reichthum vorziehen; vgl. Spr. 28, 6: „Es ist besser ein Armer, der in seiner Frömmigkeit geht, denn ein Reicher, der in verkehrten Wegen wandelt." Die Bedeutungslosigkeit des Reichthums, seine Nichtigkeit und Eitelkeit schildert Ps. 49, 16: „Der Reiche wird nichts in seinem Sterben mitnehmen und seine Herrlichkeit wird ihm nicht nachfahren"; vgl. Hiob 1, 21. Diese Eitelkeit des Reichthums macht besonders der Prediger Salomo's, der Prediger der Eitelkeit geltend. „Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt, und wer in den Reichthum verliebt ist, wird nicht vom Ertrag befriedigt. Wer arbeitet, dem ist der Schlaf süß, er habe viel oder wenig gegessen; aber die Fülle des Reichen läßt ihn nicht schlafen. Es ist eine böse Plage, die ich sah unter der Sonne, Reichthum behalten zum Schaden dem, der ihn hat. Gleichwie er (der Reiche) aus seiner Mutter Leibe hervorging, so fährt er wieder hin, so wie er gekommen ist" (Koh. 5, 9—14 fg.). Den sehr relativen Werth des Reichthums hebt Jesus Sirach (Kap. 30, 15 fg.) hervor: „Gesund sein und frisch sein ist besser denn Geld, und ein gesunder Leib ist besser, denn großes Gut", er ermahnt zur Wohlthätigkeit, weil man doch seinen sauern Schweiß andern lassen und seine Arbeit den Erben übergeben muß (Sir. 14, 15). Und wenn er auch den Reichen manchmal identificirt mit dem Gewaltigen und Ungerechten (Sir. 13, 2. 4), wenn er auch sagt: „Wer Geld liebhat, der bleibt nicht ohne Sünde" (Sir. 1, 5 fg.), so gibt er doch auch die Möglichkeit eines unsträflichen Reichen zu, bewundert ihn aber wegen der Lösung einer besonders schweren Aufgabe: „Wohl dem Reichen, der unsträflich gefunden wird und nicht das Geld sucht; der bewährt hierinnen und rechtschaffen gefunden wird, der wird billig gelobt" (Sir. 31, 8. 10).

Es ist natürlich, daß unser Heiland, indem er das volle Heil in der Gemeinschaft mit Gott, in der Gewißheit seiner Liebe und der Vergebung der Sünden suchen lehrte, dem irdischen Gut, dem Reichthum nur eine ganz untergeordnete Bedeutung gegenüber diesen geistlichen Gütern beilegen konnte. Die irdischen Schätze sind vergänglich, sie fressen Motten und Rost, und die Diebe stehlen sie. Die himmlischen Schätze, das Heil bei Gott, das Leben, die Seligkeit in Gott sind unvergänglich. Darum die Ermahnung, „Ihr sollt euch nicht Schätze auf Erden sammeln; sammelt euch Schätze im Himmel", Matth. 6, 19. 20, um so mehr als wo unser Schatz ist, auch unser Herz ist, V. 21, als das Herz unwillkürlich an seinem Schatz hängt. In vollem Einklang damit steht die Ermahnung des Apostels Paulus (Kol. 3, 2): „Trachtet nach dem, was droben ist, und nicht nach dem, was auf Erden ist." Aber mit diesen Worten ist offenbar nur das geflissentliche Streben nach Reichthum aus Liebe zu ihm, als dem Geist des Christenthums fremd verworfen, aber noch nicht der Besitz des irdischen Gutes selbst. Etwas anderes ist es, nach Reichthum trachten und streben, und etwas anderes, den nicht erstrebten, aber doch zugefallenen Reichthum besitzen und verwenden. Allerdings scheint aus einer

Anzahl Aeußerungen unsers Herrn hervorzugehen, daß der Besitz des Reichthums überhaupt, wenn nicht für unvereinbar, doch für schwer vereinbar erklärt werde mit dem Dienst im Himmelreich, so, wenn der Heiland dem reichen Jüngling (Mark. 10, 21) zumuthet, alles zu verkaufen, was er hat, und es den Armen zu geben, und auf dessen Weggang hin sagt: „Wie schwerlich werden die Reichen in das Reich Gottes kommen! Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme." Besonders tritt im Lukasevangelium eine dem Reichthum feindliche Auffassung hervor, sodaß man eine ebionitische Quelle vermuthet. Im Gleichniß vom ungerechten Haushalter (Luk. 16, 9) wird der Reichthum geradezu der Mammon der Ungerechtigkeit genannt. In dem Gleichniß vom reichen Mann und dem armen Lazarus fährt jener in die Hölle, dieser wird getragen in Abraham's Schos (Luk. 16, 19—31). Und wenn auch die Parabel von dem Mann, der seine Scheune erweitert und sein Getreide aufspeichert, um das Wort zu hören: „Du Narr, diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern, und weß wird das sein, das du bereitet hast?" (Luk. 12, 16—21), nur eine Warnung vor dem Trachten nach irdischem Reichthum ist, als eine Warnung vor dem Geiz sich selbst bezeichnet (Luk. 12, 15), wenn aus den Schlußworten (Luk. 12, 21): „Also geht es dem, der sich Schätze sammelt und ist nicht reich in Gott", sogar das geschlossen werden könnte, daß nur das einseitige Trachten nach irdischem Reichthum ohne gleichzeitiges Trachten nach dem himmlischen getadelt wird (obwol andererseits entschieden hervorgehoben wird, daß niemand zweien Herren, Gott und dem Mammon, dienen könne, Matth. 6, 24), so scheinen doch die angeführten Aussprüche unsers Heilandes die Ansicht zu bestätigen, daß der Besitz vom irdischen Gut überhaupt widerrathen, als ein mehr oder weniger unüberwindliches Hinderniß für den Eintritt in das Himmelreich bezeichnet, und also freiwillige Entsagung, freiwillige Armuth als ganz besonders Gott wohlgefällig hingestellt wird. Und doch ist dies auch hier falsch. Nicht der Besitz des Reichthums an sich selbst wird verworfen und seine Entsagung gefordert, sondern der Gebrauch, den die Reichen von ihrem Reichthum gewöhnlich zu machen pflegen, der Einfluß, den er auf ihren Charakter ausübt, wird verworfen, und wegen der Schwierigkeit, den Reichthum auf die rechte Weise zu gebrauchen und sich diesem Einfluß zu entziehen, die Gefahr hervorgehoben, die mit ihm für den Eintritt in das Himmelreich verbunden sei. Denn was die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus betrifft, so kommt der Reiche nicht wegen seines Reichthums in die Pein, sondern wegen seines sonstigen gottlosen Lebens, das er in seinem Reichthum geführt hat; er wird geschildert als ein üppiger, gegen den Armen vor seiner Thür gleichgültiger, allein seinem Genuß lebender Mann, der gleichwie seine Brüder nicht auf Mose und die Propheten gehört hat. Was aber den reichen Jüngling betrifft, der sich seiner Schätze entäußern soll, so wird Mark. 10, 21 ausdrücklich hervorgehoben, daß Jesus ihn liebte; er wollte ihn also wol in den engern Kreis seiner Jünger ziehen, und da mußte er diese Anforderung, wie er sie an die andern Jünger gestellt hatte, auch an ihn stellen, alles zu verlassen. Ein allgemeines Gebot stellt er aber nicht auf, was schon daraus hervorgeht, daß er von andern Reichen, Joseph von Arimathia, besonders von Nikodemus, mit dem er ausführlich über den Eintritt ins Himmelreich redet, das Gleiche nicht fordert. Auch macht nach den folgenden Worten den Eintritt in das Himmelreich der Reichthum nicht unmöglich. Nach Mark. 10, 24 wird es nicht den Reichen, sondern denen, die ihr Vertrauen auf den Reichthum setzen, schwer gemacht, ins Himmelreich zu kommen. Er erklärt es ferner für schwer, aber nicht für unmöglich, denn „bei Gott sind alle Dinge möglich", d. h. Gott kann auch dem Reichen eine solche Kraft geben, daß er die im Reichthum liegenden Gefahren zu überwinden vermag. Was aber endlich das allerdings sehr dunkle und schwerlich so von Jesus gesprochene Gleichniß vom ungerechten Haushalter betrifft, so liegt der Schwerpunkt doch wol darin, daß, wie der ungerechte Haushalter mit den Schätzen, die ihm nicht gehören, sich Freunde macht, so auch der Christ mit dem irdischen Gut, das ihm ja auch nicht gehört, sondern das er nur zu verwalten hat, sich Freunde machen, also dasselbe im Dienst für die Menschen, ihnen zum Segen und Gott zum Wohlgefallen verwenden soll. Es heißt Mammon der Ungerechtigkeit wegen des gewöhnlichen Gebrauchs, der bei den Menschen, den Kindern der Welt, fast Regel ist. Nehmen wir nun noch hinzu, daß Christus angesichts der Thatsache, daß er unter die Uebelthäter gerechnet werde, die Jünger anweist, Beutel und Tasche, die sie früher nicht nöthig hatten zu nehmen und, wenn sie keinen Beutel haben, ein Schwert

zu brauchen, womit er doch sagt, daß es dem Haß der Welt gegenüber wichtig sei, durch irdischen Vorrath nicht auf das Erbarmen der Welt angewiesen, sondern unabhängig zu sein, daß, wer solche Habe nicht besitze, auf besonders schweren Kampf sich zu rüsten habe, so ergibt sich als die Auffassung unsers Heilandes von dem Reichthum, von dem irdischen Gut diese: daß er zwar schwere Gefahren in sich berge und den Eintritt in das Himmelreich fast unmöglich zu machen scheine, daß darum an ihn das Herz zu hängen und nach ihm zu trachten unrecht sei, daß aber Gott uns zu einem rechten, ihm wohlgefälligen Gebrauch die rechte Kraft geben, ja daß das irdische Gut eine Erleichterung für einen rechten Wandel sein könne. Wenn daher auch Umstände eintreten können, unter denen es Pflicht sei, sich des Reichthums freiwillig zu entäußern, so komme es doch hauptsächlich darauf an, das von Gott anvertraute Maß irdischer Güter so anzuwenden, daß man sich damit Schätze im Himmel anwerbe, Freunde im Himmel erwerbe, was nicht blos durch gänzliche Entsagung desselben zu Gunsten der Armen, sondern auch durch Verwerthung desselben zu einem unabhängigen, kraftvollen Auftreten in der Welt und rüstigem Arbeiten für die Realisirung des Reichs Gottes geschehen könne.

Keine andere Stellung zum Reichthum findet sich denn auch bei den Aposteln. Erkennt Paulus auch an, daß die Reichen in Versuchung und Stricke und viele thörichte und schädliche Lüste fallen, welche die Menschen in Verderben und Verdammniß versenken (1 Tim. 6, 9), so fordert er doch darum noch nicht gänzliches Weggeben des irdischen Gutes und freiwillige Armuth, sondern nur, „daß sie nicht stolz seien, auch nicht hoffen auf den ungewissen Reichthum, sondern auf den lebendigen Gott, und daß sie reich werden an guten Werken, Schätze sammeln, ihnen selbst einen guten Grund aufs Zukünftige, daß sie ergreifen das ewige Leben" (1 Tim. 6, 17—19). Vor allem ist es die Pflicht der Wohlthätigkeit, die er den Wohlhabendern einschärft (2 Kor. 9); aber ein jeder soll geben nach seinem Belieben, nicht aus Unwillen oder aus Zwang (2 Kor. 9, 7). Auch der Apostel Jakobus, der Jak. 5, 1—6 so strenge Worte gegen die Reichen redet, hat dabei nur solche im Auge, die versunken in dem Streben nach irdischem Reichthum, habgierig, selbstsüchtig und genußsüchtig, an Gott nicht denken und nach dem Reichthum in himmlischen Gütern nicht trachten. In Jak. 2, 6 versteht er ausdrücklich unter den Reichen solche Reiche, „die Gewalt an den andern üben". Aber auch er ermahnt nicht den Reichen, seiner Habe sich zu entäußern, sondern wohlthätig zu sein (Jak. 2, 15. 16) und sich zu rühmen seiner Niedrigkeit (Jak. 1, 10. 11).

Das Trachten nach dem irdischen Reichthum muß vom Christenthum um so mehr verworfen werden, als es der Reichthum an himmlischen Gütern ist, den zu erlangen des Christen Herz verlangen soll. Dieser durch Christus den Menschen dargebotene Reichthum ist das Heil in ihm, die Seligkeit, der Friede des Herzens, das Himmelreich. Wer das hat, der ist reich, d. h. er hat einen kostbaren, ihn völlig befriedigenden Schatz. Darum erscheint die Schmach Christi, weil sie diesen Schatz einträgt, für größer denn die Schätze Aegyptens (Hebr. 11, 26), der Christ, dem jener Schatz verheißen ist, als ein reicher Erbe (Röm. 8, 17; Gal. 3, 29; 4, 7), in dessen Augen der Glanz irdischen Reichthums vor dem größern, den er kennt und theils besitzt, theils in Aussicht hat, seinen Werth verliert. Wenn der Heiland auffordert, reich zu werden in Gott (Luk. 12, 21) oder Schätze im Himmel zu sammeln (Matth. 6, 19 fg.), so meint er mit dem ersten nichts anderes, als daß wir die Gemeinschaft mit Gott suchen und damit zu dem Genuß jener genannten himmlischen Güter zu gelangen streben sollen, mit dem zweiten, daß wir, nach dem Wohlgefallen Gottes ringend, der göttlichen Gnade theilhaftig zu werden suchen sollen, die uns jene Güter als unser dereinstiges Erbtheil aufbehalte. Indem nun die Christen diese Güter und die beseligende Aussicht auf sie weiter der Welt mittheilen, sind sie die Armen, die doch viele reich machen (2 Kor. 6, 10), gleichwie Christus arm geworden ist, auf daß wir durch seine Armuth reich würden (2 Kor. 8, 9). In etwas anderm Sinn ist vom Reichthum die Rede, wenn der Apostel ermahnt, reich zu werden in Erkenntniß der Wahrheit, im Glauben, in Liebe, in guten Werken (1 Kor. 1, 5; 2 Kor. 8, 7; Phil. 10, 9; 1 Tim. 6, 18). Ist hier auch mit dem Wort: „reich an Erkenntniß u. s. w." nicht ausgeschlossen, daß diese Erkenntniß u. s. w. ein werthvoller Schatz, ein kostbares Kleinod sei, so tritt doch diese Bedeutung vom Reichthum zurück gegen die einer besonders großen Fülle von Erkenntniß, Liebe u. s. w. In diesem Sinn ist auch an vielen Stellen von dem reichen Gott die Rede, von dem Reichthum seiner Güte,

seiner Geduld (Röm. 2, 4), seiner Herrlichkeit (Röm. 9, 23), seiner Weisheit und Erkenntniß (Röm. 11, 33), seiner Gnade (Eph. 1, 7; 2, 7) u. a. m., an welchen Stellen der Reichthum Gottes die überschwengliche Fülle seiner Güte, Gnade u. s. w., die Unermeßlichkeit seiner Eigenschaften bedeutet. Hoßbach.

Reigen, s. Tanz.

Reiher, so wird das hebr. ḥasidáh gedeutet. Er ist ein unreiner Vogel (3 Mos. 11, 19; 5 Mos. 14, 18), wandert zu bestimmter Zeit (Jer. 8, 7), ist mit großen Flügeln ausgestattet und nistet auf Cypressen (Sach. 5, 9; Ps. 104, 17). Viele Erklärer beziehen den Ausdruck auf den Storch, der ḥasidáh, d. i. liebreich, heiße wegen seiner allbekannten zärtlichen Fürsorge für die Jungen. Dagegen werde der Reiher mit dem nur 3 Mos. 11, 19 und 5 Mos. 14, 18 erwähnten Ausdruck 'anapháh bezeichnet. Wie dem sei, die ḥasidáh wie die 'anapháh gehören zu den großen Zugvögeln, die auch Palästina zu Tausenden durchziehen. Vom Reihergeschlecht trifft man dortzulande wenigstens sieben verschiedene Arten, und zwar besonders zahlreich in den Hulehsümpfen. Leicht erkenntlich sind sie an ihrem nach hinten über den Kopf herabhängenden Federbüschel und ihrem langen starken Schnabel.

Die Störche erscheinen in Palästina regelmäßig gegen Ende März von Süden her in ungeheuern Scharen und verlassen das Land im Mai. Neben der gewöhnlichen weißen Species treffen wir in entlegenen Revieren daselbst auch eine schwarze, die sehr scheu ist, heerdenweise zusammenlebt und auf Bäumen nistet, gleich den Reihern, während die gewöhnlichen Störche nur ausnahmsweise ihr Nest auf Bäumen anlegen.

Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 241 fg.; Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 324 fg.; Brehm, „Illustrirtes Thierleben“ (Hildburghausen 1863—70), IV, 675 fg., 694 fg. Furrer.

Reinigkeit, Reinigung, Reinigkeitsgesetze. Es liegt im Begriff der Gottheit, als eines majestätischen und heiligen Wesens, daß diejenigen, welche ihr nahen, es in einer möglichst würdigen Weise thun. Daher findet sich auch im griechischen und röm. Cultus die Vorschrift, daß jeder, welcher beten, namentlich aber opfern wolle, sich vorher reinigen, d. h. insonderheit Waschungen mit seinem Körper vornehmen solle. Auch die Kleider und die Geräthe, deren der Betende oder Opfernde sich bedienen wollte, sollten vor dem Gebrauch einer Reinigung unterworfen werden (vgl. Hermann, „Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen“ [3. Aufl., Heidelberg 1870], §. 23; Zeiß, „Römische Alterthumskunde“ [Jena 1842], S. 265). Aehnliche Vorschriften sind gleichfalls in den Gesetzbüchern der alten Inder enthalten. In der Nähe der griech. Tempel waren Gefäße mit Sprengwasser angebracht, bei jedem ind. Tempel heilige Badstellen, in denen, wenn kein heiliger Fluß leicht zu erreichen war, die Gläubigen täglich einigemal baden mußten. Diese Vorschriften sind nicht einem profanen Reinlichkeitstrieb entsprungen, sondern haben eine wesentlich religiöse Bedeutung, wenn sie auch auf die Reinhaltung des Körpers, die Reinlichkeit im Haus und Lebensverkehr sehr günstig eingewirkt haben (vgl. v. Bohlen, „Das alte Indien“ [Königsberg 1830—31], I, 268 fg.). Sogar auf den niedrigsten Stufen des Fetischismus finden wir den Grundsatz der religiösen Reinigkeit bisweilen mit unnachsichtlicher Strenge durchgeführt (z. B. bei dem Negervolk der Ingas, wo die Verunreinigung eines Palastes durch ein Christenkind die Niederreißung desselben mit seinen sämmtlichen Gebäulichkeiten zur Folge hatte, vgl. Schultze, „Der Fetischismus“ [Leipzig 1871], S. 116 fg.). Nach den Vorschriften des mexicanischen Cultus badeten sich die Priester täglich um Mitternacht, lässige Mitglieder des Priesterstandes wurden mit Gewalt geschwemmt. Bei den Peruanern wurde jedes neugeborene Kind durch ein Reinigungsbad feierlich der Wassergöttin Chalchinhcuaja empfohlen (Müller, „Geschichte der amerikanischen Urreligionen“ [Basel 1854], S. 652). Reinigkeitsgebräuche aus religiösen Motiven sind demzufolge unter allen Völkern und auf allen Religionsstufen verbreitet (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus“ [Leipzig 1857], S. 436 fg., zu 3 Mos. 11—15). Auf ganz eigenthümliche Weise waren diese Gebräuche im Leben des Volks Israel ausgebildet. Sie waren mit dem Geist seiner Gesetzgebung aufs engste verknüpft. Während ihnen in den heidnischen Naturreligionen vorzugsweise eine religiös-ästhetische Bedeutung zukam, so erfüllten sie dagegen in der monotheistischen Gesetzes- und Gewissensreligion religiös-

ethische Zwecke. Der Begriff der Unreinheit steht hier in unzertrennlicher Beziehung zur Sünde (s. d.). In Ps. 51, 7 ist dieses Bewußtsein sittlicher Unreinheit entschieden ausgedrückt: „Sieh, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde hat mich empfangen meine Mutter." Von Jahve erwartet der Dichter Reinigung, d. i. Entsündigung (Ps. 51, 4. 9). Eliphas verkündet dem Hiob wie aus höherer Offenbarung, daß kein Mensch vor Gott rein ist (Hiob 4, 12 fg.), und Hiob, weit entfernt, diese dem Menschen angeborene Unreinheit und Sündhaftigkeit zu leugnen, betrachtet sie nur als einen Milderungsgrund für dessen sittliche Beurtheilung von seiten Gottes (Hiob 14, 3 fg.). Daher auch das ergreifende Bekenntniß des zweiten Jesaja (Jes. 64, 5): „Siehe, wie der Unreine sind wir alle geworden und wie ein beschmuztes Kleid alle unsere Gerechtigkeit." Daher die Aufforderung des Propheten (Jes. 1, 16): „Waschet euch, reiniget euch, schaffet euere bösen Werke aus meinen Augen, höret auf zu sündigen." Es gibt so schwere Unreinigkeit, daß sie von Jahve gar nicht mehr vergeben werden kann, sondern durch Strafe gesühnt werden muß (Ez. 24, 13). Andererseits wird auch wieder eine allgemeine Reinigung Israels von seinen Sünden durch Jahve unter dem Bild einer Besprengung verheißen (Ez. 36, 25 fg.). Der Sünder galt mithin als solcher und darum jeder Mensch, insbesondere auch jeder Israelit, als unrein und bedurfte der Reinigung durch Jahve, durch seine vergebende Gnade und seinen heiligenden Geist. Und was von dem Individuum, das galt auch von dem ganzen Volk. Die theokratischen Reinigkeitsgesetze waren daher ohne Zweifel aus der Annahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen und seiner daraus entspringenden Unreinheit in seinem Verhältniß zu Gott geflossen. Sie hatten an sich nicht den Zweck, wirklich von Sünden zu reinigen, denn dazu war ein innerer Vorgang, seine moralische Erneuerung nöthig, welche der Geist der alttest. Gesetzgebung keinem erlassen will. Vielmehr hatten sie eine symbolische Bedeutung. Es sollte durch die Beobachtung der darin aufgestellten Vorschriften in den Mitgliedern des theokratischen Volks das Bewußtsein der moralischen Unreinheit geweckt, lebendig erhalten und ihre Gewissenhaftigkeit geschärft werden. Insonderheit sollte keiner in irgendeinen Verkehr mit dem allheiligen Gott treten, ohne durch das Gesetz daran erinnert zu werden, daß er (als Sünder) Gottes unwürdig, moralisch unrein, steter sittlicher Erneuerung und Heiligung bedürftig sei. Die theokratischen Reinigkeitsgesetze erstreckten sich auf sämmtliche Israeliten, soweit sie mit Jahve in Berührung kamen oder religiöse Handlungen verrichteten. Zu den ältesten Vorschriften in Betreff der gottesdienstlichen Reinigung gehörte wol das Waschen des Körpers und der Kleider und die Enthaltung vom Beischlaf (2 Mos. 19, 10—15). Die letztere Vorschrift deutet auf die Vorstellung hin, daß die Geschlechtsfunctionen dem Gebiet der bösen Lust, d. i. der Sünde, angehören, daß eine sündlose Befriedigung der Geschlechtslust nicht möglich sei. Sofern das ganze Volk mit reinen Kleidern und unbeflecktem Leib Gott nahend vorgestellt wird, ist demselben ein priesterlicher Charakter beigelegt: ohne Zweifel die ursprüngliche mosaische Auffassung von der Stellung Israels zu Jahve (2 Mos. 19, 5 fg.). Einer solchen Stellung Israels begegnen wir auch im Buch Josua (Jos. 3, 5), wo die dem Volk ertheilte Vorschrift, sich zu heiligen (reinigen), wahrscheinlich auf das Anziehen reiner Kleider und die Enthaltung vom Geschlechtsgenuß sich bezieht. Selbstverständlich war auch vor dem Gebet und Opfer ein solcher Reinigungsact anbefohlen (4 Mos. 9, 13; 1 Sam. 16, 5). Daher stammen auch die Reinigungsceremonien, denen sich Leviten (s. d.) und Priester (s. d.) bei ihrem Amtsantritt zu unterziehen hatten, und die vornehmlich in Waschungen, im Anziehen von reinen Kleidern, Besprengungen mit Blut u. s. w. bestanden (4 Mos. 8, 6 fg.; 2 Mos. 29, 1 fg.; 40, 12 fg.; 3 Mos. 8, 6 fg.). Kein Priester durfte in das Heiligthum eingehen, ohne Hände und Füße in dem dazu bestimmten Waschbecken gereinigt zu haben, dasselbe sollte auch bei allen Opferverrichtungen am Altar geschehen (2 Mos. 30, 20). Vor Gott unrein zu erscheinen, erschien als ein Frevel, der nur mit dem Tod gesühnt werden konnte (2 Mos. 30, 21).

Genügte wol in der frühern Zeit die Waschung des Körpers und des Anzugs und die Enthaltung vom Geschlechtsgenuß, um des Verkehrs mit Gott würdig zu erscheinen, so finden wir dagegen in der spätern Gesetzgebung sehr umfassende und vielfach peinliche Reinigkeitsvorschriften, welche unstreitig mit der Entwickelung und Befestigung des aaronitischen Priesterthums und der theokratischen Institutionen in unzertrennlichem Zusammenhang stehen. Als verunreinigendes Element erscheint hierbei nicht mehr wie ur-

sprünglich zunächst die Sünde, sondern äußere (leibliche) Zustände, Dinge, Speisen u. s. w. werden als verunreinigend betrachtet, und es wird als religiöse Pflicht vorgeschrieben, sich jeder Berührung mit unreinen, d. h. für unrein (ṭame') geltenden Sachen oder Personen zu enthalten. Es ist dies die sogenannte levitische Unreinheit, die mit der moralischen nicht verwechselt werden darf. Die Frage, inwieweit auch die hierher gehörenden Reinigkeitsgesetze eine ethische Grundlage haben, wird uns in der Folge beschäftigen. Im übrigen wurden verschiedene Grade oder Stufen der Unreinigkeit angenommen, wonach dieselbe sich entweder nur auf einen Tag oder auf sieben Tage (die Woche) oder auf die Dauer der sie bedingenden Erkrankung, ja darüber hinaus (wie beim Aussatz und Wochenbett) erstreckte. Das spätere Judenthum (Mischna, Chelim, I, 5 fg.) kennt sogar zehn Stufen der Unreinigkeit wie der Heiligkeit.

Die als verunreinigend geltenden Zustände und Vorgänge sind I. krankhafte eigenthümlicher Art, namentlich ist es auch der Tod, der als verunreinigend vorgestellt wird. Nicht jede Krankheit jedoch macht unrein, sondern a) Erkrankungen, welche mit dem Geschlechtsleben in Verbindung stehen, also unwillkürliche Samenergießungen, die Menstruation des Weibes, Blutflüsse aus den weiblichen Geschlechtstheilen, das Wochenbett (vgl. 3 Mos. 15, 1—15. 19—24. 25 fg.; 5 Mos. 23, 10 fg.; 3 Mos. 12, 1 fg.); b) die Ausübung des Beischlafs selbst (3 Mos. 15, 18). Die Unreinigkeit, welche infolge dieser Zustände und Vorgänge entstand, haftete an den Personen, welche ihnen unterworfen waren, erstreckte sich aber auch auf diejenigen Personen und Sachen, die irgendwie von ihnen berührt wurden, also auch auf die Lagerstätte des Behafteten, den Stuhl, worauf er saß, seine Kleider u. s. w. und dauerte in den meisten (geringern) Fällen wenigstens einen Tag, d. h. bis zum Abend oder zum Ende des laufenden Tags. Durch den Umstand, daß der persönliche Verkehr mit Unreinen in den meisten Fällen unrein machte, wurden die Reinigkeitsvorschriften äußerst lästig und für die Verpflegung der Erkrankten sehr erschwerend. Daher war z. B. der Verkehr mit der unreinen Wöchnerin, wie es den Anschein hat (3 Mos. 12, 1 fg.), nicht verunreinigend, weil dadurch ihre Verpflegung gehindert worden wäre. Auch der Beischlaf scheint nur diejenigen, welche ihn ausgeübt, verunreinigt zu haben (3 Mos. 15, 18), wogegen diejenigen, welche mit solchen Personen, die nächtliche Samenergießungen, die monatliche Reinigung, Blutflüsse hatten, gleichfalls unrein wurden (3 Mos. 15, 4—27). Länger dauernde geschlechtliche Krankheitszustände hatten auch eine längere Dauer der Unreinheit zur Folge. Die monatliche Reinigung machte die betreffende Weibsperson auf sieben Tage unrein (3 Mos. 15, 19); ebenso lange war unrein, wer ihr in dieser Zeit beiwohnte (3 Mos. 15, 24). Bei der Wöchnerin wird die eigentliche, nach der Geburt eines Knaben siebentägige, nach der Geburt eines Mädchens vierzehntägige Unreinheit von der uneigentlichen, d. h. nach der Geburt eines Knaben einer weitern dreiunddreißigtägigen, nach der Geburt eines Mädchens einer weitern sechsundsechzigtägigen Eingrenzung in das Haus unterschieden (3 Mos. 12, 2 fg.). Die Geburt eines Mädchens verunreinigte mithin doppelt, und völlig rein wurde die Wöchnerin erst vierzig Tage nach der Geburt eines Knaben, achtzig Tage nach der Geburt eines Mädchens; erst je nach Ablauf dieses Termins durfte sie das gottesdienstliche Heiligthum wieder betreten. Die Annahme einer verstärkten Unreinheit nach der Geburt eines Mädchens scheint nicht sowol ihren Grund, nach gewöhnlicher Voraussetzung, in der Einbildung der Alten zu haben, daß die Niederkunft mit einem Mädchen längere Erkrankung der Mutter zur Folge habe (vgl. Knobel, a. a. O., zu 3 Mos. 12, 5), als in der sittlichen Unterordnung des Weibes unter den Mann bei den Hebräern (s. Eva). c) Bewirkt nun auch der Tod, und zwar zunächst ein Leichnam, starke Unreinigkeit. Das Zelt, d. h. die Wohnung, in welcher ein Todter liegt, und sämmtliche unbedeckten Geräthe darin sind sieben Tage lang unrein. Ebenso verhält es sich mit denen, welche einen auf dem Felde liegenden Erschlagenen oder Gestorbenen oder Theile von dem Gerippe eines Todten oder auch nur ein Grab berühren (4 Mos. 19, 14 fg.). In diesem Falle mußte die Reinigung durch Besprengung mit dem sogenannten Reinigungswasser, d. h. mit lebendigem, nämlich fließendem Wasser, welches mit dem Staub des Sündopferbrandes, der Asche der rothen Kuh nebst Beigabe (4 Mos. 19, 4 fg.) vermengt war, von seiten eines levitisch reinen Israeliten bewirkt werden (4 Mos. 19, 17 fg.). Wie der menschliche Leichnam, so verunreinigte auch derjenige eines unreinen Thieres unter allen Umständen (s. Aas und vgl. 3 Mos. 5, 2; 11, 8;

5 Mos. 14, 8), derjenige eines reinen Thieres dann, wenn es gefallen, nicht ordnungsgemäß geschlachtet worden war (3 Mos. 11, 39). Doch verunreinigte ein Aas nur bis zum Abend des laufenden Tags und erstreckte sich nicht auf die Personen, welche mit dem Verunreinigten verkehrten (3 Mos. 11, 24 fg.). d) Insbesondere machte noch unrein die Krankheit des Aussatzes (s. d.). Die durch diese furchtbare Krankheit bewirkte Unreinheit erschien als so ernstlich, daß der Priester selbst, nach vorgängiger Untersuchung und Einschließung, den Kranken als unrein erklärte (3 Mos. 13, 2 fg.). Derselbe blieb während der ganzen Dauer der Krankheit unrein und mußte abgesondert von den übrigen Menschen wohnen (vgl. 3 Mos. 13, 46; 4 Mos. 5, 2 fg.; 12, 14 und s. Aussatz). Auch die linnenen, wollenen und ledernen Kleiderstoffe, welche in Verdacht standen, daß der Aussatz sich an sie abgesetzt habe, waren priesterlicher Untersuchung unterworfen und wurden, wenn die Untersuchung zu ihren Ungunsten ausfiel, als unrein verbrannt (3 Mos. 13, 47 fg.). (Ueber die Reinerklärung eines genesenen Aussätzigen s. Aussatz, „Bibel-Lexikon", I, 320).

II. Im weitern wurden in Gemäßheit der levitischen Reinigkeitsgesetze Dinge nicht nur infolge von Zuständen und Vorgängen, denen sie unterworfen waren, wie z. B. Erkrankung, Tod, Berührung mit unreinen Personen oder Gegenständen, sondern als solche für unrein und verunreinigend gehalten. Dahin gehörte eine Anzahl von Thieren, deren Fleisch nicht gegessen werden durfte (3 Mos. 11, 2 fg.; 5 Mos. 14, 3 fg.). Im allgemeinen war die Regel aufgestellt, daß von Vierfüßlern die wiederkäuenden mit durchgespaltenen Klauen (Rind, Schaf, Ziege, Hirsch, Antilope, Gazelle u. s. w.), von Wasserthieren die mit Flossen und Schuppen, hauptsächlich die Fische (s. d.), von Vögeln alle, mit Ausnahme der 3 Mos. 11, 13—19 genannten meist aasfressenden Raubvögel, und nach dem ältern Gesetz auch die Heuschrecken (vgl. dagegen 5 Mos. 14, 20) rein waren und also gegessen werden durften (s. Speisegesetze).

Endlich III. gab es noch eine ganz eigenthümliche Art der Verunreinigung durch Mitwirkung bei der Reinigung oder Entsündigung Unreiner. Der Priester, welcher mit dem Reinigungswasser einen durch einen Leichnam u. s. w. Verunreinigten rein machte, sowie der, welcher Haut, Fleisch, Blut u. s. w. der rothen Kuh verbrannte, wurden dadurch selbst unrein, d. h. es scheint angenommen worden zu sein, daß der Priester und der Verbrenner durch ihre Manipulationen an der Unreinheit des Gereinigten theil- und etwas davon an sich nahmen und daher davon befreit werden müßten (vgl. 4 Mos. 19, 7 fg.; 3 Mos. 6, 23). In ähnlicher Weise wurden auch der Hohepriester, welcher am großen Versöhnungstag die Sühnung des Volks vollzog, und der Mann, welcher an diesem Feiertag den Sündenbock fortführte (3 Mos. 16, 23 fg. 26), dadurch unrein und mußten sich nachher reinigen.

Der Reinigungsact selbst wurde in der Regel durch Baden und Waschen der Kleider vollzogen, was bei leichtern Verunreinigungen genügte. In schwerern Fällen, wie z. B. bei der Verunreinigung durch eine Leiche, wurde das Reinigungswasser angewendet oder bei Samen- und Blutflüssen und dem Wochenbett ein Reinigungsopfer dargebracht. Dieses bestand beim Samenflüssigen und Blutflüssigen in zwei Tauben, von welchen am achten Tag nach Befreiung von seiner Krankheit die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer geschlachtet werden sollte (3 Mos. 15, 14 fg. 28 fg.). Die Wöchnerin hatte nach dem Ablauf ihrer Reinigungszeit, d. h. je nach dem vierzigsten oder achtzigsten Tag von der Geburt des Kindes an, ein jähriges Lamm als Brandopfer, eine junge Taube oder Turteltaube als Sündopfer zum Zweck der Reinigung darzubringen; doch durfte, wenn die Wöchnerin unvermögend war, das Lamm auch durch eine Taube ersetzt werden (3 Mos. 12, 6 fg.). Am umständlichsten waren die Reinigungsceremonien bei der Heilung vom Aussatz (s. „Bibel-Lexikon", I, 320). Ein besonders reichliches Reinigungsopfer ist in diesem Fall vorgeschrieben, theils mit Beziehung auf die unumgängliche Gründlichkeit der priesterlichen Untersuchung, theils wegen der Schwierigkeit und Seltenheit vollständiger Heilung, die zu besonderm Dank gegen Gott aufforderte. Als eine Eigenthümlichkeit ist noch zu bemerken, daß auch gewissen Stoffen, wie dem Cedernholz, dem Kokkusfaden, den Blättern und Stengeln des Ysops (s. d.) eine zur Reinigung mithelfende Kraft zugeschrieben wurde (vgl. 3 Mos. 14, 4 fg. 49 fg.; 4 Mos. 19, 6).

Unstreitig waren die steten unvermeidlichen Verunreinigungen, die den Hebräer zu ebenso oft sich wiederholenden Reinigungsacten nöthigten, für denselben eine fortdauernde Belästigung, und sie mußten den häuslichen wie den geselligen Verkehr wesentlich hemmen.

Um so näher liegt die Frage nach der Veranlassung zu solchen beschwerenden Vorschriften und nach der Ursache, weshalb das altteſt. Volk ohne Widerstreben sich ein so hartes Joch gefallen ließ? Im allgemeinen läßt sich nicht leugnen, daß der orientalische Geist sich dem das Leben einengenden Ceremoniell bis in das Innerste der Familie hinein viel leichter unterwirft als der occidentalische. Daher finden sich auch bei andern orientalischen Völkern analoge Reinigkeitsvorschriften. Auch bei den Indern, Persern und Aegyptern war der Mann nach einer nächtlichen Samenbefleckung verpflichtet, sich zu baden, und der Koran schreibt in diesem Fall vor dem Gebet eine Waschung vor (vgl. Knobel, a. a. O., zu 3 Mos. 15, 16 fg.). Bei den Indern, Babyloniern, Aegyptern, Arabern, Griechen und Römern machte der vollzogene Beischlaf so lange unfähig zur Theilnahme an gottesdienstlichen Handlungen und Verrichtungen, bis die Reinigung durch Baden oder Waschen erfolgt war (Knobel, a. a. O., zu 3 Mos. 15, 18). In gleicher Weise galt bei den orientalischen Völkern die monatliche Reinigung der Weiber für verunreinigend (Knobel, a. a. O., zu 3 Mos. 19 fg.). Aehnlich verhielt es sich hinsichtlich der Berührung einer Leiche, die heute noch bei den arab. Beduinen verboten ist (Burckhardt, Notes on the Bedouins and Wahabys [London 1830], S. 80 fg.). Besonders die Reinigungsvorschriften der Perser und Inder sind, im Fall Personen und Gegenstände mit Leichen in Berührung gekommen, sehr streng (Knobel, a. a. O., zu 4 Mos. 19). Auch bei den Griechen und Römern verunreinigten die Leichen (vgl. Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus" [Heidelberg 1837—39], II, 469 fg.; Meiners, „Allgemeine kritische Geschichte aller Religionen" [Hannover 1806—7], II, 112 fg.). Verbote in Betreff des Genusses von als unrein geltenden Thieren finden sich bei den Indern (die sich jedoch in der Regel nicht daran gehalten haben, vgl. v. Bohlen, a. a. O., II, 160 fg.), bei den Persern, Aegyptern, Mohammedanern, dagegen nicht bei den Griechen und Römern (Knobel, a. a. O., zu 3 Mos. 11). Der Abscheu vor dem Aussatz war bei allen morgenländischen Völkern, welche diese Krankheit kannten (vgl. Knobel, a. a. O., zu 3 Mos. 13, 45 fg.), verbreitet. Wenn diese Analogie der Reinigkeitsgesetze nichthebr. Völker mit denjenigen der Hebräer gewiß nicht geleugnet werden darf, so darf doch auch der eigenartige Charakter der hebr. Reinigkeitsgesetze nicht übersehen werden. Infolge jener Analogie steht ohne weiteres fest, daß die hebr. Reinigkeitsgesetze nicht als ein Ausfluß des Absonderungstriebs der Hebräer von den heidnischen Völkern aufgefaßt werden dürfen (vgl. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus [Tübingen 1732], II, 184). Diese Auffassung betrachtet die betreffenden Gesetze überhaupt als eine wesentlich politische Institution; in diesem Fall liegt es nahe, ihnen eine blos medicinalpolizeiliche Tendenz unterzulegen und mit Michaelis („Mosaisches Recht" [Frankfurt a. M. 1775—80], IV, 285) unter anderm anzunehmen, Gott habe, „indem er sich zum bürgerlichen Gesetzgeber der Israeliten herabließ, die Religion als das allerkräftigste Mittel zu Hülfe genommen", oder sie gar als ein geschicktes Instrument betrachtet, um die Macht und den Einfluß der Hierarchie zu begründen und zu erhalten (Gramberg, „Kritische Geschichte der Religionsideen des A. T." [Berlin 1829—30], I, 364). Dieser Auffassung liegt überhaupt eine falsche Vorstellung von dem Ursprung der Sitten und socialen Einrichtungen der Völker zu Grunde. Mose, soweit die Reinikeitsgesetze auf ihn zurückzuführen sind, und die spätern Urheber derselben haben darin nur gesetzlich festgestellt, was bereits seit Jahren und vielleicht Jahrhunderten im Volksgewissen und Volksleben Wurzel geschlagen hatte und Uebung geworden war. Auf das hebr. Volksgewissen sind ohne Zweifel die hebr. Reinigkeitsgesetze gegründet, d. h. sie haben einen religiös-sittlichen Ursprung. Es ist darin nur der religionsgesetzliche Abscheu gegen dasjenige ausgedrückt, was vor Jahve als verwerflich oder verabscheuungswürdig galt. Ewald hat zum Theil das Richtige erkannt, wenn er als unrein im Sinn der altteſt. Gesetzgebung solche Dinge und Zustände bezeichnet, die entweder gar nicht oder doch in einer gewissen Hinsicht nicht in der Gemeinde Jahve's geduldet werden dürfen. Allein wenn er („Die Alterthümer des Volkes Israel" [Göttingen 1866], S. 192) den eigentlichen Grund der Unreinigkeit in der Naturwidrigkeit der unreinen Dinge und Zustände an sich finden will, so übersieht er das charakteristische Merkmal der hebr. Unreinheit. Niemand wird behaupten können, daß die eheliche Beiwohnung, die Menstruation, die nächtlichen Samenergießungen, die Geburt eines Kindes u. s. w., die nach den Reinigkeitsgesetzen unrein machten, naturwidrige Zustände oder Vorgänge an sich seien; im Gegentheil gehören diese Vorgänge dem natürlichen Leben an. Schon deshalb

haben, wir uns vor künstlichen Erklärungsversuchen in Betreff der Reinigkeitsgesetze zu hüten, wie z. B. vor demjenigen Bähr's (a. a. O., II, 461 fg.), wonach diese Gesetze die beiden Factoren des endlichen Seins, Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, Entstehen und Vergehen, in ihrem Gegensatz zum absolut Heiligen hätten zum Ausdruck bringen sollen. Derartige Theorien gehören der modernen „gläubigen" Reflexion an, sind aber der hebr. Anschauungsweise durchaus fremd.

Wir haben bemerkt, daß auf der Grundlage der alttest. Religion, als einer ethisch-monotheistischen, die Sünde dasjenige Element war, welches die Israeliten hinderte, ohne weiteres Gott zu nahen und mit ihm, als dem schlechthin Heiligen, zu verkehren, und daß eben die Reinigkeitsvorschriften die Bestimmung hatten, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, der sittlichen Unwürdigkeit Gott gegenüber in den Mitgliedern der gotterwählten Gemeinde zu wecken und zu erhalten. Ohne Zweifel verhält es sich auch mit denjenigen Reinigkeitsgesetzen in solcher Weise, welche sich auf Zustände, Vorgänge und Dinge beziehen, die als solche nicht sündlich waren. Samenergießungen, Blutflüsse aus den Geschlechtstheilen, Geburten, Wochenbett, der Vollzug des Beischlafs, die Erkrankung am Aussatz, die Berührung einer Leiche, eines Aases, der Genuß aasfressender Thiere u. s. w., das alles war nach hebr. Vorstellung an sich weder naturwidrig noch sündlich; aber es stand mit dem Wesen der Sünde, wie der Hebräer sich dasselbe vorstellte, in einem unzertrennlichen Zusammenhang, was sich deutlich ergibt, wenn wir die von uns dargelegten drei Klassen von Reinigkeitsgesetzen näher ins Auge fassen. Als die Wurzel der Sünde galt die böse Lust (s. d.). Diese manifestirt sich auf dem Gebiet des Geschlechtslebens in schrankenlosester Weise. Daher erklärt es sich, daß sämmtliche mit dem Geschlechtsleben zusammenhängende Vorgänge und Zustände, namentlich der Beischlaf selbst und dessen Folge, die Geburt, sowie Erkrankungen oder Schwachheitszustände der männlichen und weiblichen Geschlechtstheile, Samen- und Blutflüsse, als verunreinigend betrachtet wurden. Unstreitig lag den Reinigkeitsvorschriften hinsichtlich des Geschlechtslebens auch die Nebenabsicht zu Grunde, die sinnliche Lust zu dämpfen, zur Enthaltsamkeit anzuleiten (s. Geschlechtsverkehr), öftern Erkrankungen der Geschlechtsorgane durch Ausschweifung entgegenzuwirken; aber diese moralische Absicht wurzelte in dem religiösen Abscheu vor den verderbenbringenden Wirkungen der bösen Lust, welche sich vorzugsweise der Geschlechtswerkzeuge als ihrer Organe bedient. Wenn nun auch der Aussatz und die Berührung mit Leichen u. s. w. verunreinigten, so lag der Grund hiervon in der sehr alten hebr. Vorstellung, daß schwere Krankheit und Tod die Straffolgen der Uebertretung des göttlichen Gesetzes, also der Sünde, seien (vgl. 1 Mos. 2, 17 fg.; 2 Kön. 5, 25 fg.; Jes. 38, 17). Namentlich der Aussatz erschien dem Hebräer als eine Strafe Jahve's, ein auf dem Erkrankten lastender göttlicher Fluch (s. Aussatz, „Bibel-Lexikon", I, 319). Daraus folgt jedoch keineswegs (nach der Annahme von Hengstenberg, Kurz u. a.), daß die Reinigkeitsgesetze lediglich bezweckt hätten, den gefallenen Menschen daran zu erinnern, wie alles, auch die leibliche Natur, unter dem Fluch der Sünde liege. Sie bezweckten vielmehr, das erwählte Volk und seine Mitglieder an seine Bestimmung, ein reines priesterliches Volk zu sein, stets aufs neue zu erinnern.

Am schwierigsten ist es, den Zusammenhang des Verbots vom Fleischgenuß gewisser für unrein geltender Thiere mit der Sünde nachzuweisen (über das Nähere s. Speisegesetze). Nach Ewald's Annahme (a. a. O., S. 194), wonach ursprünglich nur das Fleisch der Opferthiere, Rind, Schaf und Ziege, von den Hebräern gegessen worden wäre, erklärte sich diese Beschränkung des Fleischgenusses theils aus der uralten Bildung Israels zu einem Hirtenvolk, theils aus dem Bestreben desselben, sich von den Wüstenvölkern zu trennen und über das sittlich gesunkene Städteleben der Kanaaniter und Aegypter zu erheben. Knobel (a. a. O., zu 3 Mos. 11) denkt an das Gefühl des Ekels und Abscheus, welches sich schon gegen die Berührung gewisser Thiere, z. B. eines stinkenden Aasfressers oder eines feuchten Kriechthieres, mit der Hand rege; stärker und bei viel mehr Thieren rege sich dasselbe gegen die nähere, innerlichere und empfindlichere Berührung mit dem Munde. Das Verbot des Genusses der weitaus meisten Thiere (denn die meisten Thierarten gehören nach 3 Mos. 11, 1 fg. zu den unreinen) steht jedoch ohne Zweifel im Zusammenhang mit der biblischen Vorstellung, daß ursprünglich nur der Genuß vegetabilischer Nahrung dem Menschen von Jahve gestattet gewesen sei (vgl. 1 Mos. 1, 29; 2, 16). Erst nach der Flut wird dem Menschen der Genuß von Fleischnahrung

ausdrücklich von Gott erlaubt (1 Mos. 9, 2 fg.). Daher haftete an dem Genuß des thierischen Fleisches fortwährend die Erinnerung an den großen Abfall vor der Flut von der ursprünglichen Unschuld, und diese Erinnerung wurde durch die Beschränkung des Fleischgenusses vorzugsweise auf diejenigen Thierarten, welche Gott durch Opferdarbringung geheiligt waren, lebendig erhalten. Dazu kam, daß namentlich Raubthiere und aasfressende Thiere (3 Mos. 26, 6. 22; Ez. 34, 25. 28) als eine von Gott über das Land verhängte Strafe galten. (Hinsichtlich der Ursache der dritten Art von Unreinigkeit infolge der Mitwirkung bei Reinigungen und Entsündigungen s. oben). Die tiefere Wurzel der levitischen Reinigkeitsgesetze liegt demnach unstreitig in dem bei dem altisr. Volk so stark ausgeprägten Sündenbewußtsein, und es ist der Zweck der theokratischen Gesetzgebung, dasselbe sowol im häuslichen, als im öffentlichen und gottesdienstlichen Leben bei allen geeigneten Veranlassungen zum Kampf gegen die Sünde und ihre verderblichen Folgen anzuregen und ihm seinen hohen Beruf, als ein heiliges Volk unter den profanen Völkern zu erscheinen, unausgesetzt zu vergegenwärtigen und einzuprägen. Uebten diese Gesetze in gesundheitlicher und moralischer Hinsicht einerseits einen heilsamen Einfluß aus, so hemmten sie allerdings andererseits auch die freie persönliche Selbstbestimmung in fast unerträglicher Weise und ließen sich nur in den beschränkten Verhältnissen einer ackerbautreibenden, vom großen Völkerverkehr ausgeschlossenen Bevölkerung durchführen. Wie weit ihre Durchführung auf dem Höhepunkt der theokratischen Herrschaft durch Strafen erzwungen wurde, läßt sich nicht genau bestimmen. Die Ahndung der Uebertretung der 3 Mos. 15 anbefohlenen Vorschriften scheint nach 3 Mos. 15, 31 dem Strafgericht Jahve's selbst überlassen worden zu sein (vgl. noch 2 Mos. 30, 20; 3 Mos. 11, 44). Dagegen war die Uebertretung des Reinigkeitsgesetzes 4 Mos. 19, Leichen u. s. w. betreffend, mit der Todesstrafe bedroht (4 Mos. 19, 13. 20). Hinsichtlich des Genusses von unreinen Thieren gibt das Gesetz keine Strafbestimmung an, weshalb Ewald vermuthet, es sei die Beobachtung des bezüglichen Verbots mehr (?) dem bloßen Gewissen überlassen worden (vgl. 2 Kön. 6, 25 und s. Speisegesetze). Unstreitig war mit der strengen Durchführung dieser Gesetze eine große Gefahr für das religiös-sittliche Leben der israelitischen Gemeinde verbunden. Die Propheten hatten dieselbe erkannt, indem sie zur innern Reinigung des Herzens und Gemüths aufforderten, zu einem geheiligten, tugendhaften Wandel (Jes. 1, 16 fg.; Mich. 6, 8; Jes. 44, 3; Jer. 13, 27 u. s. w.; s. Heiligung). Doch geht aus den Aeußerungen des innerlichsten aller Propheten (Jes. 65, 4 fg.) hervor, daß die Propheten mit der sittlichen Erneuerung, die sie von einer göttlichen Geistesausgießung im messianischen Zeitalter (s. Messianische Weissagungen) erhofften, keineswegs die Entfernung der levitischen Reinigungsgesetze verbunden dachten; denn a. a. O. werden die Reinigungsgesetze (vgl. 3 Mos. 11, 7) als in Kraft fortbestehend und ihre Uebertretung wird als strafwürdig gedacht. Um so weniger wird es auffällig erscheinen, wenn die jüd. Parteien nach der hasmonäischen Restauration im 2. Jahrh. v. Chr. die herkömmlichen Reinigkeitsgesetze eher verschärften als milderten. Strenger als je hielten die eifrigen Juden seit der Rückkehr aus dem Exil an dem Princip der Absonderung von den Völkern und ihrer Unreinheit fest (vgl. Geiger, „Das Judenthum und seine Geschichte“ [2. Aufl., Breslau 1865], I, 88). Zwischen den beiden jüd. Hauptparteien, den Sadducäern und Pharisäern, bildete sich hinsichtlich der Auffassung der Reinigkeit und Unreinigkeit nur insofern eine Differenz aus, als die Sadducäer auf die priesterliche Reinigkeit das Hauptgewicht legten, während die Pharisäer das ganze Volk auf die priesterliche Reinigkeitsstufe zu erheben suchten (vgl. Geiger, „Sadducäer und Pharisäer“ [Breslau 1863], S. 25 fg.; Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ [1. Ausg., Heidelberg 1868—72], I, 123 fg.). Hierbei erzeigten sich die Sadducäer bisweilen als die strengern, sofern sie z. B. nicht allein das Fleisch des Aases, sondern auch dessen sonstige Theile, wie Haut, Knochen u. s. w., für verunreinigend im Fall der Berührung erklärten (Geiger, „Sadducäer und Pharisäer“, S. 15 fg.). Dagegen forderten die Pharisäer vom Volk eine correctere Beobachtung der Reinigkeitsvorschriften als die Sadducäer. Nach der Bemerkung Mark. 7, 3 fg. ging ihr ritueller Pedantismus in Reinigkeitssachen so weit, daß sie nach dem Besuch des profanen Marktes nicht aßen, ohne ein Bad genommen, und auch hölzerne Becher und Krüge nicht gebrauchten, ohne sie vorher ins Wasser getaucht zu haben (vgl. auch Mischna, Chelim, XXV, 3 fg.). Gegen die Lasten, welche sie damit dem ganzen Volk auflegten, erklärt sich Jesus Matth. 23, 4. 25 fg. Die Essäer hatten der Idee der Absonderung und Heiligung, die in den Reinigungsgesetzen lag, einen ge-

steigerten Ausdruck in ihrer reinen Ordensgemeinschaft verliehen. Ihr ganzes Leben sollte ein continuirlicher Reinigungsact sein. Die Bäder und Waschungen, welche nach den Reinigkeitsgesetzen nur bei bestimmten Veranlassungen und in besondern Fällen vorgeschrieben waren, bildeten in ihrem Ordensleben die ständige Regel; alle Speise galt als unrein, bevor sie durch das Gebet geheiligt war. Das durch seinen Geschlechtscharakter an sich unreine Weib ist von ihrer Gemeinschaft schlechterdings ausgeschlossen, der verunreinigende Beischlaf gar nicht gestattet u. s. w. (s. Essäer). Das Reinigkeitsprincip ist in diesem Orden so absolut-ideell und einseitig aufgefaßt und durchgeführt, daß seine theoretische Spitze an der Realität des Lebens abbrechen mußte. Von anderer Seite war dasselbe durch allegorische Umdeutung des äußerlichen Inhalts der Reinigungsgesetze verinnerlicht und versittlicht worden. Den Abscheu vor den Leichen erklärte Philo zunächst aus dem Umstand, daß nach Entfernung der Seele aus dem Körper der Rest unrein sei. Dagegen kann nach seiner Ansicht die äußere Berührung eines unreinen Gegenstandes eigentlich nicht verunreinigen, weil eigentlich nur der Unsittliche und Unfromme ein Unreiner ist. Daher liegt ja in dem Gesetz von den Verunreinigungen durch Berührung eines angeblich unreinen Gegenstandes der tiefere Sinn, daß der sittlich Unreine alles, womit er in Verkehr tritt, befleckt, während der sittlich Reine auf seine Umgebungen einen veredelnden Einfluß ausübt (Philo, De specialibus legibus, II, 333 fg.). Sehr schön beschreibt Philo (De mutatione nominum, I, 615) die wahre Reinigung (τὸ ἄριστον τῆς καθάρσεως) als diejenige moralische Thätigkeit, welche allem Unwürdigen widerstrebt und in Frieden und Ordnung, vor allem in Gerechtigkeit zu wandeln bemüht ist.

Damit sind wir bereits dem Standpunkt nahe geführt, den Jesus Christus gegenüber den Reinigkeitsgesetzen seines Volks einnahm. Er hat ihnen keine wesentlich sittliche Bedeutung mehr beigelegt. Sein dahin gehender Grundsatz lautet (vgl. Luk. 6, 45; Matth. 12, 35): „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze seines Herzens das Gute hervor und der Böse aus dem bösen Schatze seines Herzens das Böse." Die innere Herzensrichtung entscheidet über den sittlichen Werth des Menschen. Deshalb setzte sich auch Jesus für seine Person über die levitischen Reinigkeitsvorschriften, so zweckmäßig sie an sich sein mochten, wie z. B. das Waschen der Hände vor der Mahlzeit u. s. w. (vgl. Mischna, Berachoth, III, 2) hinweg und verwies von solchen Menschensatzungen auf das Gebot Gottes, das ewige Sittengesetz (Mark. 7, 15; Matth. 15, 2 fg.). Das Wort: „Nicht, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herausgeht, d. i. die bösen Gedanken, verunreinigt den Menschen" (Mark. 7, 14—23; Matth. 15, 11—20), wenn es auch keine directe Polemik gegen die levitischen Speisegesetze enthält, begründet jedoch ein ganz neues Moralprincip, mit welchem die Gewissensverpflichtung auf die traditionellen Reinigungssatzungen unverträglich ist. Entschieden polemisirt Jesus gegen die Anwendung der Reinigkeitsvorschrift 3 Mos. 11, 42, wenn er die Pharisäer (Matth. 23, 24) verspottet, weil sie den Wein vor dem Genuß durchseihten, um nicht etwa ein unreines Thierchen zu verschlucken. Sein Reinigkeitsprincip ist ausgesprochen Matth. 5, 8: „Selig sind, die reinen Herzens sind."

Ebendeshalb kann nun auch Jesus nicht erklärt haben, daß vom Gesetz kein Tüpfchen durch ihn werde aufgehoben werden (vgl. Matth. 5, 18 und s. Jesus Christus, „Bibel-Lexikon", III, 282). Um so auffallender ist, daß (nach Apg. 10, 9 fg.; vgl. 11, 4 fg.) dem Petrus die Aufhebung der levitischen Speisegesetze erst durch eine übernatürliche Offenbarung (Vision) angekündigt worden sein soll. Nach der glaubwürdigern Darstellung des Paulus (Gal. 2, 11 fg.) stand Petrus, ohne Zweifel infolge der von Jesus selbst erhaltenen Belehrung, ursprünglich auf einem principiell freiern Standpunkt, und nur die Furcht vor der Verketzerung durch fanatische Judenchristen bestimmte ihn zur Verleugnung desselben, sodaß hierbei alles sehr menschlich zuging. Auch in Korinth hatte Paulus mit einer judenchristl. Partei zu kämpfen, welche sich noch an die jüd. Speisegesetze, insonderheit hinsichtlich des Genusses von heidnischem Opferfleisch, gebunden hielt (1 Kor. 8, 1 fg.), und in der röm. Gemeinde (s. Römerbrief) hatte eine Partei sich gebildet, welche sich aus Furcht vor Verunreinigung überhaupt des Fleisch- und Weingenusses enthielt (Röm. 14, 2 fg. 21). Paulus selbst stellte sich in beiden Fällen für seine Person entschieden auf den Standpunkt der evangelischen Freiheit und betrachtete die alttest. Speise- und Reinigkeitsgesetze als aufgehoben infolge der durch Jesum Christum erworbenen Glaubensgerechtigkeit (s. Gerechtigkeit, Glaube, Rechtfertigung). Allein er empfahl aus pädagogi-

schen und Opportunitätsrücksichten zugleich eine schonende Behandlung der Glaubensschwachen, Unfreien (1 Kor. 8, 9 fg.; Röm. 14, 10. 19 fg.; 15, 1 fg.). Anders denkt der judenchristl. Verfasser der Apokalypse hierüber, der (Offb. 2, 14) die Christen in Pergamus, welche heidnisches Opferfleisch essen (womit er sich freilich auch Unzuchtssünden verbunden denkt), mit dem göttlichen Strafgericht bedroht. Deshalb stellt sich auch der Apokalyptiker im neuen Jerusalem die alttest. Reinigkeitsgesetze noch immer in Wirksamkeit vor; es darf nichts Unreines (Offb. 21, 27: κοινόν, richtige Lesart) in die heilige Stadt eingehen (vgl. Jes. 52, 1).

Begreiflicherweise gelang es dem sittlichen Geist des Christenthums und seiner innerlich befreienden Kraft nicht sofort, innerhalb der judenchristl. Bestandtheile der Gemeinden die Anhänglichkeit an die traditionellen Satzungen zu überwinden. Gerade aber die Reinigkeitsgesetze waren eins der mächtigsten Hindernisse zur Verschmelzung des heidenchristlichen mit dem judenchristl. Element und zur Verbreitung des Christenthums unter den Völkern. Der Bann der Absonderung, der durch diese Gesetze auf das Judenthum gelegt wurde, mußte gebrochen, der Geist der Freiheit zur vollen Anerkennung gebracht werden in den christl. Gemeinden. Paulus hat mit aller Kraft seines ethischen Geistes für diese Freiheit (Gal. 5, 1 fg.), die er als eine durch das Herz- und Opferblut Jesu Christi erworbene betrachtete (2 Kor. 5, 17 fg.; 1 Kor. 6, 20), gestritten, und er feiert den errungenen Sieg, wenn er Christum als unsern Frieden bezeichnet, der die trennende Zwischenwand abgebrochen hat (Eph. 2, 14). An die Stelle des Wandels in der levitischen Reinigkeit ist jetzt der Wandel im Geist getreten (Gal. 5, 16 fg.). Für diejenigen, die nach dem Geist wandeln, gibt es kein göttliches Verdammungsurtheil mehr (Röm. 8, 1 fg.). Opferwillige Hingabe der ganzen Persönlichkeit: das ist der vernünftige Gottesdienst, den Christus fordert (Röm. 12, 1 fg.; vgl. auch 1 Pet. 2, 1 fg.). Durch ihre Tugenden, ihre Gottähnlichkeit bewährt die christl. Gemeinde ihre Heiligkeit (1 Petr. 2, 9 fg.). Die talmudischen Bestimmungen haben das alttest. Reinigungsgesetz noch um vieles überboten (vgl. nur die Tractate Chelim, Negaim, Niddah, Tohorot u. s. w.). Sie gehören aber nicht mehr hierher.

Zur Literatur vgl. noch außer den bereits angeführten Schriften: Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum (Utrecht 1708); Majus, Exercitationes de lustrationibus Hebraeorum; Sommer, „Biblische Abhandlungen" (Bonn 1846); Saalschütz, „Das mosaische Recht" (2. Aufl., Berlin 1853); Bodenschatz, „Verfassung der Juden"; De Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864); Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie" (Frankfurt a. M. 1858—59); Saalschütz, „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—56), u. a. Schenkel.

Reinigungsopfer, s. Reinigkeit.

Reinigungswasser, s. Reinigkeit.

Reisen. Schon im hohen Alterthum, wo die Völker mehr abgeschlossen lebten und den heimatlichen Sitz meist nur aus äußern Anläßen verließen, zeigen die Hebräer eine besondere Beweglichkeit, die wol zum Theil mit dem Nomadenleben zusammenhängt. Therach zieht mit seiner Familie nach Haran (1 Mos. 11, 32), Abraham nach Palästina (1 Mos. 12, 5), die Patriarchen wechseln überhaupt öfters ihren Aufenthaltsort (1 Mos. 12, 9; 13, 1; 26, 1; 45, 28) und die Söhne Israels ziehen unter Mose's Leitung aus Aegypten (2 Mos. 13, 17 fg.). Auch einzelne mochten nicht selten Reisen unternehmen, weil selbst das Gesetz den auf dem Weg Begriffenen berücksichtigt und ihm eine nachträgliche Passahfeier erlaubt (4 Mos. 9, 10 fg.), ja es förderte das Reisen durch die Anordnung regelmäßiger Wallfahrten nach dem Centralheiligthum (2 Mos. 34, 22 fg.; 5 Mos. 16, 26). Indeß schwiegen doch viele und mannichfache Interessen, welche heute zum Reisen auffordern und Bedingungen hervorrufen, welche es erleichtern. Das Reisen war sehr beschwerlich. Eigentliche Kunststraßen gab es in Palästina erst in der röm. Zeit, wovon noch heute Spuren sichtbar sind. Zwar gab es schon früher Heerstraßen, d. h. durch öftern Gebrauch ausgetretene Bahnen, welche Fürsten mit ihrem Gefolge einschlugen (4 Mos. 20, 17; 21, 22 „Königsweg") und die gelegentlich ausgebessert wurden (Jes. 40, 3; 51, 14; 62, 10); auch Karavanenwege, auf welchen die Handelsleute zu ziehen pflegten; da jedoch solche Hauptstraßen die Mitte Palästinas nicht unmittelbar berührten, so blieben die Verbindungswege von einem Ort zum andern sehr beschwerlich. In den gebirgigen Theilen war das viele Geröll hinderlich, Thäler waren zur Regenzeit oft gar nicht passirbar,

in der Ebene gab es unangebaute Wüsten, wo man eines Wegweisers bedurfte (4 Mos. 10, 31). Außerdem gab es in frühen Zeiten fast keine und später auch nur nothdürftige Herbergen. Das hebr. Malon, was Luther durch „Herberge" übersetzt (1 Mos. 42, 27; 2 Mos. 4, 24; 2 Kön. 19, 23), bezeichnet eigentlich nur den Ort des Nachtlagers, sei es unter einem aufgeschlagenen Zelt, in einer Höhle u. dgl. Die erste Spur einer öffentlichen Herberge, welche Kimham's Namen trug und in der Nähe von Bethlehem aus Mildthätigkeit für die Wanderer errichtet ward (Jer. 41, 17), stammt aus späterer Zeit. Eine solche Anstalt ist auch Luk. 22, 11 und in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 34) gemeint. Auch unter der bei Jesu Geburt erwähnten Herberge (Luk. 2, 7) glaubt man passender ein öffentliches Gasthaus als ein Privathaus zu verstehen, weil in diesem kaum so viele Gäste eingekehrt sein dürften und ein Gastfreund, selbst bei größter Raumbeschränktheit oder Dürftigkeit, ein Neugeborenes besser versorgt haben würde. Solche Herbergen gibt es noch heute im Orient (Mensils, Khans oder Karvanserais), sie bieten dem Reisenden, wenn auch selten ein bequemes oder sauberes, doch wenigstens ein Obdach (s. Herbergen). Mochte die vielgerühmte Gastfreundschaft des Orients diesen Mangel auch weniger empfindlich machen, so waren und sind die Reisen daselbst beschwerlich, weil, wie heute so auch vor alters, auf längern Strecken die nöthige Zehrung, in Wüsten selbst das Wasser (1 Sam. 26, 11; Matth. 10, 10) mitgebracht werden mußte, abgesehen von der Unsicherheit mancher Gegend oder sonstigen Gefahren (1 Chron. 7, 21; Richt. 9, 25; 11, 3; 19, 18 fg.; Jes. 21, 12 fg.; Hiob 6, 13 fg.; Luk. 10, 30 fg.; 2 Chron. 11, 26). Für Frauen, Kinder, überhaupt Personen, welche nicht zu Fuß längere Reisen machen konnten (1 Mos. 45, 19), sowie zur Fortschaffung des Reisebedarfs dienten Kamele (1 Mos. 24, 10) und Esel (1 Mos. 42, 26) sowol als Lastthiere als auch zum Reiten (Richt. 12, 14; Sach. 9, 9; 1 Sam. 24, 20). Schon in früher Zeit finden wir Wagen (1 Mos. 45, 19; 21, 27) mit Rindern bespannt (4 Mos. 7, 3; 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 6), seit der davidisch-salomonischen Periode auch häufiger Pferde (2 Sam. 15, 1; 1 Kön. 12, 18; 2 Kön. 10, 26. 29), obschon auch Kamele und Esel durch alle Zeiten in Verwendung blieben. Später scheint das Reisen im Wagen, besonders bei Vornehmen, allgemeiner gewesen zu sein (1 Kön. 12, 18; 2 Kön. 19, 23; Apg. 8, 28). In der Bibel werden auch größere Reisegesellschaften erwähnt (1 Mos. 37, 25; Jes. 21, 23; Hiob 6, 19), Karavanen, wie sie noch heute im Orient zu ziehen pflegen; in den angeführten Stellen sind es aber nicht israelitische, und es mögen auch selten israelitische Handelskaravanen ausgezogen sein, da die Israeliten am Großhandel wenig activ theilnahmen. Sonst bildeten die Reisegenossen öfters einen ansehnlichen Zug, z. B. Elieser, als er nach Haran zog (1 Mos. 24, 10. 32), die Söhne Jakob's auf ihrer Reise nach Aegypten (1 Mos. 42, 3); karavanenähnlich waren auch die gemeinschaftlichen Wallfahrten (Luk. 2, 49), besonders seit dem babylonischen Exil, wenn Züge von Israeliten aus fernen Ländern nach Jerusalem pilgerten. Bei der Gelegenheit wurden Gesänge angestimmt (Jes. 30, 29; 40, 3), und solche Pilgerlieder glaubt man in den sogenannten Stufenliedern (Ps. 126—134) zu erkennen. Roskoff.

Reiter, s. Pferde, Wagen, Krieg.

Rekem. 1) Name einer noch nicht ermittelten Stadt im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 27). 2) Name eines der midianitischen von den Israeliten erschlagenen Könige (4 Mos. 31, 8; Jos. 13, 21), welcher nach dem Bericht des Josephus („Alterthümer", IV, 4, 7; 7, 1) und dem Zeugniß des Eusebius und Hieronymus die Stadt Petra (Sela) im Edomitergebirge gegründet und nach seinem Namen geheißen haben soll, während das Targum des Onkelos und das des Pseudo-Jonathan (1 Mos. 16, 14; 20, 1) den Namen Rekem von Kades brauchen, und Abulfeda (Tabula Syriae, ed. Koehler, [Leipzig 1766], S. 11) im Anfang des 14. Jahrh. n. Chr. einen Ort Namens er-Rakim nördlich nahe bei Kerak (s. Kir) im Lande Moab kennt, dessen Häuser alle in der Felsenmasse wie aus einem Stein ausgehauen sind. Gesenius („Uebersetzung des Propheten Jesaia, mit einem philologisch-kritischen und historischen Commentar" [Leipzig 1820—21], I, II, 537) bezog die von Seetzen aufgefundenen Felsenwohnungen irrthümlich auf jenen Ort, denn diese lagen weit im Norden sowol von Belka als auch vom Dschebel Adschlûn. Kneucker.

Religion. Das lateinische Wort religio wird nach Cicero's (De nat. deor., II, 8) Vorgang (ihm stimmen bei Zwingli, dann unter den Neuern: Paulus, Nitzsch, Müller) von relegere, nach Lactanz dagegen (mit ihm: Hahn, Redslob, Fleck u. a.) von

religare abgeleitet. Sprachlich ist ohne Zweifel die erstere Ableitung die leichtere und wahrscheinlichere, da die Substantiva auf io, mit seltener Ausnahme (wie optio von optare, rebellio von rebellare), von Verbis der dritten Conjugation abstammen. Auch entspricht diese Ableitung am meisten dem Charakter gerade der röm. Religion. Sie ist ihrem Wesen nach Gewissenhaftigkeit, nach Cicero's Erklärung: religiosi dicti sunt, qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent. Ansprechender dagegen für unsere Auffassung der Religion ist die Erklärung des Lactanz, nach welcher der Begriff des Bundes oder Bandes, der Gottgebundenheit (religiosi sunt pietatis vinculo obstricti) das Wesen des religiösen Verhältnisses bezeichnet. Hier ist freilich die Vorsilbe re, welche sonst eine Hemmung in sich schließt, schwer zu erklären. Im A. T. wird die Religion vorzugsweise als Furcht Gottes (1 Mos. 20, 11; Spr. 1, 7), Wandel vor Gott (1 Mos. 5, 24; 6, 9; 17, 1), Dienst Gottes (2 Mos. 12, 26; 2 Chron. 35, 16) bezeichnet. Das praktisch-sittliche Moment des Gehorsams gegen den Willen Gottes, der Treue in der Erfüllung der Bundespflichten, ist hier das weit überwiegende. Das Wandeln vor dem Angesicht Gottes als dem Heiligen und das Heilige Gebietende hat zu seiner Voraussetzung den Gedanken an den allmächtigen und wahrhaftigen Gott (El Sadai), auf welchen der Mensch fest vertraut, welcher der Grund und Halt seines Lebens ist. Mit der Furcht Gottes und der Knechtesunterwerfung unter seinen heiligen Willen ist aber zugleich eng verbunden der Glaube an die göttliche Gnade und Huld, welche Jahve dem auserwählten Volk erweist, an die Treue, mit der er den einmal geschlossenen Bund aufrecht erhält, an die Erfüllnng der herrlichen Verheißungen, die wol auf Zeiten durch seine Strafgerichte verdunkelt werden, die aber dennoch, nachdem Sünde und Abfall verbüßt, sich vollziehen (Jes. 7, 9; Hab. 2, 4). Das theoretische Moment der Erkenntniß Gottes tritt erst auf den spätern Stufen der alttest. Religion schärfer hervor. Es hat seinen Grund in dem reinern und geistigern Gottesbegriff des jüd. Monotheismus und bezieht sich vorzugsweise auf den einigen Gott im Gegensatz gegen die heidnische Vielgötterei, auf den unsichtbaren, der nicht im Bild dargestellt werden darf, auf den allmächtigen, der nicht den ohnmächtigen Götzen gleicht (Jer. 10, 1—15). Danach besteht die Frömmigkeit zugleich in reiner und rechter Gotteserkenntniß (Hos. 6, 6). Diese Erkenntniß bezieht sich dann nicht nur auf das Wesen und die Eigenschaften des wahren Gottes, sondern auch auf den ganzen Complex seines heiligen Willens, d. i. auf sein Gesetz. Um seine Gebote zu halten muß man sie genau und in allen Einzelheiten kennen, und diese Kenntniß bildet einen wesentlichen Theil der Religion. Mit der allmählichen Ausbildung und Codification des Gesetzes, namentlich seines ceremonialen Theils, mit dem Erlöschen des prophetischen Geistes, dem Zurücktreten des einst mächtigen und innerlichen religiösen Lebensstroms tritt eine Erstarrung und Verknöcherung ein, in welcher nichts übrigbleibt als Schriftgelehrtenthum und Ceremonienwesen. Dies in seinem religiösen Nerv abgestorbene, in Buchstabendienst und Werkgerechtigkeit untergegangene Judenthum ist es, welchem Christus zugleich mit zerstörender und neuschöpferischer Gewalt gegenübertritt. So erfährt dann auch der Begriff des Religiösen überhaupt und seine Stellung zur Wirklichkeit des Lebens durch das Christenthum eine wesentliche Umgestaltung und wird von dem todten Buchstaben zum belebenden Geist, von der Aeußerlichkeit der Werke zur Innerlichkeit der Gesinnung, von der nur ceremonialen Frömmigkeit zur wahrhaft sittlichen zurückgeführt. Manche Bezeichnungen des N. T. für Religion, wie: εὐσέβεια, θεοσέβεια, θεῷ δουλεύειν, λατρεύειν (2 Tim. 1, 3), θρησκεία (Jak. 1, 26. 27; Apg. 26, 5; Kol. 2, 18), enthalten freilich noch gar nichts Charakteristisches und wiederholen nur die alttest. Vorstellungen. Dagegen wird durch den Gedanken der Gotteskindschaft, des Ebenbildes Gottes im Menschen, der innigsten Geistes- und Liebesgemeinschaft des Menschen mit Gott das ganze religiöse Verhältniß ein wesentlich anderes, das mit Nothwendigkeit auch neue Ausdrucksweisen fordert. Erst im Christenthum wird bis auf den letzten Grund des religiösen Bewußtseins, auf die innerste und innigste Gemeinschaft der Seele mit Gott zurückgegangen. So ist auch hier erst die rechte Mystik, die Grundlage aller Religion, möglich. Sie ruht ja auf der innern Einheit und der steten, organischen Wechselwirkung des göttlichen und des menschlichen Factors, des unendlichen und des endlichen Geistes, welche auf dem Boden des alttest. Dualismus unmöglich war. An die Stelle der Gottesfurcht, des Gottesgehorsams, in welchem Gott und Mensch einander äußerlich gegenüberstanden, treten daher hier mit voller Kraft und Klarheit die beiden mehr oder weniger

eng miteinander verbundenen: Glaube und Liebe. Der Glaube, den Christus selbst fordert (Mark. 1, 15), wie er von ihm im Innersten erfüllt ist (s. Glaube), ruht auf der Einheit, und Gemeinschaft der Seele mit dem himmlischen Vater ist das Vertrauen auf seine Allmacht und unendliche barmherzige Liebe, auf sein Reich, das auf Erden gegründet, allmächtig, unsichtbar, unter Kämpfen und Hemmungen der Welt sich ausbreitet und zum einstigen herrlichen Sieg hindurchdringt. Von diesem begeisterten, thaten- und siegreichen Glauben ist er selbst ganz erfüllt und durchdrungen und wird in diesem Sinn Glaubensanfänger und -Vollender genannt (Hebr. 12, 2). Dieser Glaube, der sich zugleich als göttlich gewirkt (Joh. 6, 44) und als freie sittliche That erweist, ist nicht nur Vertrauen, gewisse Zuversicht, auch hingebende Gemeinschaft und Austausch der Liebe. In dem innigen Bund des Glaubens und der Liebe zu Gott, die gar nicht voneinander getrennt werden können, und wieder der Liebe zu Gott und der zu den Menschen (1 Joh. 4, 20) ist die Einheit des Religiösen und des Sittlichen oder die Bedeutung des ethischen Factors in der Religion deutlich ausgesprochen. Hierher gehört vor allem der hohe Werth, welchen Christus überall auf die lebendige That als auf die Erweisung und Bewährung des Glaubens, auf die Frucht des Lebens, an der seine Jünger erkannt werden sollen, auf die helfende Liebe legte (Joh. 13, 17; Matth. 7, 16. 24; 25, 34 fg.). In der Liebe zu Gott ist nothwendig mit eingeschlossen der Gehorsam gegen ihn und die Erfüllung seiner Gebote, aber nicht nur daß dieser Gehorsam ein freier und innerlicher geworden, auch die Gebote des jüd. Gesetzes werden alle gemessen an dem Einen, dem uralten und doch wieder neuen (Joh. 13, 34. 35; Mark. 12, 29—31), durch dies Eine unendlich vereinfacht und in ihrer Aeußerlichkeit und Vereinzelung wie in ihrem ceremonialen Theil wesentlich abrogirt. Der Kampf, welchen Christus gegen den jüd. Sabbat, Opfer- und Tempeldienst führt, ist nichts anderes als das vereinfachende und verurtheilende Messen des ganzen ceremonialen Wustes an dem großen und einigen Sittengebot. Neben diesem eng verbundenen mystischen und ethischen Element in der Religion scheint noch ein drittes, das intellectuelle, mit gleicher Berechtigung zur Geltung zu kommen. Der Gegenstand des Glaubens heißt die Wahrheit, die Gott selbst ist und die er in seinem Sohn offenbart hat, Christus selbst nennt sich so (Joh. 8, 12; 14, 6), in ihr ist aller Reichthum der Erkenntniß (Joh. 1, 14; Kol. 2, 3), auf die Erkenntniß des wahrhaften Gottes und seines Sohnes wird der Besitz des ewigen Lebens zurückgeführt (Joh. 17, 3; Tit. 1, 1). Doch ist wohl zu beachten, daß bei dieser Erkenntniß an eine durch die Reflexion ausgebildete und artikulirte Lehre, ein Dogma im Sinn der spätern Kirche, nicht zu denken ist, daß vielmehr alle diese Bezeichnungen: Wahrheit, Licht, Erkennen, namentlich in dem Evangelium und in den Briefen des Johannes, noch eine wesentlich mystische oder contemplative Bedeutung haben und von einem unmittelbaren Schauen und Gewißwerden gebraucht werden, welches durch innige Hingebung zu Stande kommt und überall in Gemeinschaft des Lebens und der Liebe sich hält.

Die Bedeutung des Glaubens bei dem Apostel Paulus ist insofern eine etwas veränderte geworden, als hier das Object des Glaubens nicht mehr direct und in erster Reihe das ewige Erbarmen Gottes mit der Menschheit und die unbesiegbare Macht seines Reichs ist, diese Liebe Gottes vielmehr die concrete Gestalt angenommen hat, wie sie sich in Christo und vor allem in seinem erlösenden und versöhnenden Kreuzestod offenbart hat. Hier tritt Christus mit seinem Erlösungswerk in den vollen Mittelpunkt, ohne jedoch die erbarmende Liebe Gottes, seinen ewigen Rathschluß mit den Menschen als die Quelle alles Heils und das Ziel alles Werdens, ohne Gott selbst, durch den und zu dem alle Dinge geschaffen und dem alle Herrschaft übergeben werden soll, zu vergessen oder zu verdrängen (Röm. 8, 35—39; 11, 36; 1 Kor. 15, 28).

Auch darin scheint der Glaubensbegriff des Paulus von dem Christi selbst abzuweichen, daß Glaube und Werke in schroffem Gegensatz einander gegenübergestellt werden (Röm. 3, 28; Gal. 2, 16). Daß der Glaube nicht die wirkliche Gerechtigkeit, sondern nur die zugerechnete in seinem Gefolge hat (Röm. 4, 1—5), daß mit Einem Wort der Glaube außerhalb Christi selbst und seiner Lebensgemeinschaft stehen bleibt und nicht sowol einen neuen sittlichen Lebensanfang bezeichnet als die Gewißheit der Sündenvergebung und der veränderten Stellung zu Gott. Indessen ist diese scheinbare Loslösung des religiösen und des sittlichen Elements, durch die Anknüpfung an die jüd. Opfervorstellung und die Abweisung der jüd. Gesetzeswerke veranlaßt, wieder aufgehoben und vielfach beschränkt durch

andere Gedankenkreise, in welchen die reale Geistesgemeinschaft mit Christo, das Leben, Sterben und Auferstehen mit ihm, der neue Gehorsam und das neue Geistesleben ausdrücklich betont wird (Gal. 2, 19. 20). Wie wenig die abgewiesenen und werthlosen Werke mit wahrhafter Sittlichkeit und der sie bedingenden freien Selbstbestimmung zusammenfallen, geht aus der hohen und centralen Stellung, welche die Liebe einnimmt (Röm. 13, 10; Gal. 5, 14. 22; Kol. 3, 14; 1 Kor. 13, 13; 16, 14), aus ihrer organischen Verbindung mit dem Glauben (Gal. 5, 6) und aus dem immer wiederkehrenden Aufruf an die sittliche Kraft des Menschen, sein Laufen, Kämpfen und Wiederaufstehen in der großen Wettbahn des Lebens, deutlich hervor (Phil. 3, 13. 14; Eph. 6, 10 fg.).

Wenn wir von diesen Grundlinien des Religionsbegriffs im A. und im N. T. zu dem wesentlichen Gehalt der beiden, der jüdischen und christl. Religion übergehen, so zeigt sich uns zunächst der ungeheuere Fortschritt, welchen die Religion des Alten Bundes über alle religiösen Gestaltungen der Heidenwelt, auch die der gebildetsten Völker, der Griechen und Römer, bezeichnet. Hier zum ersten mal schlägt der Blitz des unendlichen Geistes ein in das Bewußtsein der Menschheit, erhebt sich der Gottesgedanke über die Welt, die Natur und die endlichen Geister. Der Gott des A. T. ist der unendliche Geist, der ewige, der einige (diese Einigkeit ist nichts anderes als die numerische Bezeichnung für Unendlichkeit), der allmächtige, heilige und gerechte. Diese Grundeigenschaften des Jahve in ihrer Vereinigung sprechen die geistige und sittliche Unendlichkeit zugleich aus. Freilich sehen wir überall noch den dunkeln Naturhintergrund, aus welchem der geistige und heilige Gott sich erhoben und durch welchen er noch vielfach herabgezogen, beschränkt und verunreinigt wird. Dieser Hintergrund ist die Religion der einen Hälfte der semitischen Völker, der Babylonier, Assyrer, Phönizier, Kanaaniter. In der Geschichte des Auszugs Abraham's aus Mesopotamien und der von Gott selbst verhinderten Opferung des Isaak ist uns die Abzweigung des jüd. Stammes aus der großen babylonischen Einheit und die Lossagung vom Menschenopfer erzählt. Durch Abraham und in Abraham's Stamm wird der Himmelsgott, der babylonische Bel, zum wahrhaften, alleinigen Herrn (Adonai). Er hat in der ältesten jüd. Religionsform noch manche Züge des furchtbaren Charakters des phöniz. Baal-Moloch bewahrt, in seinem Eifer, seiner grausamen Härte, seinem verzehrenden Feuer. Er schreitet nur allmählich fort vom grausamen Tyrannen zum strengen Gesetzgeber, zum rein geistigen, strafgerechten, aber auch wieder erbarmenden Gott der Propheten, bis zum milden Vatergott des Christenthums, wie es schon in jener schönen Erzählung vom Elias und dem leisen Wehen des göttlichen Geistes (1 Kön. 19, 11) in weissagendem Bild ausgesprochen ist. Der Naturhintergrund des Adonai, der Sonnen- und Feuergott, tritt uns in vielfachen Erzählungen, in der Erscheinung vor dem Mose, in der Gesetzgebung auf Sinai unter Donner und Blitz, in der das Volk Israel durch die Wüste begleitenden Rauch- und Feuersäule, deutlich hervor. Er selbst heißt ein „verzehrendes Feuer", straft durch Feuer, spricht aus Feuer. Der eifrige, zornige, verzehrende Gott zeigt sich uns in den ausdrücklichen, unmenschlichen Befehlen zur Ausrottung der kanaanit. Völker mit Weib und Kind (Jos. 10, 37. 40; 11, 12; 4 Mos. 33, 52), in der durch Elias vollzogenen Schlachtung der Priester Baal's (1 Kön. 18, 40), in der Tödtung der 3000 Mann nach der Anbetung des goldenen Kalbs (2 Mos. 32, 27). Auch der Zusammenhang mit den untergeordneten Gestirngöttern zeigt sich uns in dem Gott Zebaoth, dem Herrn der Heerscharen, in der pluralischen Bezeichnung Elohim, wie überhaupt in manchen überraschenden Pluralwendungen (1 Mos. 1, 26; 3, 32), in welchen der noch nicht völlig überwundene Polytheismus durchklingt. Der eigentliche Name des ältesten jüd. Gottes war El Sadai, d. h. der starke Treffer, der Vernichter. In der Stelle 2 Mos. 6, 2 wird es ausdrücklich gesagt, daß der Name Jahve den Patriarchen noch unbekannt gewesen, in der ersten Verkündigung an Mose (2 Mos. 3, 16) wird dieser Name als ein neuer eingesetzt. Das Auftreten des Mose ist unzweifelhaft auch für die Vergeistigung und Vertiefung des Gottesbegriffs von Epoche machender Bedeutung. Trotzdem finden sich noch in der Richterzeit mannichfache wenn auch überdeckte Spuren von einem molochartigen altjüd. Cultus, wie namentlich in der Erzählung von der Opferung der Tochter des Jephta. Noch in der Zeit der Könige lesen wir, daß die Könige ihre Söhne durchs Feuer gehen lassen. Allein aus diesen nie ganz überwundenen Ueberresten des alten Feuerdienstes erklärt es sich, daß nach der samuelisch-davidischen Zeit schon Salomo wieder in phöniz. Culte zurückfällt, Jerobeam den Baalsdienst zur Staatsreligion erhebt und keiner

seiner Nachfolger zum echten Jahvedienst zurücklenkt. Dieser sogenannte Abfall war nichts anderes als ein Rückfall zu dem Götzendienst. Die Propheten haben mit diesem Abfall dauernd zu kämpfen und ihre hohe geschichtliche Bedeutung ist vorzugsweise in der völligen Reinigung des Monotheismus von allen noch anhängenden sinnlichen Elementen, wie namentlich auch in der Vergeistigung des Cultus, in der Abwendung von dem überwuchernden Opferwesen zu suchen (Jer. 6, 20; 14, 12; Hos. 6, 6; Micha 6, 6; Am. 5, 22; Jes. 1, 11—17; 2, 13).

Neben dieser sinnlichen Verunreinigung des Gottesgedankens, wie er in den Theophanien und in mannichfachen anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen des A. T. zu Tage tritt, zeigt sich auch darin eine Beschränkung und Verendlichung des unendlichen Gottes, daß er nur noch Stamm= und Nationalgott ist, mit seiner Vorliebe auf den Samen Abraham's beschränkt und in diesen particularistischen Neigungen abgeschlossen und fremd der ganzen Heidenwelt gegenübersteht. Ja, dieser Particularismus des Nationalgottes bedroht sogar seine sonst so stark betonte Einzigkeit insofern, als die heidnischen Götter wol neben ihm herabgesetzt, aber doch noch als Götter angesehen werden. Auch diesem Particularismus gegenüber sind es die Propheten, welche einer weitern und universalern Gottesidee die Bahn brechen und an dem messianischen Friedensreiche, das sie verkünden, neben dem im Mittelpunkt stehenden auserwählten Volk auch den ganzen umgebenden Chorus der Heidenwelt theilnehmen lassen (Jes. 2, 3; 9, 2 fg.; 11, 1 fg.).

Fassen wir alles über den Gottesbegriff des A. T. Gesagte zusammen, so sehen wir deutlich, wie der noch mit so viel Natürlichkeit und Endlichkeit behaftete unendliche Geist doch wieder der natürlichen Welt so ganz äußerlich gegenübersteht und sie deshalb nicht im Innersten zu überwinden und zu beherrschen vermag. In der That ist Gott nur noch der übernatürliche, nicht der wahrhaft geistige, nur der außer und über der Welt stehende, nicht der sie im Innersten mit seinem Geist durchwaltende. Das prägt sich deutlich in einem der bedeutsamsten Begriffe des ganzen A. T. in der fundamentalen Eigenschaft Gottes, seiner Heiligkeit aus. Der heilige Gott ist der überweltliche, der über und jenseit der sinnlichen Welt und damit aller Verunreinigung durch die Sinne steht, er ist der Unnahbare, seine Heiligkeit abgesondert von der ganzen natürlichen Welt, furchtbar dem natürlichen Menschen. Diese Uebernatürlichkeit Gottes bestimmt die ganze Weltanschauung des Judenthums, sie ist wesentlich supranaturalistisch, und die Welt, wenn auch durch den Willen Gottes geschaffen und ein Spiegel seiner Macht und Herrlichkeit, doch nicht immanent von seinen ewigen Gesetzen durchdrungen, vielmehr ein Spielball in den Händen seiner Allmachtswillkür, von seinen außerordentlichen Offenbarungen und Erscheinungen, seinen Wunderthaten und Bezeugungen in jedem Augenblick durchbrochen und in ihrem regelmäßigen Gang gestört. Dieser, jeder sichern Ordnung der Natur spottende Supranaturalismus ist es, welcher von dem Judenthum mit hinübergenommen wurde in die christliche Religion und noch die Anfänge des Christenthums und seine in den Kanon aufgenommenen Schriften mit einem reichen Gewinde wunderhafter Sagen umrankt. Dieser jüdisch-supranaturalistische Hintergrund, auf welchem das Bild Christi, wie wir es in unsern Evangelien schauen, sich erhebt und durch den es seine magische Beleuchtung erhält, ist die mächtigste und in der That einzige Stütze der supranaturalistischen Ueberbleibsel und unausrottbaren Neigungen unserer Theologie. Diese Stellung Gottes über und außerhalb der Welt, dieser Gegensatz des Uebernatürlichen (Heiligen) und des Natürlichen (Unheiligen) ist es, welcher das ganze Bundesverhältniß der alttest. Religion und zugleich den Inhalt des heiligen Gesetzes bestimmt. Die Bundesidee ist bekanntlich der Mittelpunkt der Jahvereligion. Dieser Bund ist mit Abraham und seinem Samen geschlossen, hat durch Mose seine Besiegelung und gesetzliche Ausgestaltung erhalten, feiert in dem Priesterkönig David seine höchsten Triumphe und ist der Inhalt aller prophetischen Mahnungen, Strafverkündigungen und messianischen Hoffnungen. Auf seiten Gottes vermittelt diesen Bund die Verheißung des Lohnes, des Wohlergehens, der Siegesherrlichkeit des Einzelnen wie des ganzen Volks. Auf seiten des Menschen vermittelt ihn Treue und Gehorsam unter das Gott gegebene Gesetz. Das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott bleibt das der Furcht, der Unterwerfung, der Knechtschaft. Der endliche, natürliche Wille soll, unter den unendlichen gebeugt, durch ihn gebrochen werden. Das Gesetz steht über und außerhalb dieses Willens als das drohende, strafende, vernichtende, es findet nicht in ihm selbst seine freie, innere, freudige Zustimmung. Der Wille des Menschen ist eben nur

noch der endliche, natürliche, hat sich noch nicht in seiner eigenen Geistigkeit und Unendlichkeit als ein Abglanz des göttlichen erfaßt. So ist selbst für das prophetische Bewußtsein der Knecht Gottes die höchste Bezeichnung (Jes. 53). Auch in dem Inhalt des heiligen Willens Gottes, d. i. des Gesetzes, prägt sich der Charakter des Uebernatürlichen, welches noch nicht das wahrhafte Geistige und Sittliche ist, und deshalb immer wieder in ein Sinnlich-Natürliches umschlägt, aus. Das Sittengesetz der zehn Gebote steht neben dem Ceremonialgesetz mit seinen Waschungen, Reinigungen, Speiseverboten, Frucht- und Thieropfern in Einer Reihe; die geringsten Uebertretungen nur äußerlicher Vorschriften werden mit den furchtbarsten Strafen belegt. Die sittliche und die natürliche Reinheit fällt noch in eins zusammen, das moralisch Gute und das nur Ceremonielle ist gleichen Werths.

Wie wenig die Natürlichkeit des Menschen durch den heiligen Willen Gottes sittlich gereinigt und verklärt ist, zeigt sich auch in der alttest. Theodicee, nach welcher dem Guten und dem Bösen hier auf Erden schon Lohn und Strafe auf dem Fuße folgt. Diese Forderung des Frommen an die Gerechtigkeit Gottes, dies Messen des Glücks nach äußerer Wohlfahrt, langem Leben, Heerden- und Güterreichthum und Kindersegen; dieser naiv-egoistische Standpunkt erhält freilich durch das Unglück des ganzen Volks im Kampf mit den anstürmenden asiatischen Weltreichen einen gewaltigen Stoß und wird durch die Schule der Leiden wesentlich berichtigt (im Hiob wie im nachexilischen Jesaja), ohne aber zu dem Begriff der Seligkeit im Gegensatz des Glücks und zu den Seligpreisungen der Armen, der Weinenden und Verfolgten fortzuschreiten. Der noch ganz realistische, auf das Diesseits und das Erdenglück gerichtete Sinn zeigt sich endlich in dem Mangel des Unsterblichkeitsglaubens, welcher erst mit dem Jammer und beginnenden Untergang des Volks aufdämmert und auch hier nur noch als ein Schattenleben, nicht als die wahrhafte Herrlichkeit und Vollendung der Dinge erscheint. Wir finden in diesem Mangel das Grundgebrechen der alttest. Religionsstufe, auf welcher der endliche Geist dem unendlichen noch äußerlich gegenübersteht und dem Wesen nach von ihm geschieden bleibt, während er in Wahrheit das Siegel der Unendlichkeit an sich trägt und darum zum ewigen und seligen Leben berufen ist.

Ihr gegenüber ist das Christenthum ein ungeheuerer Fortschritt. Es ist die absolute Religion, d. i. die Religion des absoluten, des unendlichen mit dem endlichen versöhnten Geistes. Die Religion der Kindschaft Gottes, der Liebe, der Freiheit, der Versöhnung Gottes und des Menschen. Diese Versöhnung kann nur zu Stande kommen auf dem Grund der wesentlichen durch Sünde und Schuld getrübten Einheit, des göttlichen Ursprungs des Menschen, der das Ebenbild Gottes an sich trägt, ein Kind Gottes ist und darum zur Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes berufen ist (Joh. 1, 12. 13; Apg. 17, 28; 2 Petr. 1, 4). Die Gotteskindschaft mit allen nahe verwandten und von selbst aus ihr folgenden Nebenbegriffen ist der Fundamentalgedanke des Christenthums, recht eigentlich das Christenthum Christi, von ihm selbst gleich zu Anfang in den Mittelpunkt gestellt und sich zu dem des Gottesreichs, des Reichs der Liebe zu Gott und der brüderlichen Gemeinschaft der Menschen untereinander erweiternd. Vater im Himmel, Kind Gottes und Sohn Gottes, himmlisches Reich, Gottesreich auf Erden — das sind die großen und wiederkehrenden Urworte, die Gedankencentren der ersten Verkündigung des Christenthums. Gott ist hier wirklich der unendliche Geist, der einmal selbst von allen Naturelementen gereinigt ist, dann aber auch dem endlichen Geist nicht mehr gegenübersteht und von ihm begrenzt wird, vielmehr sich in ihm bezeugt und offenbart, in welchem die Menschen leben, weben und sind. Und wie er selbst ein Geist oder vielmehr der Geist ist, die unendliche Quelle alles Geisteslebens, so kann auch seine Anbetung nur eine geistige sein, sein Allerheiligstes der Tempel der Seele, die ihm dargebrachten Opfer die des Herzens. „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh. 4, 24), mit diesem Einen Wort ist der Tempeldienst in Jerusalem und der ganze Opfercultus des mosaischen Gesetzes in Staub gesunken. Dieser Geist ist aber der Geist der Liebe, der ewigen, alle umfassenden, sich aller erbarmenden Liebe. „Gott ist der Geist und Gott ist die Liebe“, diese beiden Worte decken sich vollkommen. Denn die Liebe ist nicht etwa nur eine hervorragende Eigenschaft Gottes, sie ist vielmehr sein innerstes Wesen, sein Herz, sein alles durchleuchtendes Licht (1 Joh. 4, 16; Röm. 8, 35; Matth. 5, 45; 2 Kor. 1, 3).

Es ist nicht richtig, wenn gesagt wird, daß die Barmherzigkeit Gottes im A. T.

ganz zurücktrete hinter seine Strafgerechtigkeit; aber das ist unbestreitbar, daß sie nicht das alle andern Eigenschaften durchleuchtende und durchwärmende Wesen ist, wie im Christenthum, vielmehr nur auf Augenblicke, wie der Sonnenschein nach dem furchtbaren Wetter, hindurchbricht. Jedenfalls ist dies Erbarmen nicht das des liebenden Vaters, sondern das des gnädigen, Schuld erlassenden Herrn. So tief der Standpunkt der Immanenz des Gottes- und Menschengeistes im Christenthum begründet ist, so wenig ist er nach allen Seiten, auch bis in die peripherischen Punkte hin, durchgebildet. Wir haben schon angedeutet, wie auch in die Urkunden des Christenthums die jüdischen, vom Supranaturalismus ausgehenden, ganz äußerlichen Wunder- und Offenbarungsvorstellungen hineinragen, aber wir unterscheiden mit Recht zwischen dem neuen religiösen Selbstbewußtsein Christi, als dem eigentlichen Kern und der umgebenden Schale, zwischen der durchaus veränderten, auf Einheit ruhenden und zur innigsten Gemeinschaft hinstrebenden Stellung des Menschen zu seinem Gott und dem alten Weltbild, das noch als metaphysischer Hintergrund stehen geblieben ist. Mit dem Gedanken der Gotteskindschaft in nächster Beziehung steht der des Gottesreichs (βασιλεία τοῦ ϑεοῦ, τῶν οὐρανῶν). Dies Gottesreich ist allerdings eine dem Judenthum entnommene, aber zugleich wesentlich umgebildete, geistig gereinigte und vertiefte Vorstellung. Es ist ein rein innerliches, hat in dem Innersten des Herzens und der Gesinnung seine Heimat und seinen vor Gott geltenden Werth. Es ist ein Wort von großer, folgenreicher Bedeutung: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden" (Luk. 17, 20). Daß nach dieser Innerlichkeit der frommen Gesinnung, diesem Leben des Menschen in Gott und mit ihm und diesem Walten und Regieren des göttlichen Geistes in den Tiefen seiner Seele, alles Religiöse gemessen werden soll, ist der Grundgedanke der Bergrede. Sie ist nicht nur gegen alle Art der Scheinheiligkeit, d. i. den rohen Widerspruch des Innern und des Aeußern, sie ist ebenso sehr gegen alle Veräußerlichung der Religion und alle falsche Werthschätzung des Aeußern in ihr gerichtet. Mit dieser Innerlichkeit des christl. Gottesreichs ist zugleich seine weiteste Ausbreitung, seine alles umspannende Kraft verbunden. Dem jüd. Particularismus des auserwählten Volks wird der christl. Universalismus, die Auserwählung aus allen Völkern der Erde, entgegengestellt. So ist intensiv wie extensiv die theokratische Idee eine andere geworden und das Christenthum bezeichnet zugleich die Einkehr in die innersten Tiefen des Gewissens und das Hinausschreiten über alle nationalen Schranken, die Umbildung der Volksreligion zur Weltreligion.

Dieser Uebergang ist ein durchaus nothwendiger, der nicht nur mit der äußern Zertrümmerung der einzelnen Völker und Staaten und ihrer Mischung zum röm. Universalreich in einem innern Zusammenhang steht, der zugleich aus dem Gedanken der großen, umfassenden Vaterliebe Gottes und der göttlichen Signatur der Menschheit folgt. Die Religion der Liebe ist die Religion der ganzen Menschheit. Auch die Theodicee des Alten Bundes ist im neuen eine wesentlich andere geworden. Die Prätension des äußern Glücks, das Fragen, Klagen und Zweifeln des Frommen in Bezug auf die göttliche Weltregierung ist nun verstummt. Das Glück ist nicht etwa von dem hoffenden Glauben in das Jenseits, als die einstige Ausgleichung der Erdenleiden, es ist vielmehr in das Innere verlegt, in den Frieden Gottes und der Seele Seligkeit. So ist der Wille des Menschen von dem göttlichen wahrhaft durchdrungen, durch ihn geläutert und mit ihm versöhnt. Durch Erdenschmerz und Kampf, durch Entsagung und Sündenüberwindung wird der natürlich-selbstische Wille zum sittlichen verklärt. In diesem Sinn ist das Christenthum die Religion der geistigen Verklärung, der Seligkeit auf Erden. Die Seligpreisungen der Bergrede, die Aussprüche des Apostels Paulus über die Trübsale und ihre reinigende Macht (Röm. 5, 3 fg.), über die innere Herrlichkeit der Kinder Gottes (2 Kor. 6, 3—10; Röm. 8, 35—39) sind mächtige, unwiderstehlich ergreifende Zeugnisse für die ideale Kraft des Christenthums. Endlich ist die letzte und nothwendige Consequenz dieser Gottdurchdrungenheit und göttlichen Verklärung des Menschen die Unsterblichkeit. Sie ist ja erst dann die wahre, wenn der endliche Geist nicht nur der endliche ist, sondern eine Gott zugewandte, gotterleuchtete, unendliche Seite hat, wenn er göttlichen Geschlechts ist, und wenn diese Geschlechtsanlage durch das Leben in Gott und mit ihm zur reinen und vollen Entwickelung kommt. So ist das ewige Leben nicht ein jenseitiges nur, sondern ein hier schon beginnendes, aber auch nicht eine Fortsetzung nur des Sinnenlebens, sondern ein inneres fortschreitendes und sich verklärendes Geistesleben (1 Kor. 15, 40—45).

Gehen wir von diesen biblischen Entwickelungen der jüdischen und christl. Religion über zu der philosophischen Erörterung des Wesens der Religion und namentlich zu der viel umstrittenen Frage über die psychologische Stellung der Religion zu der Gesammtheit des Geisteslebens, so muß vor allem das nahe und innere Verhältniß, die Einheit und der Unterschied von Offenbarung und Religion festgestellt werden.

Sie sind in Wahrheit unzertrennliche Correlata. Denn ist die allgemeinste Definition des Wesens der Religion Beziehung des Menschen auf Gott oder des endlichen Geistes auf den unendlichen, und ist in der Religion der Mensch das Subject und Gott das Object, so hat diese Beziehung auf Gott zu ihrer nothwendigen Voraussetzung und zu ihrer Grundlage das Bezogensein des Menschen auf Gott, die Selbstbezeugung Gottes an dem Menschen. Dies sich Aufschließen Gottes für den Menschen, diese von dem göttlichen Factor ausgehende ewige und ununterbrochene Thätigkeit in der Wechselwirkung von Gott und Mensch nennen wir Offenbarung. So gibt es keine Religion ohne Offenbarung, und es ist nur eine von dem jüd. Particularismus mitbestimmte engherzige Vorstellung, wenn die beiden Offenbarungsreligionen des Judenthums und Christenthums von den natürlichen Religionen des Heidenthums unterschieden werden. Die verschiedenen Stufen der Offenbarung, die durch die ganze geschichtliche Entwickelungsreihe des menschlichen Factors bedingt sind, werden mit dem Wesen der Offenbarung verwechselt. Diese Offenbarung Gottes an die Menschheit ist eine ewige und universale, eine unausgesetzte Thätigkeit der Selbstbezeugung und zugleich eine stufenweise, von den niedrigsten Naturformen aufsteigende. Während in der Offenbarung Gott der Ausgangspunkt ist, ist es in der Religion der Mensch. Sie ist die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott und der Offenbarung gegenüber wesentlich die subjective Seite des Processes. Freilich unterscheidet man wieder und mit Recht innerhalb der religiösen Sphäre Religion im subjectiven und im objectiven Sinn des Wortes und versteht unter der erstern die Religion als Gesinnung des einzelnen Subjects, als Religiosität, Frömmigkeit, Glaube, unter der letztern die Religion als den Inbegriff der religiösen Vorstellungen und Handlungen, wie sie aus dem Innern hervorgetreten und wesentlich durch die Gemeinschaft, den geschichtlich gewordenen Glauben einer Volksgemeinschaft oder einer über die Grenzen des Volks hinübergreifenden kirchlichen Gemeinschaft bedingt ist. Hier hat sich das Gottesbewußtsein objectivirt zur gemeinsamen Lehre, Gottesdienst und religiösen Sitte. Diese objective Religion nennt man auch die positive, und das große Gewicht, welches gerade auf sie mit Geringschätzung der subjectiven Gesinnung gelegt wird, ist eine Hauptquelle vielfacher Verirrungen gewesen. Die Religion ist, wie wir schon sahen, ihrem Wesen nach subjectiv, das Bewußtsein des Göttlichen im Subject, das Innewerden Gottes im Menschen, und die Gemeinschaftsreligion hat ihren Lebensgrund in der Beziehung des Einzelnen auf Gott. Dies religiöse Bewußtsein ist zunächst nicht ein vermitteltes Wissen, sondern ein ganz unmittelbares Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit zugleich ist der Urgrund alles geistigen Lebens, das Centrum aller Geisteskräfte. Bei der Frage nach der psychologischen Form der Religion oder der specifisch religiösen Function ist zu unterscheiden zwischen der Grundform und den Erscheinungsformen, zwischen dem innersten Wesen der Religion und ihrer Veräußerlichung in der Gemeinschaft, zwischen der Religion in ihrer intensiven und in ihrer extensiven Gestalt. Der Glaube, diese Urgestalt der Religion, ist ein Act des Herzens oder Gemüths, d. i. des persönlichen Lebenscentrums in seiner ungetheilten Einheit (Röm. 10, 9). Er ist in dieser concentrirten Gestalt ebenso wenig die Thätigkeit eines einzelnen Geistesvermögens (Fühlen, Wissen, Wollen) als die Verbindung von Thätigkeiten verschiedener, noch hat er außer den sonstigen Geistesvermögen für sich ein besonderes Organ, er ist vielmehr diejenige Vertiefung und Verinnerlichung des geistigen Lebens, in welcher alle einzelnen Thätigkeiten noch ungeschieden ruhen und durch welche eine jede derselben mit bestimmt wird. Wenn wir dies volle schöpferische Geistescentrum, in welchem die verschiedenen Kräfte noch ungeschieden zusammengefaßt sind, Herz oder Gemüth nennen, so denken wir an das Herz im sinnlich-physiologischen Sinn, welches der pulsirende Mittelpunkt des Lebens ist, von dem das Lebensblut ausgeht, um im Kreislauf wieder zu ihm zurückzukehren.

Jedenfalls ist dies Herz oder Gemüth oder Gewissen, wie Schenkel es genannt hat, etwas anderes als das Schleiermacher'sche Gefühl, weil es den Muth (Gemüth) und die

Kraft des Willens in sich trägt und auf die innerste Verbindung des Religiösen und des Sittlichen hinweist. Das große unsterbliche Verdienst Schleiermacher's in seiner kritischen Analyse und Umbildung des Religionsbegriffs besteht darin, daß er von den Erscheinungsformen der Religion zu ihrer Urform, von ihrer Veräußerlichung zu ihrem innersten Grund zurückkehrte, daß er ihr specifisches Wesen im Unterschied von losgelöster Moral und dogmatischer Reflexion über Religion klar erkannte. Aber der Fehler seiner Construction besteht darin, daß er die centrale Lebenseinheit wieder zu einer einzelnen Seelenkraft, dem Gefühl, herabsetzte, daß dieses Gefühl nicht der Mittelpunkt des Geistes, sondern nur sein Indifferenzpunkt ist, daß es daher den andern Seelenkräften, dem Erkennen und Wollen, äußerlich gegenübersteht und demgemäß sich auch nur äußerlich mit ihnen in Verbindung setzt. Das religiöse Gefühl schreitet bei ihm nicht mit innerer Nothwendigkeit fort weder zu einem objectiven Wissen noch zu einem sittlichen Handeln, und kommt damit nie vollkommen hinaus, weder über den Individualismus im Wissen, noch über den Quietismus im Handeln. Von besonderer Wichtigkeit ist, nachdem Schleiermacher den zur Zeit Kant's und aller von ihm abhängigen Rationalisten und Moralisten völlig vergessenen Unterschied von Religion und Sittlichkeit wiederhergestellt und stark betont hat, der bei diesem scharfen, loslösenden Schritt verletzten Einheit wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Dies ist besonders durch Rothe, „Theologische Ethik" (1. Ausg., Wittenberg 1845—48), auch Schenkel, „Christliche Dogmatik" (Wiesbaden 1858—59), Biedermann, „Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden" (Tübingen 1844) und „Christliche Dogmatik" (Zürich 1869), und neuestens durch Pfleiderer, „Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniß geschichtlich und philosophisch erörtert" (Leipzig 1872), und Martensen, „Die christliche Dogmatik" (4. Aufl., Kiel 1858) geschehen. Nach Rothe ist die Frömmigkeit Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit zugleich und ihr Ziel die reelle Gemeinschaft der Menschen mit Gott. Das religiöse Verhältniß ist ihm überall ein doppelseitiges, ein Bestimmtwerden von Gott und sich selbst Bestimmen zu ihm. Diese Selbstbestimmung des Menschen sieht er als einen Hauptfactor des Glaubens an und findet diese Activität schon in der schlechthinnigen Hingabe an Gott und dem sich Bestimmenlassen, Ziehenlassen durch ihn. Denn dies Lassen ist selbst Activität, die erste Action. In der Hervorhebung dieser Energie des Glaubens, der schon in einzelnen Stellen des N. T. als ein ἔργον erscheint (Joh. 6, 29; Gal. 5, 6), haben auch unsere Reformatoren den leider später verlassenen, rechten Weg betreten, indem sie die im Vertrauen sich offenbarende Willenskraft, das velle accipere, die fiducia in voluntate, die capacitas activa (Melanchthon) hervorhoben. Namentlich Zwingli und Calvin sind es gewesen, welche trotz aller Ueberschwenglichkeit der Gnadenallmacht doch wieder eifrig bemüht waren die Selbstbestimmung des Subjects anzuerkennen und den Glauben als einen auf freier sittlicher Aneignung beruhenden zu würdigen (vgl. Schenkel, „Das Wesen des Protestantismus" [2. Aufl., Schaffhausen 1862]). Freilich ist das alles nicht mit voller Klarheit und Sicherheit durchgebildet, und so ist es gekommen, daß in der protestantischen Kirche der Glaube bald wieder entweder zur Selbstvernichtung des menschlichen Subjects, zu einer bloßen Wirkung der göttlichen Gnade herabsank oder in kath. Weise zum dogmatischen Glauben, zu einem unterwürfigen Annehmen des kirchl. Lehrbegriffs erniedrigt wurde. In Wahrheit ist die Verwechselung des alten kath. Autoritätsglaubens, d. i. der Zustimmung zu einem heiligen Buchstaben oder kirchl. Lehrsatz und des urprotestantischen lebendigen Herzensglaubens, d. i. der Willenshingabe des Subjects an den lebendigen Gott und den von ihm gesandten Heiland der Welt, von verhängnißvoller Bedeutung für die Fortentwickelung der evangelischen Kirche gewesen. Bei einer genauern Analyse des Glaubens zeigt sich, daß er, ganz abgesehen von jener dogmatischen Caricatur, nicht blos Vertrauen ist und Zuversicht zu der göttlichen Gnade und Sündenvergebung um Christi willen, vielmehr zugleich die völlige Hingabe des menschlichen Willens an den göttlichen, in dieser Hingabe Liebe und Lebensgemeinschaft, und in dieser Gemeinschaft neues sittliches Leben, Gehorsam gegen Gott, Nachfolge Christi. Die freie active Hingabe aber ist das Sittliche im Religiösen und stellt uns die innerste Synthese dieser beiden in ihrer primitiven Einheit dar. So steht die Religion nicht allein in einer äußerlichen Beziehung zu der Sittlichkeit, sondern trägt sie im Keim in sich, diese ist eine Seite ihres eigenen Wesens, und wir bezeichnen mit Recht diese unzertrennliche Verbindung mit dem Namen des Religiös-Sittlichen. Die Religion ist die Wurzel, das Princip, der ideale

Hintergrund der Sittlichkeit und diese wieder die Verwirklichung und Bethätigung der Religion. Sittlichkeit ohne Religion hat keinen Halt und Grund im Unendlichen, kein Ziel und Hoffnung in der Ewigkeit. Und wieder Religion ohne Sittlichkeit hat keine Kraft des Wollens, keinen Inhalt wirklicher Lebenszwecke. Durch den Glauben befindet sich der Mensch im Centrum des Daseins, in der Sittlichkeit tritt er heraus aus diesem Centrum in die Peripherie der wirklichen Welt. Der Glaube mit seinem Vertrauen, Aufnehmen, Ergreifen gipfelt in der selbstthätigen Liebe zu Gott, diese Liebe bleibt nicht in Gebet, Erbauung, Contemplation und Hoffnung stehen, sondern erweitert sich und breitet sich aus zur Liebe der Creatur Gottes, zu der ganzen Mannichfaltigkeit des Weltlebens und der sittlichen Aufgaben und trachtet dahin, das Unendliche in das Endliche hineinzuziehen, dieses mit jenem zu durchdringen. Das Band der Einheit von Religion und Sittlichkeit ist mit Einem Wort die Liebe, welche zugleich die Liebe zu Gott und die zu den Menschen ist. Die scheinbare Passivität und Abhängigkeit der Religion ist nur die noch verhüllte, die beginnende Selbstthätigkeit und Freiheit, die Freiheit in der Gottgebundenheit.

Am stärksten und nicht ohne die Gefahr bedenklicher Consequenzen hat Rothe die Einheit des Religiösen und Sittlichen behauptet. Nach ihm ist die Religion nirgends sonstwo, was sie sein soll, als in der Sittlichkeit. Sie ist ja unbedingte Hingabe des Menschen an Gott, und diese ist nur dann eine wahrhafte, wenn sie die Hingabe mit einem sittlich-gehaltvollen Leben ist. Die sittlich-leere Frömmigkeit ist etwas sich selbst Widersprechendes, eine hohle Phrase, ein bloßes Scheinen, geistiger Müßiggang und Genußsucht. Den Gegensatz gegen die sittliche Religion bildet einmal die magische, in welcher das Moment des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit fehlt, andererseits die abstracte, in der die Erfüllung und Wirklichkeit fehlt und die zum Mysticismus und zur Phantasterei oder zum Pietismus und Quietismus führt. Indem so die Frömmigkeit allein ihre Wirklichkeit in der Sittlichkeit hat, wird der Cultus, diese erste und specifische Darstellung des Religiösen, nicht allein tief unter die Sittlichkeit herabgesetzt, sondern auch als eine leere und zu überwindende Form dargestellt. Das führt uns zu der Bedeutung des Cultus für die Religion. Das Wesen des Cultus besteht in der Darstellung der religiösen Innerlichkeit, in der Gemeinschaft und für sie. Die Cultushandlungen gehören gleichsam einer mittlern Sphäre an zwischen dem innerlichen Glauben des Subjects und der Verwirklichung desselben in der Sittlichkeit. Die Religion tritt hier in die Aeußerlichkeit und Gemeinsamkeit, bildet sich einen Leib an in einer Reihe von Darstellungsformen durch Wort und Bild. Das Charakteristische ist einmal die darstellende Thätigkeit im Unterschied der wirksamen oder zwecksetzenden, dann die Beschränkung auf die innerste Sphäre des Religiösen, auf die Beziehung des Menschen zu seinem Gott. Das Gebet, die Erhebung des endlichen Geistes zum unendlichen, und das Opfer, die Hingabe des Willens an ihn, sind die Grundformen des Cultus, der in seinen einzelnen Acten diesen innersten Hergang des Subjects für die religöse Gemeinschaft aussprechen und symbolisiren soll. Diese Acte der Geisteserhebung und ganzen unbedingten Hingabe des endlichen Willens an den unendlichen, in inniger Versenkung und ernstem Gelöbniß, stellen die erste Verkörperung des religiösen Triebes dar, die durch das Gemeinschaftsbedürfniß hervorgerufen wird, und bilden eine vollberechtigte selbständige Sphäre, die das Grenzgebiet bezeichnet zwischen innerlicher Frömmigkeit und wahrhaft concreter Sittlichkeit. Alle Acte des Cultus tragen, wie die Religion selbst, schon ein sittliches Moment in der Willenshingabe in sich, sie alle sollen Impulse für das sittliche Leben werden und einmünden in die reichen und gegliederten Ordnungen der sittlichen Welt. Aber sie stehen nur noch an den Uebergängen dieser Welt und stellen ihr Bild nur in den einfachsten Linien, in skizzenhafter Gestalt dar. Das Unberechtigte des Cultus tritt erst dann hervor, wenn er die ihm gesetzte Schranke, seine Anfangs- und Uebergangsstellung, verkennt und die wahrhafte oder höhere Sittlichkeit selbst sein will mit hochmüthiger Verachtung des sogenannten Weltlebens. Dann erhebt sich und mit vollem Recht der Gegensatz der praktischen Frömmigkeit gegen die nur ceremonielle, des Arbeitens gegen das Beten und Singen; wie Christus selbst diesen Gegensatz voll und scharf ausgesprochen hat. Dem Herr Herr sagen hat er gegenübergestellt das Thun des Willens Gottes, dem Bekenntniß des Wortes das der That, dem am zerschlagenen Mitbruder vorübergehenden, zum Tempel in Jerusalem

ziehenden Priester und Leviten den barmherzigen Samariter. In allen großen reformatorischen Zeiten der Kirche erhebt sich immer wieder dieser laute Protest des Herrn im Namen der sittlichen Frömmigkeit gegen die kirchliche, des praktischen Christenthums gegen das cultische, mit Einem Wort gegen den Untergang des religiösen Lebens in Formen und Ceremonien. Mit dieser hohen Bedeutung der praktischen Frömmigkeit und der innersten Verbindung des Religiösen und Sittlichen hängt nahe zusammen die Werthmessung des intellectuellen Moments in der Religion. Auch die erkennende Thätigkeit wird, wie schon gesagt, vom Centrum des religiösen Gemüthslebens aus mit bestimmt. Es gibt keinen Glaubensact, in dem nicht eine Erkenntniß mit gesetzt wäre, der sich nicht abspiegelte in der Vorstellung; es gibt keine Hingabe des Gemüths an Gott, ohne ein Bewußtsein darüber, was dieser Gott ist. Durch die Gotteserkenntniß, die rohere oder geistigere, wird das Verhältniß zu Gott, die Innigkeit, Tiefe und zugleich Freiheit dieses Verhältnisses, mit bestimmt. Aber dies intellectuelle Moment hat nicht etwa, wie meistens angenommen wird, eine vollkommen gleiche Berechtigung neben dem praktischen. Vielmehr ist das Wissen von der Religion nur secundärer Art, nur eine Abspiegelung des frommen Selbstbewußtseins, nur ein sehr unvollkommener, durch Irrthum und Einseitigkeit, durch Zeitvorstellung und Schulstreit mit bestimmter Ausdruck des Glaubens. So kommt es, daß Religion und Dogma, Bekenntniß des Herzens und der Formeln an keinem Punkt der Entwickelung sich decken. Wenn Schenkel als das eigentlich religiöse Organ das Gewissen bezeichnet hat, wollte er damit das innerste und unmittelbare Selbstbewußtsein des Absoluten von dem objectiven Wissen aufs bestimmteste unterscheiden und es zugleich mit der Selbstbestimmung des Willens aufs innigste verbinden; er wollte gerade in dem Wort Gewissen, welchem er neben der sittlichen zugleich eine religiöse Bedeutung gab, das sittliche Moment in der Religion selbst stark betonen. So ist denn auch in Wahrheit das Wissenselement der Religion in seiner primären Form nur als Gewissen, welches mit der Hingabe des Willens, der Liebe und Treue unmittelbar eins ist. Es ist daher nicht unrecht, wenn die Religion als das praktische Selbstbewußtsein des Absoluten (Biedermann, „Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden“) definirt ist, und geht aus dieser Bestimmung deutlich hervor, wie sehr in der Urgestalt der Religion das praktische Moment der vertrauenden Hingabe über das theoretische der Gotteserkenntniß überwiegt. Von allen Verirrungen in der Entwickelung der einzelnen Religionsstufen, von allen pathologischen Erscheinungen der Religion ist diejenige, welche aus der Ueberschätzung des intellectuellen Elements hervorgeht, die lebensgefährlichste, das sicherste Anzeichen der Erstarrung und des Verfalls gewesen. Die falsche Identification von Glaube und Glaubenslehre, Religion und Theologie, Christlichkeit und Kirchlichkeit ist der eigentliche Herd zahlloser Irrthümer und der Grund alles unduldsamen Eiferns und Verdammens, aller formulirten Bekenntnisse und Verpflichtungen auf sie, aller Infallibilitätsgelüste in der Kirche gewesen. Dieser todte und ertödtende Intellectualismus stellt sich uns schon in dem Schriftgelehrtenthum der Juden dar, gegen das Christus den Kampf aufnahm, erhebt sich innerhalb der christl. Kirche wieder in dem Gnosticismus der ersten Jahrhunderte, dem Scholasticismus der mittelalterlichen Kirche, dem Confessionalismus der falschen Jünger Luther's. Gegen diese Lehrvergötterung haben, Christo nachfolgend, zu allen Zeiten angekämpft die Männer echter Herzensfrömmigkeit und freiester fortschreitender Wissenschaft, im Mittelalter die Bessern unter den Mystikern, im Anfang der neuen Zeit unsere Reformatoren, in ihrer ersten jugendlich-heldenmüthigen Periode; in der weitern Entwickelung unserer evangelischen Kirche Männer wie Spener und Schleiermacher. Das Wesen der Religion aber und die Bedeutung des Glaubens ist überall, wie namentlich bei dem Apostel Paulus, bei Luther und Schleiermacher, der Ausgangspunkt gewesen für ein reinigendes und Neues schaffendes Wirken. Schwarz.

Remphan, s. Chiun.

Rephaim. 1) Eigenname einer Völkerschaft in Palästina, von Luther nach dem Vorgang der griech. Bibel mit „Riesen“ übersetzt, was zwar sprachlich nicht unrichtig, aber darum unbequem ist, weil er denselben Ausdruck auch gebrauchte, um die hebr. Appellativnamen für Riesen wiederzugeben. In der sehr alten Erzählung 1 Mos. 14, 5 werden die Rephaim zu Abraham's Zeit als ein Volk mit der Hauptstadt Asteroth-Karnaim, also in Basan, erwähnt (vgl. 5 Mos. 3, 11. 13), und werden dort die ebenfalls im Ostjordanland, aber weiter südwärts wohnenden Susim und Emim von ihnen unterschie-

den. Aber bei den spätern Schriftstellern wird der Name in allgemeinerm Sinn als Gesammtbenennung für eine ganze über das Ost- und Westjordanland verbreitete Bevölkerungsschicht gebraucht, ebenso wie Kenaanäer ursprünglich die in der Niederung wohnenden Stämme bezeichnete, aber später der Gesammtname für die ganze mit den Phöniziern verwandte Bevölkerung wurde. Denn 5 Mos. 2, 10. 11. 20 werden nicht blos die Emim und Samsummim (wahrscheinlich so viel als Susim), sondern auch die Enakim in der Hebrongegend zu den Rephaim gerechnet; nach Jos. 17, 15 (vgl. 1 Mos. 15, 20) gab es zu Josua's Zeit Rephaim auf dem Gebirge Ephraim; das Thal Rephaim bei Jerusalem war nach ihnen benannt (s. Nr. 2), und selbst noch die Riesen unter den Philistern zu David's Zeit heißen Raphasöhne (2 Sam. 21, 16—22; 1 Chron. 20, 4—8). Hiernach nimmt man gewöhnlich mit Recht an, daß Rephaim der Gesammtname einer zu beiden Seiten des Jordans seßhaften Völkerschicht, wenn nicht ursprünglich schon war, so doch früh schon wurde. Geschöpft war der Name auf keinen Fall von den Israeliten, weil in ihrem Dialekt Rephaim vielmehr etwas ganz anderes, nämlich „die Schwachen, Matten", d. h. die abgeschiedenen Todten in der Unterwelt bedeutete, wogegen der Volksname Rephaim in einem andern palästinens. Dialekt den Sinn der „Langgestreckten, Recken" (vgl. die arab. Wurzel rafaʿa) gehabt zu haben scheint, ein Sinn, der auch im Hebräischen wol noch durchfühlbar gewesen sein kann. In mehrern Stellen (5 Mos. 3, 11; 2 Sam. 21, 16—22) werden diese Rephaim, gerade wie die Enakim, ausdrücklich als Leute riesiger Größe beschrieben. Da sie nun niemals zu den Kanaanäern gerechnet werden, da sie weiter zu Mose's und Josua's Zeit schon im Aussterben begriffen waren, und zu David's Zeit nur noch wenige Ueberbleibsel derselben unter den Philistäern vorkamen, die Völkertafel (1 Mos. 10) aber sie gar nicht mehr erwähnt, so hat guten Grund die gewöhnliche Annahme, daß die Rephaim nichts anderes waren als die Urbevölkerung Palästinas, welche allmählich von den nachrückenden Völkern der Kanaanäer, Philister und Hebräer vertilgt, verdrängt und aufgesogen wurde. Daß die Moabiter an der Stelle der Emim und die Ammoniter an der Stelle der Samsummim sich festgesetzt haben, ist 5 Mos. 2, 10. 11. 20. 21 ausdrücklich gemeldet. Die Avvim, welche vielleicht zu derselben Urbevölkerung gehörten, wurden von den Philistern ausgerottet (5 Mos. 2, 23), und nur einzelne Reste der Riesen erhielten sich unter den Philistern bis in David's Zeit (Jos. 11, 22; 2 Sam. 21, 16 fg.). Die Kanaaniter ihrerseits scheinen nur zum Theil dieselben verdrängt, zum Theil aber sich mit ihnen gemischt zu haben. Wenigstens das kriegerische Bergvolk der Amoräer, das doch 1 Mos. 10, 16 entschieden zu den Kanaanitern gerechnet wird, muß viele Bestandtheile dieser alten Urbevölkerung in sich aufgenommen haben: dann erklärt sich am leichtesten, daß Am. 2, 9 die Amoräer gerade so beschreibt, wie sonst die Rephaim beschrieben werden, als riesig große, starke Leute; und von dem Beherrscher des einen der beiden ostjordanischen Amoräerreiche, die Mose zertrümmerte, dem Og (s. d.) von Basan, wird ja 5 Mos. 3, 11 ausdrücklich gesagt, daß er der letzte Ueberrest vom alten Rephaimvolk gewesen sei, wie auch sein Land noch als Rephaimland galt (V. 13). Die westjordanischen Rephaim, soweit sie zu Josua's Zeit noch übrig waren, wurden dann von den Israeliten vertilgt. Woher die Rephaim einst gekommen sind, darüber fehlen alle Andeutungen; sie sind eben für die Israeliten die älteste Landesbevölkerung, über welche hinaus kein Andenken mehr reichte. Daß sie eine andere als semitische Sprache gesprochen hätten, brauchen wir nicht anzunehmen: die Namen ihrer Stämme und Städte sind nicht unsemitisch, wenn wir auch über den Sinn der meisten derselben mehr als Vermuthungen nicht aufstellen können.

2) Das Thal oder der Grund Rephaim (bei Luther ein paar mal Raphaim, nach den LXX) ist eine geräumige Ebene im Südwesten Jerusalems. Nach Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], I, 365) erstreckt sie sich von dem Felsrücken, der den Westrand des Thales Hinnom bildet, eine starke Stunde weit südlich bis zum heutigen Kloster Mar Elias, halbwegs Bethlehem, und senkt sich allmählich nach Südwesten in den Wadi el-Ward, der ihr Wasser aufnimmt. Durch ihre nördliche Ecke lief die Grenze zwischen Juda und Benjamin (Jos. 15, 8; 18, 16). Zu David's Zeit hatte wiederholt das Philisterheer dort sein Lager, 2 Sam. 5, 18. 22; 23, 13. Sie war mit Getreide angebaut (Jes. 17, 5). Ihren Namen hatte sie ohne Zweifel noch von den alten Rephaim her.

Dillmann.

Resen. Nach 1 Mos. 10, 10—12 zog Nimrod, nachdem er sein Reich in Babylonien begründet, nach Assyrien und erbaute da Ninive und drei andere Städte: Rehoboth-Ir, Kelah und Resen zwischen Ninive und Kelah, „das ist die große Stadt". Der unbefangene Leser wird den letzten Satz nothwendig auf Resen beziehen; aber freilich ist die nach hebr. Sprachgebrauch nächstliegende Auffassung: „Resen ist die größte der vier Städte", hier kaum statthaft, denn wenn Ninive schon durch seine Stelle an der Spitze vor den andern Orten ausgezeichnet ist, so hätte es ferner bei der größten Stadt doch schwerlich einer besondern Angabe über ihre Lage bedurft. Umgekehrt möchte aus dieser Angabe erhellen, daß der Schriftsteller gerade bei Resen nicht so sicher war wie bei den andern assyrischen und den vier babylonischen Städten, daß seine Leser es kannten, und daß er ebendeshalb seine Lage genauer bestimmte, während er freilich ausdrücklich hinzusetzte, daß Resen nichts weniger als eine kleine Stadt wäre. Die alte Ansicht, der Zusatz von der großen Stadt bezöge sich auf Ninive, welches Jon. 3, 3 allerdings so genannt wird (Talmud, Joma, 10ª), ist natürlich unmöglich. Aber auch die neuerlich beliebt gewordene Deutung, die große Stadt sei der Complex der vier genannten zusammen, die aus vier Städten bestehende Königstadt, welche sonst schlechtweg Ninive heiße, scheint mir äußerst mislich; sie stimmt nicht zu dem sonstigen Sprachgebrauch des A. T., sie läßt sich nur unter der Voraussetzung annehmen, daß sich der Schriftsteller sehr undeutlich ausgedrückt hätte, und endlich widerspricht sie dem deutlichen Parallelismus zwischen den vier assyrischen und den vier babylonischen Städten. Viel klarer würden wir über dies alles urtheilen, wenn wir nur eine der drei Städte außer Ninive mit einiger Sicherheit geographisch bestimmen könnten. Das ist aber wenigstens jetzt noch nicht der Fall. Die Deutung syr. Schriftsteller auf Rês ;ainâ (arabisch Râs-al;ain), das gar nicht in Assyrien, sondern in Mesopotamien liegt, hat so wenig Werth wie ihre andern blos auf einer gewissen Klangähnlichkeit beruhenden geographischen Bestimmungen. Da nun aber die griech. Uebersetzung statt Resen Δασέν gibt (gewöhnlich in Δασέμ entstellt), so hat man wol diese Lesart für richtig gehalten und dabei an Dâsin, östlich von Tigris, nördlich von Mosul (Assemani, Bibliotheca orientalis [Rom 1719—28], II, 458 u. s. w.), gedacht. Aber die Lesart mit d ist doch nicht so gut beglaubigt wie die von unserm hebr. Text und dem der Samaritaner gebotene mit r. Ferner liegt Dâsin nach den Bestimmungen bei arabischen und syr. Schriftstellern (vgl. Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.) u. d. W.; Assemani, a. a. O., IV, I, 225) schon im kurdischen Gebirge, hoch und kalt, sodaß man da kaum eine ehemalige große Stadt suchen wird, um so weniger, da die Stadt Kelah, durch die Resens Stelle bestimmt wird, dann noch tiefer im Gebirge gelegen haben müßte. Vielmehr werden wir diese Städte in der assyr. Ebene vermuthen. Nicht unmöglich ist es immerhin, daß Bochart, Geographica sacra [Caen 1646], IV, 23) recht hatte, wenn er in der Ruinenstadt Larissa bei Xenophon (Anab., III, 4, 7) unser Resen sieht. Wie hätten in jener Form dann eine Hellenisirung des einheimischen Namens. Nöldeke.

Reson, König von Damaskus, s. Damaskus.

Reue, der sittliche Schmerz über ein dem Sittengesetz zuwiderlaufendes (inneres oder äußeres) Verhalten und Handeln. Derselbe äußert sich wesentlich in der Sphäre des Gefühlslebens, beruht aber auf einer vorgängigen Gewissensaction, wonach das Gewissen gegen das gesetzwidrige Verhalten oder Handeln reagirt und das betreffende Subject zur Erkenntniß begangener Verfehlung gebracht hat, die nun als solche das Bewußtsein moralischer Verschuldung und infolge davon ein Gefühl der Unlust bewirkt. Eigentlich kann daher nur der Mensch als Sünder, und zwar als ein solcher Sünder, welcher sich der Verwerflichkeit seines Sündigens im Gewissen bewußt geworden ist, Reue empfinden. Daher bewirkt die Reue Gewissensbisse.

Im A. T. kommt die Reue in diesem Sinn vom Menschen selten vor (s. dagegen Bekehrung, Buße). Ob das Hauptwort noham sich Hos. 13, 14 findet, ist streitig (vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], zu dem Namen). Die Verbalform niham findet sich öfters lediglich in der Bedeutung von sich betrüben, sich etwas leid sein lassen, Hiob 42, 6 jedoch wirklich von dem sittlichen Schmerz, welchen der durch die Gottesoffenbarung zur bessern Erkenntniß gebrachte Hiob über sein trotziges Hadern mit Gott empfindet. Meist dagegen kommt jener Ausdruck im A. T. von Personen nicht in der sittlichen, sondern in der blos intellectuellen Bedeutung des Bedauerns

zufolge erlangter richtigerer Einsicht oder Erkenntniß vor. So Hos. 13, 14 von dem personificirten Tod (Scheol), welcher sein früheres Wüthen gegen Ephraim bedauert und sich zurückzieht. Ungenau wird das griech. metanoia (Sinnesänderung) mit Reue übersetzt, z. B. Weish. 5, 3; vielmehr entspricht metamélomai dem hebr. niham (vgl. Weish. 19, 2). Demgemäß gibt das Buch Sirach den Rath, niemandem beim Leben Gewalt über sich oder seine Güter zu geben, um dies nicht hinterher bedauern zu müssen (Sir. 30, 20), und der König Ptolemäus II. Philometor von Aegypten bedauert, dem Alexander Balas seine Tochter zum Weib gegeben zu haben (vgl. 1 Makk. 11, 10). In beiden Fällen hat der Ausdruck metamélomai keinen sittlichen Inhalt, sondern bezeichnet nur den aus der Erkenntniß eines intellectuellen Misgriffs hervorgegangenen Gemüthsschmerz, einen Verdruß.

Anders verhält es sich im N. T. Hier läßt Jesus in der Parabel von den untreuen Weingärtnern (Matth. 21, 29, μεταμεληθείς) den einen Weingärtner wirkliche Reue, d. h. Gewissensbisse, über seinen anfänglichen Ungehorsam empfinden; die Synedristen werden Matth. 21, 32 als Ungläubige dargestellt, die, obwol überwiesen, ihren Unglauben doch nicht bereuten, d. h. keine Gewissensbisse darüber empfanden. Auch die Reue, von welcher Judas der Verräther ergriffen wird, besteht in einer tiefschmerzlichen Gewissenserschütterung (Matth. 27, 3). Der Apostel Paulus bereut es nicht, die Korinther durch einen Brief betrübt zu haben, d. h. sein Gewissen macht ihm deshalb keine Vorwürfe, er empfindet keine Gewissensbisse (2 Kor. 7, 8). In diesen sämmtlichen Fällen ist die Reue nicht mit der Bekehrung oder Buße (Sinnesänderung) zu verwechseln. Sie bezeichnet als solche (wie das Beispiel des Judas schlagend zeigt) noch nicht die Umkehr zum Guten, keine positiv ethische Gesinnung, sondern lediglich die sittliche Unlust an dem Bösen als sinnlich vermittelte negative Gewissensaction. Wenn nicht die Lust und die Kraft zum Guten im Glauben (s. d.) hinzutritt, was z. B. bei dem einen untreuen Weingärtner (Matth. 21, 29) der Fall war, so bewirkt die Reue sittliche Verzweiflung anstatt den Entschluß zur sittlichen Erneuerung. Neutest. Beispiele der Reue mit hinzutretender Lust und Krafterregung zum Guten, d. h. mit darauffolgendem Glauben, sind der verlorene Sohn (Luk. 15, 14 fg.) und der bußfertige Zöllner (Luk. 18, 13).

Im A. T. wird mehreremal von Jahve ausgesagt, daß er sein Thun nachträglich bereut habe (vgl. 1 Mos. 6, 6 fg.; 2 Mos. 32, 14; 1 Sam. 15, 11. 35). Der Ausdruck ist in diesen Fällen unter allen Umständen ungenau. Im sittlichen Sinn ist er jedenfalls nicht zu verstehen, sondern es liegt darin, daß Gott nachträglich sein vorgängiges Thun zu bedauern Veranlassung gehabt, z. B. indem er den Menschen geschaffen, Saul als König erwählt habe, weil die vorausgesetzten Bedingungen nicht eingetroffen. Daß Gott unbedingt heilig ist und deshalb nicht als verwerflich wieder zurücknehmen kann, was er als heilsam gethan, dieses Bewußtsein ist aufs bestimmteste ausgedrückt 4 Mos. 23, 19 (vgl. auch 1 Sam. 15, 29): „Nicht ein Mensch ist Gott, daß er lüge, nicht ein Menschensohn, daß er bereue.“ An den meisten Stellen, in welchen im A. T. Gott (Jahve) ein Bereuen zugeschrieben ist, handelt es sich dabei um einen durch das Eintreten veränderter Umstände bedingten Wechsel in dem göttlichen Verhalten (vgl. Joel 2, 13; Jon. 4, 2; Jer. 18, 8; 26, 3; Ez. 24, 14). Eine geschehene Androhung des Uebels thut Gott leid im Fall eingetretener Bekehrung der Bedrohten, oder auch die Verheißung des Guten wird nach eingetretener Verstockung der Begünstigten zurückgenommen (vgl. Jer. 18, 10). Immerhin deutet die Anwendung des Begriffs Reue auf das göttliche Thun eine noch unvollkommenere Stufe des Gottesbewußtseins an (s. Gott, Gottheit). Im N. T. findet sich dagegen der Begriff der absoluten Unveränderlichkeit Gottes positiv ausgedrückt Joh. 4, 24, negativ Jak. 1, 17.

Schenkel.

Rezeph wird Jes. 37, 12; 2 Kön. 19, 12 unter den Städten aufgeführt, welche die Könige von Assyrien in ihre Gewalt gebracht hätten. Mit Recht erklärt man Rezeph gewöhnlich für die Stadt Ruṣâfa (Ῥήσαφα bei Ptolemäus, V, 14) in der syr. Wüste, nicht weit vom Euphrat, welche bei den Arabern zum Unterschied von andern gleichnamigen Städten das Rusafa Hischam's heißt, weil dort nämlich vom Khalifen Hischam große Bauten vorgenommen waren. Rezeph wird an den genannten Stellen unter lauter Städten des westlichen Mesopotamien und des nördlichen Syrien genannt, und somit kann man dabei an keine der in Babylonien gelegenen Städte dieses Namens denken. Die richtige Aussprache wäre übrigens wol nicht Rẹṣef, wie jetzt vocalisirt ist, sondern Reṣâf.

Nöldeke.

Rezin, König von Damaskus. Ueber den Krieg, den er gemeinschaftlich mit Pekah von Israel gegen Juda führte und der, da sich die Assyrer einmischten, mit seinem Tod und der Zerstörung seines Reichs endete, s. Damaskus und Pekah. — Söhne Rezin's heißt ferner eins der Geschlechter der Netinim (s. d.) oder niedern Tempeldiener (Esra 2, 48; Neh. 7, 50). — Bei solchen verschollenen Namen dürfen wir uns nicht allzu sehr auf die überlieferte Vocalaussprache verlassen. In der griech. Uebersetzung scheint allerdings für Jesaja das dem Reṣîn unsers Textes entsprechende Ῥασίν oder Ῥασείν am besten bezeugt, während sonst überall Ῥασών oder Ῥαασσών und 3 Esra 5, 31 gar Δαισάν oder Δεσάν steht. Letzteres beruht sicher auf einem Fehler (wegen der bekannten Aehnlichkeit der Gestalt des r und d in den meisten semitischen Schriftarten). Erwägt man alle diese Formen, so wird man allerdings finden, daß die Consonanten RṢIN unsers Textes am besten beglaubigt sind, und diese lassen wol keine wesentlich andere Aussprache als die überlieferte zu. Eine aramäische Etymologie ließe sich für den doch aller Wahrscheinlichkeit nach aramäischen Namen auch finden (im Syrischen ist rṣn tropfen, niederfließen).
Nöldeke.

Rhazis war nach 2 Makk. 14, 37—46 der Name eines Aeltesten aus Jerusalem, der als eifriger und streng gläubiger Patriot und Vater der Juden in Ansehen stand. Als ihn der syr. Feldherr Nikanor verhaften wollte, gab er in wüthender Verzweiflung auf heroische Weise sich selbst den Tod. Die nähere Beschreibung des grausigen Selbstmords leidet an starker Uebertreibung. Fritzsche.

Rhegium, jetzt Reggio, eine Stadt Unteritaliens an der Küste von Bruttium und an der sicil. Meerenge gelegen, wurde im 8. Jahrh. v. Chr. von Chalcidiern aus Euböa und Messeniern aus dem Peloponnes unter Antimnestus gegründet (Strabo, VI, 257 fg.). Durch ihre Lage begünstigt, wuchs sie zu einer blühenden Handelsstadt empor. Furchtbar litt sie durch den Tyrannen von Syrakus, Dionysius den Aeltern, dem sie sich, durch elfmonatliche Belagerung ausgehungert, im J. 387 v. Chr. ergeben mußte (Diodor, XIV, 107, 108, 111, 112). Da sie auch in spätern Jahrhunderten Plünderungen und Erdbeben zu bestehen hatte, so erreichte sie die alte Blüte nie wieder. Nach Apg. 28, 13 berührte der Apostel Paulus auf seiner Seereise nach Rom die Stadt und blieb einen Tag in derselben. Fritzsche.

Rhode, Name der Pförtnerin in dem Hause der Maria (s. d.), der Mutter des Johannes Markus. Sie gehörte nach der im übrigen sagenhaften Erzählung der Christengemeinde in Jerusalem an, da von ihr der aus dem Gefängniß entwichene Petrus, welcher in jenem Haus, als eben eine Gemeindeversammlung gehalten wurde, Zuflucht suchte, erkannt und seine Ankunft den Versammelten hocherfreut verkündigt ward, ohne daß sie sofort Glauben gefunden hätte (Apg. 12, 13 fg.). Schenkel.

Rhodus, früher Ophiusa, Stadia und Telchinis genannt (Strabo, XIV, 653) und schon von Homer (Ilias, II, 654 fg.) erwähnt, war eine geschichtlich bedeutende Insel, von Karien durch eine 6 Meilen breite Meerenge getrennt, im Umfang von 21 Quadratmeilen. Ein Gebirge durchzog sie, in dem der Atabyrios mit dem Tempel des Zeus Atabyrios hervorragte, sie selbst war dem Helios heilig. Zeitig ward sie von Doriern eingenommen, nachdem vorher phönizische Colonisten dort waren. Bei lieblichem Klima bot ihr fruchtbarer Boden schöne Producte und ihre günstige Lage lud zum Handel und zur Schiffahrt ein. So wuchs Rhodus empor, daß es auch Colonien ausführte und seine bedeutende Flotte lange das Meer beherrschte (Strabo, I, 57; Cicero, Pro lege Manilia, Kap. 18); die Schiffe zeichneten sich durch Schnelligkeit aus (Livius, XXXVII, 29). Die Stadt Rhodus ward erst im 5. Jahrh. v. Chr. auf dem östlichen Vorgebirge erbaut (Diodor, XIII, 75); sie besaß den berühmten Koloß des Helios, der schon im 3. Jahrh. v. Chr. infolge eines Erdbebens zusammenstürzte, aber auch als Ruine die Bewunderung erregte (Polybius, V, 88; Strabo, XIV, 652; Plinius, XXXIV, 18). Die Insel bildete einen besondern Staat, der öfters mit andern Staaten im Bunde im ganzen seine Freiheit bis in die röm. Kaiserzeit bewahrte; erst durch Kaiser Vespasian wurde Rhodus röm. Provinz (Sueton, Vita Vesp., Kap. 8). Bei dem strebsamen kleinen Volk fand auch Kunst und Wissenschaft eine Pflege. Nach 1 Makk. 15, 23 erhielten auch die Rhodier vom röm. Consul Lucius (s. d.) die Weisung, die Juden als Bundesgenossen Roms unbehelligt zu lassen. Daß der Apostel Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem von Milet aus über Kos am zweiten Tag nach Rhodus kam, wird Apg. 21, 1 erzählt.

Uebrigens s. Dodanim und vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850), S. 104 fg. Fritzsche.

Ribla, Riblah, Riblath, eine nur im A. T. erwähnte Stadt im Gebiet von Hamath (s. d.), an der Nordostgrenze des Gelobten Landes, welche von Sepham (s. d.) über Ribla und so südwärts herunter durch die Bukâa und Wadi et-Teim nach dem See Kinnereth gehen sollte (vgl. 4 Mos. 34, 11; Ez. 6, 14, wo Ribla statt Dibla zu lesen). Bis auf den heutigen Tag hat sich der Name der alten Stadt erhalten in dem kleinen, unansehnlichen Dorf Ribleh an einem Elnbogen des Flusses Orontes (el-Asy), auf dessen Ostseite, 10—12 Stunden südwestlich von Hums (Emesa), 14 Stunden nördlich von Baalbek (Heliopolis), im nördlichen Theil des großen Thals Bukâa (Cölesyrien), in anmuthiger, durch Libanon und Antilibanon geschützter Gegend, von sehr fruchtbaren Ebenen umgeben (Ribla-Fruchtbarkeit), durch seine weiten Grasgefilde geeignet zu einem großen Lagerort von Reiterscharen. Hier war deshalb auch das Hauptquartier der Eroberer und das Schlachtfeld zur Behauptung Syriens zwischen den Heeren Babels und Aegyptens; von hier aus standen dem jeweiligen Sieger die bequemsten Heerstraßen südwärts nach Damaskus und dem Jordan oder durch den Eleutherus westwärts die Küstenstraße nach Phönizien offen, oder aber ostwärts der bequemste Weg nach dem Euphrat. So hatte denn auch hier, bei Ribla, Pharao Necho nach der gewonnenen Entscheidungsschlacht bei Megiddo über Josia sein Hauptquartier aufgeschlagen, ehe er an den Euphrat gegen den Assyrerkönig vorrückte; hier setzte er den König Joahas von Juda, den Sohn des Josia, ab und legte ihn in Fesseln (2 Kön. 23, 33). Später lagerte Nebukadnezar gleichfalls bei Ribla, als er wider Jerusalem und Phönizien stritt; dort ließ er den gefangenen Zedekia von Juda blenden, nachdem er dessen Söhne vor des Vaters Augen hatte hinrichten lassen; dort auch wurden die übrigen, zuletzt in Nebusaradan's Hände gefallenen Edeln Jerusalems erschlagen (2 Kön. 25, 6. 7. 18—21; Jer. 39, 5. 6; 52, 9. 10. 24—27). Erst im gegenwärtigen Jahrhundert ist die Ortslage des alten Ribla, von welchem nur wenige Ruinen vorhanden sind, wieder aufgefunden worden, und damit haben sich alle frühern Ansichten jüd. Ausleger, welche bei Ribla an Antiochia oder Daphne dachten, als nichtig erwiesen. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), III, 159 fg., 996 fg.; Buckingham, „Reisen durch Syrien und Palästina" (Weimar 1827), I, 392; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 747, 931; „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 708—711, 831. Kneucker.

Richter. In dem Buche der Richter und in den ersten acht Kapiteln der Bücher Samuel's sind theils ganz kurze, theils ausführlichere Berichte über Helden und hervorragende Männer mitgetheilt, welche in der Zeit zwischen Josua und dem Beginn der königlichen Herrschaft in Israel lebten, und nachdem sie, sei es durch tapfere Thaten und glänzende Siege über auswärtige Feinde, sei es als Häupter mächtiger und reicher Familien oder als Söhne eines berühmten Mannes oder als Propheten oder Priester zu Ansehen und Ehre gelangt waren, in ihrem Volke Recht sprachen und daher Richter genannt wurden. Auch ein Weib konnte zu einer richterlichen Thätigkeit befähigt und berufen sein, wenn sie sich Vertrauen und Anerkennung in weitern Kreisen erworben hatte: die Prophetin Debora richtete Israel und die Söhne Israels kamen zu ihr zum Gericht (Richt. 4, 4. 5). Nicht wenige und gerade die angesehensten unter den Richtern der frühern Zeit hatten durch glückliche Kriege ihren von Feinden bedrückten Volksgenossen Rettung und Befreiung gebracht, und so erklärt es sich leicht, daß den spätern Geschichtschreibern die Richter ganz vorzugsweise für die Männer galten, welche von Gott in den Zeiten der Noth erweckt waren, um Israel aus der Hand seiner Plünderer zu befreien (Richt. 2, 16—18). Es wird daher ein Richter auch wol mit dem Worte Moschiá, d. i. Erretter, Heiland, bezeichnet (vgl. Richt. 3, 9. 15; Neh. 9, 27); doch haben bei weitem nicht alle Richter den Ruhm, die Würde, die ehrenvolle Stellung, durch welche richterliches Ansehen und richterliches Wirken bedingt waren, durch Tapferkeit und kriegerische Erfolge sich erworben. In dem Buche der Richter wird mit Einschluß der Debora eine in der Zwölfzahl abgeschlossene Reihe von Richtern uns vorgeführt: 1) Otniel, der Sohn des Kenas, also ein Angehöriger des Stammes der Kenissiter (s. d.), welcher schon früh mit dem Stamme Juda sich vereinigt hatte und ein Bestandtheil dieses Stammes geworden war; 2) der Benjaminit Ehud, der den König Eglon von Moab ermordete, dann auf dem Gebirge Ephraim die Söhne Israels zusammenrief und an ihrer Spitze

über die ins westjordanische Land eingedrungenen Moabiter herfiel und ihrer Herrschaft im israelitischen Gebiet ein Ende machte; 3) auch Samgar, der mit einem Ochsenstecken 600 Philister schlug, errettete Israel, und wenn auch nicht ausdrücklich gesagt wird, daß er Israel richtete, so ist er doch als Erretter seines Volks in der Reihe der Richter mitzuzählen; 4) die Prophetin Debora, denn sie richtete Israel, während Barak, welcher, durch sie zum Kampfe veranlaßt, den Sisera, den Feldherrn des Königs Jabin, besiegte, nicht als Richter bezeichnet wird; 5) Gideon, der an der Spitze von 300 Mann das Volk Midian und die mit ihm verbündeten Völker überfiel, einen entscheidenden Sieg erfocht und so Israel errettete; als ihm die Königswürde von seinen Volksgenossen angetragen wurde, nahm er für sich und seine Familie die angebotene Würde nicht an, weil nur Jahve Herrscher über Israel sein sollte; 6) Tola, ein Mann von Issaschar; 7) Jair aus Gilead; 8) Jephta, ebenfalls aus Gilead, welcher, aus dem Vaterhause vertrieben, an der Spitze leichtsinniger Gesellen im Lande Tob sich kriegerischen Ruhm erworben hatte, darauf auf die Bitte seiner von den Ammonitern gedrückten Landsleute ihr Anführer im Kriege gegen die Ammoniter ward und diese besiegte; 9) Ebzan von Bethlehem; 10) Elon aus dem Stamme Sebulon; 11) Abdon aus Pirathon; 12) Simson aus dem Stamme Dan, der auf eigene Hand die Philister bekämpfte und, indem er für ihm zugefügtes Unrecht Rache an ihnen nahm, zugleich Israel an seinen Unterdrückern rächte; es wird ausdrücklich angegeben, daß er Israel richtete. Nur diese zwölf kommen im Buch der Richter vor; man hat wol den Barak oder den unehelichen Sohn des Gideon, den Abimelech, dem es gelang, sich in Sichem zum König salben zu lassen, in der Reihe der Richter mitgezählt, aber von einer richterlichen Thätigkeit dieser Männer wird nichts berichtet, und nach der ganzen Anlage und dem Zusammenhang des Buchs sollen sie nicht für Richter gehalten werden. Zu diesen zwölf Richtern kommen dann noch einige hinzu, über welche in den ersten Kapiteln der Bücher Samuel's berichtet wird: Eli, der Hohepriester, der 40 Jahre Israel richtete (1 Sam. 4, 19); sodann der große Prophet Samuel, der, im Lande umherziehend, Israel richtete sein Leben lang (1 Sam. 7, 16); endlich die Söhne des Samuel, Joel und Abija, die vom Vater zu Richtern eingesetzt waren; da sie nicht in den Wegen des Vaters wandelten und das Recht beugten, versammelten sich die Aeltesten Israels und verlangten von Samuel: „nun setze uns einen König, der uns richte wie die andern Völker alle" (1 Sam. 8, 5). Samuel gab wenn auch zögernd ihrem Verlangen nach. Die freie mosaische Gemeinde wurde nun ein königlicher Herrschaft unterworfenes Volk, und die richterliche Thätigkeit, welche bis dahin von den Richtern ausgeübt war, fiel den Königen zu. Außer den eben aufgezählten Richtern wird 1 Sam. 12, 11 noch Bedan als Retter Israels in einem Zusammenhang aufgezählt, aus dem hervorgeht, daß mit ihm ein auch sonst bekannter Richter gemeint sein muß; es ist daher wahrscheinlich, daß Bedan infolge eines Versehens, durch Auslassung des Buchstaben Ajin, statt Abdon (Richt. 12, 13) in den Text gekommen ist. Ueber die einzelnen Richter sind die sie betreffenden Artikel zu vergleichen. Hier sind nur noch einige Bemerkungen hinzuzufügen über die Zustände Israels in der Zeit der Richter, über ihre Stellung in der Gemeinde, über die Art und den Umfang ihrer Thätigkeit. Die Israeliten hatten unter Mose das ostjordanische Gebiet, unter Josua weite Strecken des westjordanischen Landes erobert, doch kamen nur einzelne Theile desselben ganz und vollständig in ihren Besitz. Juda und die vom Hause Joseph's besetzten das Gebirge nördlich bis zur Ebene Jisreel; zwischen Juda und Joseph wohnte Benjamin. Wiewol hier die mächtigsten Stämme sich festsetzten, kamen doch einige Festungen in diesen Gebieten, nämlich Jebus (später Jerusalem) und Geser, nicht in den Besitz der Israeliten. In der Ebene Jisreel, in der Niederung bei Bet-Schean und an der Meeresküste blieben viele Städte unerobert. Kanaaniter wohnten mitten unter dem Stamm Sebulon, und die Stämme Ascher und Naphtali wohnten in der Mitte der Kanaaniter. Dan ward von den Philistern gezwungen, seine alten Wohnsitze aufzugeben, und Simeon mußte auf den Erwerb eines eigenen Stammlandes verzichten. Nicht geübt im Belagerungskrieg konnten die Israeliten selbst auf dem Gebirge einige Festungen nicht erobern; in ebenen Gegenden waren die Kanaaniter, welche da ihre eisernen Kriegswagen gebrauchen konnten, ihnen weit überlegen (Richt. 1, 19. 34; 4, 3). Solches Zusammenwohnen mit den Kanaanitern war der Ausbildung geordneter Verhältnisse der Gemeinde und der Ausgestaltung fester staatlicher Formen nicht günstig. Die ostjordanischen Stämme sonderten sich mehr und mehr

von den westjordanischen ab, und auch von den westjordanischen Stämmen verfolgte ein jeder seine eigenen Aufgaben, ohne sich um die andern zu bekümmern. Die Stämme hatten auch ganz verschiedene Interessen: die ostjordanischen Stämme und ein Theil des Stammes Juda waren auf Viehzucht angewiesen; die Israeliten in der Nähe der kanaanitischen und philistäischen Städte werden Ackerbau getrieben, einzelne sich mit dem Handel und der Schiffahrt (Richt. 5, 17) beschäftigt haben. So lebten sie gesondert voneinander, in einzelnen Gruppen, wol nur in einigen Gegenden durch einen festern Stammverband zusammengehalten. Nur selten vereinigten sich mehrere Stämme, wenn es galt mit gemeinschaftlicher Kraft eines starken Feindes Herr zu werden. Gewiß, es waren auch einigende Mächte vorhanden, denn das Volk Israel wußte sich als Volk Jahve's — das bezeugt das Lied der Debora, das bezeugt der Ausspruch des Gideon (Richt. 8, 13) — und es hatte sein Centralheiligthum, welches, nachdem es längere Zeit von einem Orte zum andern gewandert war, in der Stadt Schilo eine bleibende Stätte erhielt. Aber die Israeliten wohnten zerstreut auf weitem Gebiet; das Heiligthum war für viele weit entfernt, und dort regelmäßig Gaben und Opfer darzubringen wird den Fernwohnenden sehr schwer, nicht selten kaum möglich gewesen sein. Innerhalb der einzelnen Stämme oder Geschlechter entstanden besondere Culte, so der des Gideon in seiner Stadt Ophra (Richt. 8, 24—27), so der des Micha, dessen Ephod und Terapim von den Daniten geraubt wurden (Richt. 17 und 18). In diesen Culten ward wahrscheinlich Jahve in dem Bilde eines kleinen Stieres verehrt; doch auch Götzendienst drang in Israels Mitte ein, wie z. B. daraus hervorgeht, daß Gideon auch den Namen Jerubaal, d. i. fürchtet den Baal, hatte, und daß er den Altar des Baal, der seinem Vater gehörte, zerstörte. So mußte das Centralheiligthum, so mußten die dabei beschäftigten Priester und Leviten Einnahmen und Einfluß verlieren; wir wissen, daß ein Levit, um nur leben zu können, für geringen Lohn bei einem von einem reichen Mann gegründeten Heiligthum diente. Wie auf religiösem Gebiet Ordnung und Einheit schwanden, so vermochte auch die Erinnerung an die Zeit des Mose und Josua der Zersplitterung des Volks und der Trennung der Stämme voneinander nicht entgegenzuwirken. Der mächtige Stamm Ephraim, in dessen Gebiet das Centralheiligthum sich befand und welcher in der Mitte des Landes eine mit Kanaanitern nur wenig vermischte Masse bildete, machte wol den Versuch, die Israeliten zusammenzuhalten. Er zürnte auf Gideon, weil er ohne seine Hülfe den Sieg erfochten hatte, und Gideon beruhigte ihn mit freundlichen Worten (Richt. 8); anders verfuhr Jephta, welcher, als die Ephraimiten wegen seines eigenmächtigen Vorgehens im Krieg gegen die Ammoniter ihn bestrafen wollten, sie in die Flucht schlug, dann die Uebergänge über den Jordan besetzen und jeden, der an seiner Sprache als Ephraimit erkannt ward, tödten ließ (Richt. 12). Durch die mislungenen Versuche Ephraims, gemeinschaftliches Handeln zu erzwingen, ward die Absonderung der Stämme voneinander nur befördert. Nie einigten sich alle Stämme zum Krieg gegen auswärtige Feinde, weder in den Tagen der Debora noch in denen des Gideon oder des Jephta oder des Simson. Es heißt Richt. 17, 6; 18, 1; 21, 25: „Zu selbiger Zeit war kein König in Israel, und ein jeglicher that, was ihm gut dünkte", und mit diesen Worten wird auf anarchische Zustände oder, wie wir richtiger sagen müssen, auf den Mangel festerer Staatsformen, geordneter Behörden und Gewalten hingewiesen, auf einen Mangel, bei dem immerhin in Zeiten der Ruhe die einzelnen Stämme und Gruppen von städtischen und ländlichen Gemeinden eines glücklichen und friedlichen Lebens sich erfreut haben können. Denn die Israeliten waren umgeben von kleinern Völkern, die es auf Eroberungen und Vernichtung anderer Völker nicht anlegten. Die Kanaaniter waren ein friedliches Handelsvolk und ganz zufrieden, wenn die Israeliten in der Nähe ihrer Städte fleißig den Acker bauten und ihnen die Erzeugnisse desselben verkauften; sie werden fast immer in Frieden mit ihnen gelebt haben, erhalten wir doch nur Nachricht von einem einzigen Krieg mit den Kanaanitern in der Richterzeit, von dem gegen Jabin in den Tagen der Debora und des Barak. Die Philister freilich waren schlimmere Feinde; sie breiteten ihre Macht erst aus gegen Ende der Richterzeit; in den Kriegen mit ihnen ward der Mangel festere Einheit und Macht verbürgender Staatsformen schmerzlich empfunden, und sie mit Erfolg zu bekämpfen gelang auch erst den durch Saul und David geeinigten Israeliten. Beständige Feinde der seßhaften und ackerbautreibenden Israeliten waren die benachbarten, vorzugsweise auf Viehzucht angewiesenen Völker wie zu allen Zeiten so auch in der Zeit der Richter, aber diese

dachten nicht an bleibende Eroberungen oder an Vernichtung anderer Völker, sondern nur an Raub und an ein Ernten, wo sie nicht gesäet hatten, oder an Benutzung der Weideplätze auf fremdem Gebiet. Und von diesen Völkern hatten die Israeliten bisweilen viel zu leiden, z. B. von den Midianitern und Amalek und den Söhnen des Ostens (Richt. 6, 3) und von den Ammonitern (Richt. 11). Im ganzen aber war die Zeit der Richter bis zum Ausbruch der gefährlichen Kriege mit den Philistern eine friedliche, wie ausdrücklich bezeugt ist, da wiederholt von 40 und von 80 Jahren der Ruhe berichtet wird (z. B. Richt. 3, 11. 30; 5, 31). In den ruhigen Zeiten werden die Häupter der Vaterhäuser, die Fürsten der Stämme und Geschlechter oder sonst angesehene Männer eine gewisse Ordnung aufrecht erhalten und Streitigkeiten geschlichtet haben. In wichtigern Streitsachen und vielleicht dann und wann bei Streitigkeiten der Stämme untereinander wird man wol nicht selten bereit gewesen sein, die Entscheidung eines angesehenen, mächtigen, in weitern Kreisen geachteten Mannes einzuholen, wie des Richters Jair, der 30 Söhne hatte, welche auf 30 Eseln ritten und 30 Städte hatten, d. h. angesehene Männer waren; oder des Richters Ebzan, welcher das Haupt einer weitverzweigten Familie war, oder des Richters Abdon, der 40 Söhne und 30 Enkel hatte, die auf 70 Eseln ritten (Richt. 10, 3 fg.; 12, 8—10. 13—15). Ihr Einfluß wird sich so weit erstreckt haben, als sie Anerkennung fanden, Vertrauen ihnen entgegenkam und die Streitenden bereit waren oder genöthigt werden konnten, sich ihrem Spruch zu unterwerfen. Im hohen Ansehen stand die Prophetin Debora, zu welcher die Söhne Israels kamen zum Gericht, aber auch ihr Einfluß reichte nicht aus ganz Israel zu einigen zum Krieg; muß sie doch über die Stämme, die daran nicht theilnahmen, klagen in ihrem Lied. Große Helden, wie Gideon und Jephta, welche sich hoch verdient gemacht hatten um ihre Volksgenossen, konnten auch wol ihrer richterlichen Thätigkeit Nachdruck geben durch die Macht, die ihnen zu Gebote stand. Kurz, die Richter wirkten nicht kraft eines geordneten, von einer Staatsgewalt geschützten und allgemein anerkannten Amtes; ein solches Amt gab es in Israel nicht, und ein Staat, der es hätte verleihen können, war nicht vorhanden; sie waren Richter, weil sie in Ansehen standen und man sich ihrer Entscheidung unterwarf, und ihre richterliche Thätigkeit wird in der freiesten Weise ausgeübt sein, je nach den Anforderungen, die an sie gemacht wurden. Daher die große Verschiedenheit unter den einzelnen Richtern, die auf ganz verschiedenen Wegen zu dem Ansehen gelangten, welches sie geeignet machte, als Richter thätig zu sein. Keiner der Richter hat ein stehendes Richteramt über Gesammtisrael ausgeübt; keiner, mit Ausnahme des Richters und Propheten Samuel, welcher das Königthum einführte, einen nachhaltigen Einfluß auf die Verhältnisse der Gemeinde, auf ihre Einigung und Kräftigung ausgeübt. Erst dem David gelang es nach langen Kämpfen sich zum König über Gesammtisrael zu machen, dem geeinigten Volk festere Ordnungen zu geben und damit zugleich Macht und Herrschaft über andere Völker.

Bertheau.

Richter (Buch der). Wie das Buch zwischen dem Buch Josua und den Büchern Samuel's steht, so soll es auch die Geschichte des israelitischen Volks in dem Zeitraum von dem Tode des Josua an bis zum Auftreten des Samuel beschreiben. Ein selbständiges, in sich abgeschlossenes Geschichtsbuch ist es nicht; es steht im Zusammenhang mit den vorhergehenden Büchern, es weist auf die nachfolgenden hin und bildet einen Bestandtheil des großen geschichtlichen Sammelwerks, welches die Bücher von 1 Mos. 1 bis 2 Kön. 25 umfaßt. Inhalt: das Buch zerfällt in drei Theile. I. Kap. 1—2, 5, durch eine übersichtliche Zusammenstellung der Ergebnisse der Kämpfe zwischen den westjordanischen Stämmen (über den Erfolg der ostjordanischen ist schon Jos. 13, 13 berichtet) und den Kanaanitern und durch Aufzählung der von den Israeliten nicht eroberten Städte wird der Nachweis geliefert, daß die einzelnen Stämme der Aufgabe, ihr ganzes Stammgebiet zu erobern und die Kanaaniter zu vertilgen, nicht nachkamen, woran sich die Verheißung Gottes schließt, daß nun auch er die nichtisraelitischen Bewohner des Landes nicht vertreiben wolle, damit sie und ihre Götzen den Israeliten zum Fallstrick würden. Der Ort, wo diese Verheißung gegeben wird, erhält den Namen Bokim (Weinende), weil das Volk dort geweint hatte. II. Der zweite Theil (Kap. 2, 6—16, 31) enthält die Geschichte der Richter. Die Einleitung dazu bildet der Abschnitt Kap. 2, 6—3, 6; nachdem mit den Worten Richt. 2, 6—9, die aus Jos. 24, 28—31 frei wiederholt sind, die Jos. 24 abgebrochene Erzählung wieder aufgenommen ist, wird berichtet, daß, weil nach

dem Tod des Josua und seiner Zeitgenossen die Israeliten von Gott abfielen und den Götzen dienten, Gott sie in die Gewalt ihrer Feinde gab, dann aber einen Richter erweckte, um sein bedrängtes Volk zu erretten, welches, solange der Richter, durch welchen ihm Rettung geworden war, lebte, Ruhe hatte und von seinen Feinden nicht bedrängt ward. Da aber jedesmal nach dem Tod des Richters Abfall und Götzendienst noch schlimmer wurden, beschloß Gott, die fremden Völker, welche Josua übriggelassen hatte, nämlich die fünf Fürsten der Philister, die Kanaaniter, die Zidonier und Heviter, nicht zu vertreiben, um durch sie Israel zu versuchen, ob sie den Geboten Gottes gehorchen würden, welche er ihren Vätern gegeben durch Mose. So ist durch die Einleitung ein Rahmen festgestellt, in den die Geschichte der einzelnen Richter hineingebracht werden kann: Abfall des Volks, Bedrängung desselben durch Feinde, Erweckung des Richters und Errettung durch ihn, Ruhe bis zu seinem Tod. In diesem Rahmen werden dann dem Leser gleichsam sechs Gemälde vorgeführt, in welchen die Thaten der Richter Otniel, Ehud, der Richterin Debora, der Richter Gideon, Jephta und Simson geschildert sind: a) Richt. 3, 7—11 Abfall, Bedrängniß durch Kuschan Risch'ataim, Erweckung des Otniel, Rettung durch ihn, 40 Jahre Ruhe bis zu seinem Tod. b) Richt. 3, 12—30 Abfall, Bedrängniß durch östliche Völker, vorzugsweise durch Eglon, den König von Moab, Erweckung des Ehud, Rettung, 80 Jahre Ruhe. c) Richt. 4 und 5 Abfall, Bedrängniß durch den kanaanit. König Jabin, die Prophetin Debora ist Richterin, sie veranlaßt den Barak in den Kampf zu ziehen, 40 Jahre Ruhe. d) Richt. 6—9 Abfall, Bedrängniß durch Midian und andere östliche Völker, Erweckung des Erretters Gideon, 40 Jahre Ruhe. In einem Anhang sind Nachrichten über die Söhne des Gideon hinzugefügt, unter welchen ein unehelicher Sohn war, Abimelech, dem es gelang, sich zum König von Sichem zu machen, der dann aber ein unrühmliches Ende fand. e) Richt. 10, 6—12, 7 Abfall, Bedrängniß durch die Ammoniter, Rettung durch Jephta, welcher sechs Jahre Richter ist. f) Richt. 13—16 Abfall, Bedrängniß durch die Philister, Geburt und Berufung des Simson, seine Thaten; er richtet 20 Jahre, wie zweimal angegeben wird (Richt. 15, 20 und 16, 31); bei Simson wird wie auch bei Jephta von der Ruhe im Land bis zu ihrem Tod nichts erwähnt. Diese sechs Richter sind also von Gott erweckte Erretter des Volks; zwar ausdrücklich werden so nur Otniel und Ehud (Richt. 3, 9. 15) genannt, doch auch die andern vier sollen dafür gelten, denn Gideon erhält den Auftrag von Gott: „rette Israel" (Richt. 6, 14), auf Jephta kam der Geist Gottes (Richt. 11, 29), Simson war ein Geweihter Gottes von Mutterleib an (Richt. 13), und die Debora war eine Prophetin. Sie entsprachen demnach der Beschreibung des Richters (Richt. 2, 18) und ihre Geschichte konnte in den gleichen Rahmen hineingebracht werden. Anders verhält es sich mit sechs Männern, welche ebenfalls in der Reihe der Richter erscheinen. Fünf von ihnen, Tola, Jair, Ebzan, Elon und Abdon, sind reiche, angesehene und auch wol mächtige Männer, doch von Siegen über Israels Feinde, die sie erkämpft, von Rettungen, die sie ihrem Volk gebracht hätten, war nichts überliefert; ihre Geschichte konnte daher nicht in den für die Richter und Erretter bestimmten Rahmen hineingebracht werden; in ganz losen Anhängseln zu der Geschichte des Gideon (Richt. 10, 1—5) und zu der des Jephta (Richt. 12, 8—15) erhielten die kurzen Nachrichten über sie ihren Platz. Von dem sechsten, dem Samgar, heißt es zwar, auch er errettete Israel, aber da der Bericht über seine rettende That so kurz ist, daß mit ihm der Rahmen nicht ausgefüllt werden konnte, so erhielt er seinen Platz in einem Anhang zu der Geschichte des Ehud (Richt. 3, 31). So enthält der zweite Theil die Geschichte von zwölf Richtern. III. Richt. 17—21. Ein dritter Theil kommt noch hinzu, da die Anlage des zweiten Theils keinen Raum bot für zwei Berichte über wichtige Ereignisse der Richterzeit, welchen der Verfasser eine Stelle in seinem Richterbuch einzuräumen sich veranlaßt sah. Der eine Bericht erzählt von dem Cultus, welchen der reiche Ephraimit Micha gründete, und von der weitern Geschichte dieses Cultus (Richt. 17 und 18); der andere erzählt von einer Schandthat der Bewohner Gibea's in Benjamin und der dadurch veranlaßten fast gänzlichen Ausrottung des Stammes Benjamin (Richt. 19—21). Noch ist hier kurz zu erwähnen, daß nach bestimmten Angaben der Kirchenväter das Buch Ruth, welches von Ereignissen, die der Richterzeit angehören, handelt, einen Bestandtheil des Richterbuchs bildete; Melito von Sardes, Origenes und Hieronymus zählen Richter und Ruth als Ein Buch, auch wird ausdrücklich gesagt, Richter und Ruth zusammen seien Schophetim,

d. i. Buch der Richter, genannt. Das Buch Ruth wird also ursprünglich die letzte Stelle im Buch der Richter eingenommen und mit den beiden eben erwähnten Erzählungen den dritten Theil des Buchs gebildet haben. Quellen und ihre Benutzung. Das Lied der Debora (Richt. 5) ist aus unmittelbarer Anschauung des großen Ereignisses, welches im Lied besungen wird, hervorgegangen; es wird allgemein anerkannt, daß die Prophetin Debora es verfaßt habe. Auch der Bericht über dieses Ereigniß in Richt. 4, 4 fg. enthält noch sehr treue Erinnerungen an den Verlauf der darin beschriebenen Dinge und muß schon in ältern Zeiten schriftlich geworden sein. Lied und Bericht passen aber nicht vollständig in den weiten, ganz Israel umfassenden Rahmen hinein, denn nach dem Lied war der Abfall von Jahve doch nicht ein so weitgreifender, wie in dem Rahmen angenommen wird, und nach dem Lied und dem Bericht waren zwar mehrere Stämme, aber doch nicht Gesammtisrael bei dem darin beschriebenen Ereigniß betheiligt. So wird auch in den Berichten über Otniel, Ehud, Gideon, Jephta und Simson immer nur von Bedrückungen und Rettungen einzelner Theile oder Stämme geredet; sie werden aber ohne Ausnahme schnell verwerthet für die Geschichte Gesammtisraels in der Richterzeit, indem sie in den das ganze Israel umfassenden Rahmen hineingestellt werden. Nimmt man diese Berichte aus dem Rahmen heraus, was freilich nicht überall in leichter Weise zu vollbringen ist, so geben sich einzelne Berichte gleich als selbständige Schriftwerke zu erkennen, welche sich von den andern durch sprachliche Eigenthümlichkeiten und auch durch die Art der Bearbeitung des geschichtlichen Stoffs unterscheiden. Wir werden also annehmen müssen, daß nicht nur das Lied der Debora, sondern auch wenigstens ein Theil der Berichte über Gideon, Jephta und Simson aus alten Quellen stammen, die ein Verfasser benutzte, welcher eine Geschichte der Richter zu beschreiben unternahm und in derselben die Berichte über zwölf Richter zusammenstellte. Dieses Werk fand der Verfasser unsers Richterbuchs vor, dessen Absicht aber nicht dahin ging, eine Geschichte der einzelnen Richter und ihrer auf einzelne Theile des Volks Israel beschränkten Thätigkeit zu geben, sondern dahin, die Geschichte des Volks Israel in der Richterzeit zu beschreiben. Er brachte daher die Berichte über die einzelnen Richter, die sich zu solcher Verwendung gebrauchen ließen, unter den einheitlichen, durch seine theokratische Auffassung der Geschichte ihm gegebenen Gesichtspunkt, indem er sie in den Gesammtisrael umfassenden Rahmen hineinstellte. Von seiner Hand ist auch die Einleitung (Richt. 2, 6—3, 6) zu dem zweiten Theil unsers Buchs verfaßt (vgl. z. B. Richt. 2, 11. 14. 18 mit den Stellen Richt. 3, 7—9^a. 12. 15^a; 4, 1—3; 6, 1; 10, 6—16; 13, 1, welche alle den von uns mit dem Wort Rahmen bezeichneten Zusätzen des Verfassers unsers Buchs angehören). Richten wir weiter unsere Aufmerksamkeit auf den dritten Theil, so kann darüber kein Zweifel sein, daß die beiden Erzählungen in Richt. 17 fg. und in Kap. 18—21 von einem und demselben Verfasser geschrieben sind (vgl. z. B. Richt. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25). Sie sind ganz so, wie der Verfasser unsers Richterbuchs sie vorfand, in dasselbe hineingestellt, wie ebenfalls allgemein zugegeben wird; nur die Stelle Richt. 18, 30 wird von nicht wenigen Auslegern, wie wir glauben mit Unrecht, für einen spätern Zusatz gehalten. Aus welcher Quelle diese beiden Erzählungen entlehnt sind, wie sie beschaffen war, das sind Fragen, die hier nicht beantwortet werden können, da sie mit der Frage zusammenhängen, ob Abschnitte in den übrigen geschichtlichen Büchern als aus dieser Quelle stammende Bestandtheile sich zu erkennen geben. Es bleibt nun noch übrig, die Quelle, welche in dem ersten Theil Richt. 1—2, 5 benutzt ist, nachzuweisen. Der Unterzeichnete kann die in seinem Commentar „Das Buch der Richter und Rut" (Leipzig 1845), S. 193 fg., begründete Ansicht noch nicht für unrichtig oder widerlegt halten, daß in diesem ersten Theil dieselbe Hand zu erkennen ist, von welcher die zwei Erzählungen des dritten Theils verfaßt sind; doch ist vielleicht einzelnes, was sich aber nicht mit Sicherheit nachweisen läßt, vom letzten Verfasser hinzugefügt. Die Entstehung des Buchs werden wir uns so zu denken haben: die Geschichte der zwölf Richter war in einem ältern Werk beschrieben, dessen Verfasser alte Quellen benutzte und aus denselben ganze Abschnitte in sein Werk hineinstellte, so das Lied der Debora, so die Geschichte Gideon's, so die Geschichte Simson's und vielleicht noch andere Abschnitte. In einem andern Werk (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 204 fg.), welches vorzugsweise auf die Willkür, Zerfahrenheit und Unordnung in der Richterzeit im Gegensatz zu den festern Ordnungen der königlichen Herrschaft hinwies, waren Erzählungen aus der Richterzeit vorhanden.

Dem letzten Verfasser lagen diese zwei Werke vor; was er aus ihnen entlehnte, vereinigte er zu einem Ganzen und fügte nur weniges hinzu; er hat die geschichtlichen Berichte des ersten Werks für eine Darstellung der Geschichte Israels in der Zeit der Richter rasch benutzt, indem er sie in einen ganz Israel umfassenden Rahmen hineinbrachte. Man hat gemeint, der letzte Verfasser sei der Deuteronomiker; so gewiß es ist, daß er das Deuteronomium gekannt und benutzt hat (Beweise dafür liefert der Abschnitt Richt. 2, 6—23 in Menge), so können wir doch nur sagen, in dem, was er hinzugefügt hat, zeigt sich der Einfluß der Geschichtsbetrachtung und der Art des Deuteronomikers. Alter der Quellen und des Buchs. Der Verfasser des dem zweiten Theil unsers Buchs zu Grunde liegenden Werks benutzte schon, wie wir gesehen haben, ältere Quellen; wann er gelebt hat, würde sich nur dann genauer bestimmen lassen, wenn im Pentateuch und Josua oder in den übrigen geschichtlichen Büchern Abschnitte angetroffen werden, die auch von ihm geschrieben sind; nach meiner Ansicht sind solche Abschnitte vorhanden, die, um eine bekannte Bezeichnung zu gebrauchen, der Jahveurkunde angehören; ihr Verfasser lebte wahrscheinlich im 8. Jahrh. Das Werk, aus welchem die Erzählungen des dritten Theils und der erste Theil stammen, ist ebenfalls sonst in den geschichtlichen Büchern benutzt, doch kann auch dieses hier nicht weiter nachgewiesen werden; wir bemerken nur, daß der Verfasser Richt. 18, 30 das Exil des Landes kennt, womit Wegführung von Israeliten aus den nördlichen Gegenden Palästinas durch die Assyrer gemeint sein muß; er kann also nicht vor der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. gelebt haben. Für den Verfasser unsers Buchs, wie es jetzt vorliegt, ist der Mann zu halten, der die geschichtlichen Bücher 1 Mos. 1 bis 2 Kön. 25 zu einem großen Geschichtswerk vereinigte, nach meiner Ansicht Esra. Die ganz besondere Schwierigkeiten darbietenden chronologischen Angaben des Richterbuchs können nur in umfassenden chronologischen Untersuchungen, zu denen hier nicht der Ort ist, erklärt und gewürdigt werden. Bertheau.

Richthaus, s. Gericht.

Richtstuhl, s. Gericht.

Riegel, s. Thür.

Riesen, s. Rephaim.

Rimmon. 1) Eine Stadt im Stammgebiet von Juda (Jos. 15, 32), dagegen Jos. 19, 7 und 1 Chron. 4, 32 dem Stamm Simeon zugetheilt und Sach. 14, 10 als südliche Stadt genannt, die nach dem Exil von Juden bewohnt war (Neh. 11, 29). Eusebius (im Onomasticon) setzt sie 16 Milien südlich von Eleutheropolis, wo gegenwärtig eine Ruinenstelle Umm er-Rumonamin den Namen erhalten hat. Sie liegt etwa drei Stunden nördlich von Beersaba (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 213; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 344). Das 1 Chron. 4, 32 neben Rimmon erwähnte Ajin (Quelle) kann nur das ein wenig südlicher gelegene Kunweilisch (van de Velde, Tell Kewelfch) sein, ein Ort, der jetzt hauptsächlich als ein Brunnen auf dem Weg zwischen Dhoherîgch und Gaza bekannt ist, wo die Figâha ihre Heerden tränken. Hierzu paßt der alte Name Ajin, Neh. 11, 29 aber dürfte eine Copula fehlen.

2) Der Felsen Rimmon, auf dem die Reste des Stammes Benjamin nach ihrer Niederlage bei Gibea eine Zuflucht fanden (Richt. 20, 45. 47; 21, 13). Eusebius und Hieronymus (im Onomasticon u. d. W. Remmon), setzen ihn 15 Milien nördlich von Jerusalem, und Robinson (a. a. O., II, 325) sah von Michmas das Dorf Rumman liegen, das einen merkwürdigen Gegenstand in der Landschaft bildet, da es auf und um den Gipfel eines kegelförmigen Kalkbergs gelegen und nach allen Richtungen hin zu sehen ist. Rimmon (1 Sam. 14, 2) ist nicht Ortsname, sondern bedeutet Granatbaum (s. Migron).

3) Stadt im Gebiet von Sebulon (Jos. 19, 13), in der Ebene von Sebulon, der heutigen Ebene Battauf, gelegen, 1¼ Stunde nordöstlich von Seffurijeh, Sepphoris (s. die Karte von Galiläa, „Bibel-Lexikon", II). Nach 1 Chron. 6, 62 war es Levitenstadt und hieß auch Rimmono, wonach Jos. 21, 35 zu berichtigen und Dimna in Rimmona (רמנה, דמנה) zu verändern ist.

4) Rimmon Perez, Station des Wüstenzugs der Juden (4 Mos. 33, 19), die bisher nicht nachweisbar ist, aber zwischen dem Sinai und Ezeon Geber gesucht werden muß. Merx.

Rimmon als Götternamc 2 Kön. 5, 18 (s. Hadadrimmon), es erscheint 2 Sam. 4, 2 auch als männlicher Personname. Merx.

Rimmona, Rimmono, s. Rimmon 3.

Rindvieh. (Hebr. Ausdrücke: bakár und šor im Gegensatz zu ṣo'n, Kleinvieh; 'allúph das Hausthier; ;ĕgĕl, fem. ;ĕgláh das junge Rind, das noch nie gearbeitet hat oder erst eingeübt wird [Richt. 14, 18; Hos. 10, 11]; par der starke, wohlgenährte Ochse [Richt. 6, 25], paráh die Kuh). Nach der Ueberlieferung gab es für das Volk Israel keine Zeit, wo es nicht im Besitz von Rindvieh gewesen wäre. Schon die Stammväter hatten Rinderheerden (1 Mos. 12, 16; 13, 2. 5; 18, 7; 24, 35; 32, 6; 34, 28 u. s. w.), gleichwie Hiob, der reiche Nomade, an den Grenzen der israelitischen Heimat (Hiob 1, 3). Aus Aegypten führte das Volk Heerden mit nach der Sinaihalbinsel (2 Mos. 5, 1; 4 Mos. 7, 3 fg.) und Palästina (4 Mos. 32, 1), bei dessen Urbewohnern sie ebenfalls Rindviehzucht antrafen (1 Mos. 34, 28; Jos. 6, 21). Große Rinderheerden wurden späterhin auf den königlichen Domänen gehalten (1 Chron. 27, 29; 2 Chron. 26, 10), und es behauptete das Rindvieh fortwährend eine hohe Wichtigkeit im Haushalt Israels (vgl. 5 Mos. 8, 13; 12, 21; Richt. 6, 4; 1 Sam. 11, 5; 12, 21; 2 Sam. 12, 2; Ps. 144, 14; Jer. 3, 24; 5, 17; 31, 12).

Zwar vermochte das cisjordanische Gebirge im Alterthum so wenig als heute eine große Rindermenge zu ernähren, sondern nur in der philistäischen Ebene, auf den grasreichen Steppen von Beerseba (Jes. 65, 10; 1 Chron. 27, 29; 2 Chron. 26, 10; 1 Mos. 21, 27. 31; 24, 62), auf den Plateaux von Gaulan und Gilead fanden wie jetzt noch zahlreiche Rinderheerden genügende Nahrung. Den stattlichsten Viehschlag erzeugte Basan, d. h. das Ostjordanland (4 Mos. 31, 33; 32, 4; Ps. 22, 13; Am. 4, 1; Ez. 39, 18). Ueppiges, hochgewachsenes Gras deckt dort im Frühling den schwarzen Basaltboden von Gaulan, und bei der größten Sommerhitze grünen noch, von Quellen durchrieselt, die Hochebenen Gileads, 3000 Fuß über dem Meer. Als das beste Weideland gilt heutzutage das südliche Gilead, el-Belka, vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien“ (Berlin 1848—55), II, I, 1194.

Rinder, welche man für besondere Anlässe fett machen wollte, hielt man im Stall; daher der Ausdruck: „Rind des Stalles“ für gemästetes Rind (1 Sam. 28, 24; Jer. 51, 21; Am. 6, 4; Mal. 3, 20). Sie wurden mit ausgeworfelten Getreidekörnern, denen man etwas Salz beigab, gefüttert (Hiob 6, 5; Jes. 30, 24; vgl. Diestel zu der Stelle). Doch mußte sich das Stallvieh wie heutzutage oft auch mit zerhacktem Stroh begnügen (Jes. 11, 7). Das übrige Vieh ließ man Sommer und Winter im Freien weiden (1 Kön. 4, 22 fg.; 1 Mos. 31, 40; Jes. 7, 25; vgl. Ritter, a. a. O., II, I, 941), wodurch es zumal bei reichlichem Futter in einen halbwilden Zustand zurückfiel. Für den wehrlosen Wanderer war die Begegnung mit solchen verwilderten Ochsen oft gefährlich, und mit Schrecken gedenkt der Dichter, wie ihn umgaben „die Gewaltigen Basans“. Die neugierigen Thiere laufen auf eine ihnen fremde Erscheinung zu und umstellen sie im Kreise, ein anschauliches Bild für den von Feinden rings umdrängten Mann (Ps. 22, 13).

Nur durch derbe Züchtigung gewöhnt sich (Jer. 31, 18) das Rind unter das Joch. Hosea (Kap. 4, 16) sagt von dem ungehorsamen Israel, es sei wie eine vor dem Joch zurückweichende Kuh. Einmal aber unter dem Joch, schlägt das Thier umsonst gegen den zum Ziehen antreibenden Ochsenstachel aus (Apg. 26, 14). Bei dem lockern, lettenarmen Boden Palästinas war das Pflugziehen keine schwere Arbeit. Wenn Elisa mit 12 Joch Ochsen pflügte, so dürfen wir nicht annehmen, es habe zum Ziehen eines einzigen Pflugs 24 Ochsen bedurft, sondern es gingen 12 Pflüge in schräger Aufstellung über den Acker hin; Elisa selbst führte den hintersten. Solche Scenen kann man heute noch öfters in Palästina beobachten (vgl. Thomson, The Land and the Book [London 1868], S. 144). Ochse und Esel durften nicht an Einen Pflug zusammengespannt werden (5 Mos. 22, 16; vgl. über die Pflugarbeit des Rindviehs ferner Richt. 14, 18; Hiob 1, 14; Jes. 30, 24; Am. 6, 12).

Beim Dreschen trieb man wie jetzt noch entweder einfach die Rinder auf dem Garbenhaufen herum, oder man ließ sie die Dreschschlitten ziehen (s. Ackerbau). Da man ihnen dabei das Maul nicht verkörben durfte (5 Mos. 25, 4), so erlustigten sie sich, reichlich gefüttert, etwa an übermüthigen Sprüngen (Jer. 50, 11). Viel mühsamer als das Dreschen war es für die Rinder, den primitiven, mit Garben beladenen Wagen zu ziehen. Doch selbst bei Abholung der Bundeslade spannte man wiederholt nur Kühe vor den

Wagen (1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 26; 1 Chron. 12, 40). Man verwendete die Rinder auch zum Tragen von Lasten (1 Chron. 12, 40).

Ein Stier, welcher eines Menschen Tod verschuldete, wurde gesteinigt, und desgleichen mußte sein Meister sterben oder Blutgeld zahlen, wenn dessen Fahrlässigkeit erwiesen war (2 Mos. 21, 28 fg.). Gefallenen oder verirrten Ochsen soll man Hülfe leisten (2 Mos. 23, 4; 5 Mos. 22, 1. 4). Wer aber einen Ochsen stahl und schlachtete, mußte ihn fünffach ersetzen, zweifach blos, wenn das Thier noch lebend in seinem Besitz sich fand (2 Mos. 21, 37; 22, 3). Den Ochsen der Witwe zum Pfand zu nehmen, sodaß sie nicht mehr das Feld bestellen konnte, galt für grausam (Hiob 24, 3).

Wo auf üppigem Weidegrund Kühe überflüssig Milch gaben, benutzte man bisweilen nur den Rahm (Jes. 7, 22). Das Wort ḥem 'áh wurde ohne Unterschied von jeder Art geronnener Milch gebraucht, sodaß über den genauern Sinn des Worts nur der Zusammenhang jeweilen entscheidet. Ich wurde in den Dörfern Samariens mit saurer geronnener Milch, Butter und magerm Käse bewirthet. Aber Rindfleisch ist jetzt in Palästina eine ganz seltene Speise, während die Israeliten es oft genossen und besonders bei festlicher Bewirthung Kalbfleisch auftrugen (1 Sam. 14, 32; 2 Sam. 12, 4; 1 Kön. 19, 21; Neh. 5, 18; Jes. 22, 13; Matth. 22, 4; 1 Mos. 18, 7. 1; 1 Sam. 28, 24; Am. 6, 4; Tob. 8, 19 [21]; Luk. 15, 23. 27. 30). Auch beim Opfer fanden die Rinder reichliche Verwendung (3 Mos. 3, 1 fg.; 4 Mos. 7, 3 fg.; 2 Sam. 6, 13; 1 Kön. 8, 63; 2 Chron. 29, 21. 32 fg. u. s. w., s. Opfer). Das Thier, welches noch nie im Dienst der Menschen gebraucht worden, galt für besonders geweiht (4 Mos. 19, 2; 5 Mos. 21, 3), wie denn überhaupt die von Menschenhand noch unberührte Schöpfung für das Gefühl des Israeliten noch die Weihe ihres Schöpfers trug. Die Asche einer rothen Kuh diente zur Bereitung von Reinigungswasser, dem Sühnmittel für Personen und Sachen, die mit einem Todten in Berührung gekommen (vgl. Knobel zu 3 Mos. 19, 1 fg.). Ueber das goldene Kalb s. d.

Der heutige Rindviehschlag in Palästina ist klein, kurzhornig (vgl. Ritter, a. a. O., II, I, 1097), gewöhnlich von schwarzer oder brauner, bisweilen von rother Farbe. Schecken sind selten. In den reichern Gauen von Galiläa und auf dem Karmel trifft man noch eine andere Rasse von größerm Wuchs, hellfarbig, der feinsten Rasse in Aegypten ganz ähnlich. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 67 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 101 fg. Furrer.

Ringe, s. Schmuck.

Ringen, s. Spiele.

Riphat erscheint in der Völkertafel (1 Mos. 10, 3 und 1 Chron. 1, 6, wo „Diphat" nur verdorbene Lesart ist) neben Askenas und Thogarnia als eine von Gomer abstammende, japhetitische Völkerschaft des Nordens. Josephus („Alterthümer", I, 6, 1) verstand darunter die Paphlagonier, und Bochart (Geographia sacra [Caen 1646], III, 10) sucht diese Erklärung zu stützen, indem er den Rhebäus, einen Fluß in Bithynien, vergleicht, der in Paphlagoniens Nähe ins Schwarze Meer fällt. Mit viel größerer Wahrscheinlichkeit lassen sich die Ripäischen (Riphäischen) Gebirge zur Vergleichung beiziehen, welche in der alten Geographie den Nordrand der Erde begrenzten und, mit Schnee bedeckt, vom Westen Europas bis über das Kaspische Meer nach Asien hinein sich erstreckten, verbunden mit dem Kaukasus (Pomponius Mela, De situ orbis, I, 19; II, 1; Plinius IV, 24; VI, 5. 7. 14; Ptolemäus, III, 5, 15; Virgil, Georgica, I, 240; III, 381; Strabo, VII, 295, 340 fg.). Abgesehen von den Rhibiern am östlichen Ende des Kaspischen Meeres, welche Schultheß vergleicht, hält Knobel („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 43 fg.) nach Hasse's Vorgang die Riphäen für die Karpaten und die angeblich nach den Riphäen benannte Völkerschaft Riphat für die Celten, welche, nach einer Sage bei Plutarch (Vita Camilli, Kap. 15), anfänglich südlich bei den Karpaten, im nachmaligen Dacien gewohnt, dann aber wegen starker Vermehrung ihr Land verlassen und sich (lange vor dem J. 600 v. Chr.) getrennt haben sollen. Nur geht Knobel dabei, um seiner Ansicht eine sichere Unterlage zu geben, von der blos theilweise richtigen Voraussetzung aus: „Wenn Gomer von den Kimmeriern oder Cimbern, Askenas von den Germanen (? s. dagegen Askenas) und Togarma von den Armeniern und Phrygiern erklärt werden muß, so ist im voraus gewiß, daß Riphat, als Sohn des Gomer und als Bruder des Askenas, einzig von den mit ihnen verwandten Celten, Ga-

latern und Galliern verstanden werden kann." Mit größerer Wahrscheinlichkeit hat schon Volney in Riphat den Namen des Gebirgszugs Niphates (d. h. „Schneeberg", vgl. Strabo, XI, 522) gefunden, der höchsten Bergreihe des Taurus in Armenien, jenseit des Tigris (jetzt die Hatraschalpen mit dem Balanberg), eine Ansicht, der auch von Bohlen und Hitzig beipflichten. Kneucker.

Rissa, eine Lagerstation der Israeliten auf ihrem Zug durch die arab. Wüste vom Sinai her zum Berg Sapher (s. d.) und nach Kades Barnea (s. d.), zwischen Libna und Kehelatha (4 Mos. 33, 21), ist nicht näher zu bestimmen. Kneucker.

Rithma, eigentlich Ginsterstrauch, war nach 4 Mos. 33, 18. 19 ein Lagerort der Israeliten in der arab. Wüste. Seine Lage näher zu bestimmen, ist uns nicht mehr möglich. Steiner.

Ritter, Ritterschaft, s. Wagen.

Rock, s. Kleidung.

Rogel, Quelle nahe bei Jerusalem. Sie bildete einen Grenzpunkt zwischen den Stämmen Juda und Benjamin (Jos. 15, 7; 18, 16 fg.). Hier warteten Spione David's auf Nachrichten aus der Stadt (2 Sam. 17, 17), und ließ sich dessen Sohn Adonia zum König ausrufen (1 Kön. 1, 9. 25). Späterhin wird die Quelle in der Bibel nicht mehr genannt; denn es spricht gar kein Grund dafür, daß der Verfasser des zweiten Makkabäerbuchs unter dem Brunnen, aus welchem Nehemia „dickes" Wasser, d. h. Naphtha, schöpfen ließ, die Rogelquelle verstanden habe (2 Makk. 1, 19 fg.). Gleichwol hat die Mönchslegende den alten Namen durch die Bezeichnung „Nehemiasbrunnen" verdrängt. Der bei den Arabern gebräuchliche Name ist Bir Eyub, „Hiobsbrunnen". Gerade unterhalb der Stelle, wo die Thäler Kedron und Hinnan zusammenstoßen, findet sich ein 125 Fuß tiefer Brunnenschacht. Er ist viereckig, von oben bis fast zur Mitte abwärts gemauert, von dort an von bloßem Fels eingefaßt; 12 Fuß über dem Grund verengt er sich, weitet sich aber bald wieder in unregelmäßiger Form aus. Man glaubt, diese unterste Höhlung sei erst später ausgegraben worden, um den Wasservorrath zu mehren. Der Brunnen empfängt das durch die Felsschichten durchsickernde Grundwasser eines umfangreichen Territoriums und wird nie ganz trocken. In den Monaten größter Dürre versorgt er eine Menge von Haushaltungen der Stadt und des Dorfs Siloam mit Wasser, das in Amphoren und Schläuchen geholt wird. Wenn im Winter mächtige Regengüsse sich einstellen, so steigt das Wasser des Brunnens über dessen Rand hinaus und ergießt sich als laut rauschender Bach das Thal hinunter, ein Ereigniß, welches mit hoher Freude von ganz Jerusalem begrüßt wird. Doch dauert dies Ueberfließen allermeist kaum eine Woche. Bei Belagerungen wurde der Brunnen verschüttet (2 Chron. 32, 3), so im J. 1099, worauf er erst wieder 1184 entdeckt wurde. Der Name ;En Rogel bedeutet „Walkerquelle". Offenbar benutzten die Walker Jerusalems schon in ältester Zeit das Wasser des Brunnens für ihren Beruf. Vgl. Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen" (Berlin 1853—54), II, 50 fg.; „Nazareth in Palästina" (Berlin 1868), S. 320 fg.; Morrison, The recovery of Jerusalem (London 1871), S. 6, 19 fg., 25, 257. Furrer.

Roglim (d. i. „Kundschaft" oder „Ort der Kundschafter"), ein Ort in Gilead, Heimat des Barsillai (2 Sam. 17, 27; 19, 32), bisjetzt noch unbekannt. Kneucker.

Rohr, s. Schilf.

Rohrdommel, s. Pelekan.

Rohrschiff, s. Schiffe.

Rom (Ῥώμη, talmudisch: רוֹמָא, רוֹמֵי), 41° 50′ nördl. Br., 20° 10′ östl. L. von Ferro, an den Ufern der hier noch schiffbaren Tiber, großentheils am linken Ufer gelegen, einige Stunden oberhalb der Mündung bei Ostia, inmitten einer großartigen, von Gebirgen an drei Seiten, besonders der Ostseite, umschlossenen Ebene mit tief eingerissenen Wasserrinnen und vulkanischen Seebecken. Seit der Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. bildete sich die älteste Stadt durch den Zusammentritt latinischer und sabinischer, später auch etruskischer Gemeinden von dem palatinischen Hügel aus, zu dem der capitolinische, quirinalische, viminalische, esquilinische, der Mons Coelius und Aventinus nebst den dazwischen gelegenen Niederungen und auch als militärischer Vorposten gleichsam der jenseit der Tiber gelegene, durch eine alte Holzbrücke (Pons sublicius) in Verbindung gesetzte Janiculus Mons hinzutraten. Unter den Tarquiniern im 6. Jahrh. hat die Stadt einen

bedeutsamen Abschluß durch die Mauern und Umwallung des Servius Tullius erhalten, welche jahrhundertelang die eigentlichen Stadtgrenzen bestimmten, ebenso im Innern bedeutsame Anlagen: künstliche Erweiterung und Ummauerung des Capitols, ein großartiges Kloakensystem, Flußregulirung und endlich die ersten Tempelbauten sowie den Schmuck der Stätte ältester Spiele, des Circus Maximus. Rom war beim Beginn der Republik eine, eine deutsche Meile im Umkreis etwa haltende, ausgedehnte und volkreiche Stadt. Auch der Verkehr mit der See und den seemächtigen Phöniziern sowie den Griechen Unteritaliens und Siciliens wie andererseits mit Massilia ist in dieser Zeit bereits lebendig, und im Vicus Tuscus in der Stadt waren fremde Handelsleute angesiedelt. Bereits sind griech. Bildner und Maler thätig, einzelne neue Heiligthümer, wie die der Ceres, zu schmücken.

Ein gewaltiger Rückschlag erfolgte in dem Aufblühen der Stadt durch die gallische Invasion im J. 390 v. Chr., und mit Ausnahme des Capitols ging in der That die Stadt in Brand auf. Das unter fortwährenden Kämpfen mit den sich wiederholenden Gallierzügen wieder aufgebaute Rom stand dem frühern entschieden nach in der schlechten Gliederung der Straßen, im unsoliden Baumaterial und dem Mangel bildnerischen Schmucks. Erst gegen Ende der langwierigen, aber Roms Größe begründenden Samniterkriege begannen bedeutende und monumentale Bauunternehmungen, nicht große, glänzende Tempel, sondern Bauten des Nutzens, der Gesundheit des Volks: Appius Claudius Caecus eröffnet im J. 312 v. Chr. die Reihe der endlich zu vierzehn sich steigernden Wasserleitungen, welche Rom zur wasserreichsten und sehr gesunden Stadt machten, ebenso die Reihe der großen gepflasterten Straßen, welche, von den Thoren anhebend, die Vorstädte und Familiengrabstätten in sich sammelten, daran schloß sich auch die Pflasterung der innern Straßen. Mehr als hundert Jahre vergingen aber, bis auch eine steinerne Brücke über die Tiber geführt, bis ein eigenes Emporium, ein Flußhafen mit Kai, Hallen und Magazinen am Fluß eingerichtet worden, bis eigene Macella, Markthallen an verschiedenen Orten der Stadt angelegt wurden. Der gesteigerte Verkehr auf dem Hauptmarkt Roms, die Mannichfaltigkeit gerichtlicher Verhandlungen führte zur reichern Ausstattung der Umgebungen des Forum Romanum. Die Namen des M. Porcius Cato und des M. Fulvius Nobilior, als bedeutsamer Censoren, sind mit der Erbauung der ersten Basiliken Roms verknüpft (im J. 186 v. Chr. und im J. 181 v. Chr.), deren Zahl und Pracht sich bald vermehrte (Basilika Aemilia, Sempronia, Opimia, Julia). Die Zahl der Tempel vermehrte sich bedeutend durch das Hereinziehen fremder, besonders griech. Culte. Der Dienst des Aesculap (im J. 292 v. Chr.), der Magna Mater (im J. 204 v. Chr.) knüpfen unmittelbar an aus Griechenland und Kleinasien entnommene Bilder und Symbole. Und doch wurde erst um das J. 150 v. Chr. von Qu. Metellus Macedonicus der erste Marmortempel von einem griech. Baumeister (Vellejus Paterculus, I, 11, 3; Vitruv, III, 1, 5) in den nachher Porticus Octaviä genannten Hallen erbaut. Ein neuer Circus, der Circus Flaminius ward außerhalb der servianischen Stadt im J. 212 v. Chr. eingerichtet, aber noch im J. 180 v. Chr. wurde der Versuch, ein bleibendes Theater (theatrum perpetuum) in der Stadt zu errichten, durch Senatsbeschluß verhindert. Uebrigens ist diese Periode zwischen dem ersten macedonischen und syr. Krieg und der Einnahme Korinths und Karthagos eine Zeit des gewaltigsten Aufschwungs der Stadt, des massenhaftesten Zuströmens fremder Schätze und Kunstwerke, der Errichtung großer, öffentlicher, nützlicher und Triumphalanlagen, diese wesentlich aber außerhalb der Thore der alten Stadt, endlich des Einströmens fremder, aber zunächst griech. Bevölkerungstheile in Rom.

In diese Zeit fällt auch die erste sichere Berührung Judäas mit Rom, fallen die ersten Gesandtschaften der Juden nach Rom und der wiederholte Abschluß von Freundschaftsverträgen des röm. Staats mit den Makkabäern. Die röm. Legaten Qu. Memmius und T. Manlius besuchen im J. 148 der seleucidischen Aera = im J. 174/173 v. Chr. Palästina nicht selbst, aber entsenden Briefe an die Juden bei ihrem Weg nach Antiochien (2 Makk. 11, 34). Im J. 162 v. Chr. gehen die jüd. Gesandten Eupolemos, Sohn des Joannes, und Jason, Sohn Eleazar's, den weiten Weg nach Rom und kommen vor den Senat, also in eins der verschiedenen Sitzungslocale des Senats, vielleicht der Villa publica, wo fremde Gesandte empfangen zu werden pflegten (1 Makk. 8, 19 fg.).

Die eherne Urkundentafel ihres Bundes wurde in Rom, im Tabularium natürlich wie in Jerusalem aufgestellt. Die zweite Gesandtschaft, von Jonathan ausgesandt, aus Numenios, Sohn des Antiochos, und Antipater, Jason's Sohn, bestehend, erfolgt vor dem J. 144 v. Chr. (1 Makk. 12, 1 fg. 16 fg.). Die bedeutsamste Gesandtschaft war die dritte (zwischen den J. 144 und 135 v. Chr.) von Simon Makkabäus veranstaltete. Numenios geht mit einem goldenen Schild, 1000 Minen werth, als Geschenk nach Rom, und die Römer erklären ausdrücklich die Freiheit und Selbständigkeit Judäas und geben feierliche Geleitsbriefe an die von der Gesandtschaft berührten Staaten sowie an die Nachbarkönigreiche (1 Makk. 14, 17 fg.; 15, 15 fg.). Dieser goldene Schild ist wie andere am Tempel des capitolinischen Jupiter (Livius, XXXV, 10) aufgehängt, später in den favissae des Tempels aufbewahrt worden. Seit diesen Freundschaftsverträgen zwischen Rom und Judäa ist die Einwanderung von Juden in Rom als eigentlich begonnen zu denken, wenn auch schon vorher unter den phönizisch-punischen Elementen der Peregrini, besonders in Ostia, Juden verkehrt haben mögen. Das hat sich natürlich sehr gesteigert seit der Zeit des Pompejus und seiner Einnahme von Jerusalem im Interesse des einen Prätendenten, des Hyrcanus (im J. 63 v. Chr; Tacitus, Hist., V, 9; Florus, III, 5, 30).

Mit dem Brand des capitolinischen Tempels unter Sulla (im J. 86 v. Chr.) und dem von Qu. Lutatius Catulus vollendeten Neubau wird eine neue Epoche des röm. Stadtbaues eingeleitet, welche in den Anlagen eines Pompejus, seinem Theater und Portiken, dann in den großartigen, von Julius Cäsar gefaßten, von Augustus und Agrippa durchgeführten, umfassenden neuen Bauplänen wie Restaurationen zur vollen Blüte kam. Die servianische Mauer wird an allen Ecken durchbrochen, der hohe Wall auf dem Esquilin dient als Spazierweg, überall rückt die innere Stadt hinaus; zum Campus Martius hin wird in den großartigen Prachtfora, so zuerst dem des Julius Cäsar, dann des Augustus, der Uebergang gemacht; auf dem Campus Martius selbst Volksabstimmungsplätze (Septa), Bäder, Rennbahn und endlich große Mausoleen errichtet, herrliche Parks mit Anlagen aller Art um die Stadt dem Volk geöffnet. Die Privathäuser, besonders der vornehmen Bezirke, wie des Palatin, der Velia, des Cölius, Esquilin, wandelten sich nach griechisch-asiat. Geschmack um. Aus der Form derselben wuchs der erste kaiserliche Sitz des Augustus auf dem Palatin, welcher nun gewissermaßen auch mit seinem Apollotempel der neue und wieder uralte Mittelpunkt der Stadt war. Die Lehmsteinstadt wandelt sich in eine Marmorstadt um. Augustus theilte die riesenhaft angewachsene, etwa von 1½ Millionen bewohnte Stadt in 14 Regionen, unter denen nun auch die Regio Transtiberina eine besondere Stelle einnimmt, welche, durch religiöse Culte in Bezug auf die Lares und den Genius des Augustus in sich verbunden, unter besondere Obrigkeiten gestellt waren. Ein großes Polizei- und Feuerwachtcorps, die Vigiles, aus sieben Cohorten bestehend, erhielt seine festen Quartiere, ebenso eigene Cohortes urbanae im Dienst der Stadtpräfecten. Das Militärwesen erhielt endlich eine ganz selbständige Verkörperung im Stadtbereich, als Sejan unter Tiberius die Standlager der Leibgarden, der Prätorianer als großen befestigten Bezirk hinter Quirinal und Viminalis anlegte.

In dem bunten Zusammenfluß der Nationen, welche in Rom zusammen sich fanden, spielten die Juden, welche des Wohlwollens des Julius Cäsar, dann besonders des Augustus und Schonung ihrer religiösen Absonderung sich erfreuten (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, §. 22; Josephus, „Alterthümer“, XIV, 10, 8), keine unbedeutende, wenn auch nicht angesehene Rolle. Ja, sie gewannen auch unter andern Bewohnern der Stadt, besonders Frauen höherer Stände, oft Proselyten in engerm und weiterm Verband (Horaz, Satyr., I, 4, 144; Juvenal, Satyr., III, 14; VI, 542 fg.; XIV, 96 fg.), und vor jüd. Cult wich wol auch wie vor Porta Capena im Thal der Egeria der römische. Die Regio Transtiberina ward unter Augustus wesentlich von Juden bewohnt, welche daselbst ihre Synagogen hatten und ungestört ihre Sabbate hielten. Man ließ ihnen ihr röm. Bürgerrecht, das sie als Kinder von Freigelassenen erworben, unverkürzt und nahm bei den öffentlichen Getreide- und sonstigen Spenden auf ihre Festtage Rücksicht. Es konnte nicht ausbleiben, daß bei dem raschen Wachsthum der Judenschaft und bei ihrer starren Absonderung von Andersgläubigen die Volksstimmung (vgl. Tacitus, Hist., V, 4 fg.) sich gegen sie kehrte. Schon Kaiser Tiberius sah sich veranlaßt, die jüd. Jugend Roms, mehrere Tausend an Zahl, unter dem Zwang des Kriegsdienstes den Gefahren eines verderblichen Klimas auszusetzen, die übrigen, die sich weigerten, vom heimischen

Brauch zu lassen, aus der Stadt zu vertreiben (Sueton, Vita Tiber., Kap. 37; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 5). Bereits unter Kaiser Claudius (in den J. 41—54 n. Chr.) muß ihre Zahl in Rom wieder sehr bedeutend gewesen sein; viele verließen die Stadt auf das Gebot des Kaisers wegen fortwährender Streitigkeiten (impulsore Chresto assidue tumultuantes, Sueton, Vita Claud., Kap. 25), so Aquila und Priscilla (Apg. 18, 2), den Zurückbleibenden wurden ihre Zusammenkünfte verboten (Dio Cassius, LX, 6). In die spätere Zeit des Claudius fällt bereits, was auch jener Ausdruck des Sueton andeutete, die erste Bildung einer Christengemeinde in Rom, deren Bedeutung und vielfachen Glieder in dem Römerbrief (Kap. 16, 3 fg.) uns vorgeführt werden. Ja, in die Umgebung des Kaisers selbst, in das Haus des allmächtigen Narciß dringt das Evangelium.

Die Reise des Apostels Paulus, welche derselbe schon Jahre vorher von Korinth aus als längst geplant im Zusammenhang mit einer weitern Missionsreise nach Spanien mehrfach erwähnt (Röm. 1, 14. 15; 15, 23. 24. 28), fand endlich unfreiwillig statt im Winter des J. 61/62 n. Chr. (Apg. 23, 13; 28, 14 fg.). Paulus kommt nach Rom von Puteoli aus auf der Via Appia, unterwegs schon begrüßt. Er wird dem στρατοπεδάρχης übergeben, wol dem Praefectus praetorio, erhält aber die Freiheit, mit einer Wache sich seinen Aufenthalt selbst frei in der Stadt zu wählen. Und so hat er zwei Jahre in einem Miethslocal (ἐν ἰδίῳ μισθώματι ξενία) daselbst gelebt, um sich versammelt die Ersten der Judengemeinde, gepredigt an alle, die ihn hören wollen, und an ferne Gemeinden Briefe geschrieben. Von den Beziehungen zu Rom selbst hören wir nur, daß in dem ganzen Prätorium, d. h. in dem Lager der Prätorianer, die Ursache seiner Gefangenschaft bekannt ward (Phil. 1, 14), ebenso daß in dem Hause des Kaisers (οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας, Phil. 4, 22, was räumlich und persönlich zugleich gefaßt werden kann) auch Christen sich befinden. Ein merkwürdiges Zeugniß des in den Räumen der kaiserlichen Wohnungen auf dem Palatin bekannt gewordenen Evangeliums gibt jene Kritzelei eines Spottcrucifixes mit dem Eselskopf an der Wand eines dortigen Wachtlocals (vgl. Kraus, „Das Spottcrucifix vom Palatin" [Freiburg 1872]).

Das Ende des Apostels Paulus, die erste furchtbare Christenverfolgung, deren Erzählung nicht mehr den biblischen Büchern angehört, deren Reflex aber in der Apokalypse, speciell in dem Bild der großen Babylon, wie an der Färbung so mancher Stellen derselben überhaupt uns entgegenleuchtet, schließt sich an jene im frevelnden Leichtsinn angelegte Katastrophe des Brandes von Rom im Juli des J. 64 n. Chr., welche die Physiognomie der Stadt in ihren Haupttheilen gänzlich verändert und aus der bunten Mannichfaltigkeit, ja den Contrasten ihrer Theile eine nach großem, von schönheits- und gesundheitspolizeilichen Gesichtspunkten geleitetem Gesammtplan geschaffene, regelmäßige neue Weltstadt schuf (Tacitus, Annal., XV, 40—44; Sueton, Vita Neron., Kap. 38; Dio Cassius, LXII, 15; vgl. dazu Schiller, „Geschichte des römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero" [Berlin 1872], S. 424 fg., 583 fg.).

Die kritische Prüfung der localen Legenden von Rom, welche die Stätten des Paulus wie des Petrus gleichmäßig umfassen und vielfach zusammenschlingen — ich erwähne nur die Wohnung des Paulus an Stelle der Sta.-Maria in Via lata, nahe dem Corso, die Wohnung des Petrus bei Sta.-Cäcilia in Trastevere, dann im Vicus Patricius bei Sta.-Pudentiana, ihren Kerker im Carcer Mamertinus, die Kirche S.-Pietro ai vincoli auf der Höhe des Esquilin, die Todesstätte des Paulus bei der Kirchengruppe Trefontane, die alte Begräbnißstätte der beiden in den Katakomben an der Via Appia, die spätere des Paulus in S.-Paolo fuori le mure, die Petrusstätten jenseit der Tiber am Vatican, dann die uralte Localität der Kirche S.-Clemente — ist bisher nur begonnen, noch nicht in zusammenhängend fruchtbare Resultate zusammengefaßt.

Vgl. Becker-Marquardt, „Handbuch der römischen Alterthümer" (Leipzig 1843—67), Bd. 1; Jordan, „Topographie der Stadt Rom im Alterthum" (Berlin 1871), Bd. 2; Gregorovius, „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter" (Stuttgart 1859—67), Bd. 1; v. Reumont, „Geschichte der Stadt Rom" (Berlin 1867—70), I, 1—390; Urlichs, Codex urbis Romae topographicus (Würzburg 1871); Ziegler, „Illustrationen zur Topographie des alten Rom" (Stuttgart 1873), Heft 1. Stark.

Römer, römisches Reich. „Die Zeit ist erfüllt" — ein merkwürdiges, die Heilsgeschichte in die Weltgeschichte einordnendes und darüber selbst weltgeschichtlich gewordenes

Datum für den Wendepunkt der Zeiten (Mark. 1, 15; Gal. 4, 4). Schon anderswo („Bibel-Lexikon", III, 465) wurde auf die oft hervorgehobene Beziehung hingewiesen, in welcher dieses Wort zur röm. Kaiserherrschaft steht. Hier handelt es sich um eine Volk und Reich ins Auge fassende Ergänzung des dort bezüglich der Regierungsform Gesagten. Wir erinnern zu diesem Behuf zunächst an frühere Darlegungen bezüglich der weltgeschichtlichen Bedeutung des großen Alexanderreichs („Bibel-Lexikon", I, 80 fg.). Sind gleich die Auslegungen, welche dasselbe schon im Danielbuch vom römischen abgelöst werden lassen, falsch, so besteht doch nicht blos die Thatsache dieses unmittelbaren Uebergangs des Weltscepters in die Hände des langsam, aber sicher nachrückenden Römervolks, sondern es läßt sich auch nicht leugnen, daß der allgemeine Charakter der röm. Oberherrschaft recht treffend mit den Dan. 7, 7. 19 angegebenen Zügen bezeichnet wäre. In der That freilich begegnet uns 1 Makk. 8, 1—16 die erste Wiedergabe des Eindrucks, welche die wunderbare Machtentfaltung Roms allmählich auch auf das in das Alexanderreich aufgenommene Volk der Juden gemacht hat: verworrene und unrichtige Anschauungen eines auf sich selbst angewiesenen Volks, welches über fremde Geschichten und Staatsverhältnisse die naivsten Vorstellungen hegt. Aber „welche sie zu Königen wollen, machen sie zu Königen, und welche sie absetzen wollen, setzen sie ab"; in dieser Notiz (1 Makk. 8, 13) liegt der Schwerpunkt der Beschreibung und die eigentliche Pointe der Ansicht, welche der Verfasser von den Römern gewonnen hat. Mehr hätte er auf seinem Standpunkt auch dann nicht zu sagen vermocht, wenn er für die geistigen Bedürfnisse und Interessen der Völker ein aufgeschlossenes Verständniß gehabt hätte. Denn unbefriedigend und unausgiebig erscheinen die Resultate der röm. Völkerbesiegung im Vergleich mit Alexander's Weltsturm auf jeden Fall. Dieser hatte dem griech. Geist das geheimnißvolle Morgenland erschlossen, die Erträgnisse der bisherigen Entwickelung des Griechenthums zum Gemeingut der Welt erhoben und eine fruchtbare Ausgleichung des morgen- und des abendländischen Geistes eingeleitet. Für den Verlust ihrer Selbständigkeit wurde den unterworfenen Nationen doch wenigstens etwas geboten, und wenn auch die Blüten althellenischer Cultur in dem Herbarium der alexandrinischen Sammler bald genug vertrockneten, so war doch eine Entschädigung für geistig angeregtere und feinern Genüssen zugängliche Kreise der menschlichen Gesellschaft eingetreten. Rom dagegen hatte keinen idealen Zweck bei seinem Ländererwerb, sondern nur einen ganz prosaischen: den der Herrschaft und des Gewinns, welchen dieselbe abwarf. Es hatte keine Samenkörner auszuwerfen, es wollte blos die Ernte der Nationen in die eigenen Scheunen einheimsen. Einer von innen treibenden idealen Kraft dagegen entbehrte die röm. Weltherrschaft, welche daher in der Philosophie der Geschichte als eine bloße Form erscheint, die ihren Inhalt anderswoher erhalten mußte, ihn auch schließlich im Christenthum erhielt, ohne freilich dadurch vor dem Endschicksal des Zerfalls bewahrt zu werden — eine Thatsache, die schon dem Augustinus, Orosius und andern Kirchenvätern auffällig und ärgerlich genug war. Sie sahen noch nicht, daß der innerste Trieb Roms, der Instinct der Weltherrschaft, einstweilen selbst in das Christenthum übergegangen war und sich in den kirchlichen Formen, in welche das christliche Rom das Leben der Völker zu bannen anfing, ein noch dauerhafteres Instrument schuf, als die morsch gewordenen politischen darbieten konnten.

Aber die Beziehungen zwischen der christlichen und der heidnischen Oberherrschaft Roms sind noch viel engere und vor allem auch fruchtbarere. Die Römer sind die directen Vorläufer der Christen in Bezug nicht blos auf den weltumfassenden, sondern auch auf den allgemein menschlichen Charakter der großen neuen Aera, welche über den Erdkreis kommen sollte. Die Signatur des Alterthums war bekanntlich im allgemeinen die der nationalen Trennung und Behinderung. Wie der einzelne Mensch zuerst innerhalb der Familie sich bilden muß, ehe er auf den Schauplatz des öffentlichen Lebens tritt, so sollten auch die sittlichen und intellectuellen Kräfte und Anlagen des Geschlechts sich zunächst einmal auf dem Stamm der einzelnen Volksnaturen bis zu einer gewissen Höhe entwickeln; jede von diesen sollte durch eigenthümliche Entwickelung ihren besondern Beitrag zur allgemeinen Cultur leisten. So hat z. B. die Idee der harmonischen Schönheit, theilweise auch die der individuellen Freiheit in den ältern und jüngern Freistaaten Griechenlands ihre Pflege in classischer Weise gefunden. Allmählich aber sehen wir die Völker des Alterthums sich näher rücken und die Erträgnisse ihrer Sonderentwickelung sich gegenseitig mittheilen. Jener große Verschmelzungsproceß orientalischer und occidentalischer Elemente, der mit Alexander

anhebt, erreicht endlich seinen Abschluß in der röm. Kaiserzeit. Nächst der großen macedon. Eroberung, die den Orient dem hellenischen Genius eröffnete, war es vornehmlich der Universalismus des röm. Weltreichs, wodurch eine Betrachtung des Menschen als Menschen, nicht mehr blos als Griechen oder Juden, wodurch mit Einem Wort ein wesentlich christl. Gedanke schließlich ermöglicht wurde. In der großen Völkergemeinschaft des röm. Weltreichs gedieh die von den Stoikern erzeugte Idee des Weltbürgerthums zur Reife. Hier sollte sich dem Bewußtsein der Menschheit die Idee des Menschen als solchen erschließen, also des Menschen, wie er nur bestimmt ist durch sein Verhältniß zu Gott und zu der eigenen sittlichen Aufgabe. Diesen religiösen Maßstab hatte zwar schon das alttest. Bundesvolk als den höchsten an das ganze Leben der Gesellschaft anlegen gelehrt; aber die geistige Entwickelung, soweit sie nicht in unmittelbarer Beziehung zur Religion steht, blieb äußerst dürftig. Um so reicher gestaltete diese sich in der griechisch-röm. Bildung aus. Dafür entbehrten hier wieder die tausenderlei Culturinteressen, in welche das Leben auseinandergeht, des zusammenhaltenden Bandes, des religiösen Mittelpunkts. So war es erst das Christenthum, welches, indem es die religiöse Weltanschauung der Hebräer mit dem Universalismus der griechisch-röm. Bildung versöhnte, dem großen Völkerreich seine einheitliche, Morgenland und Abendland zusammenschließende Religion geben sollte.

Während nun aber die Entwickelung bei den Griechen auf geistigem und sittlichem Gebiet im Niederreißen innerer Schranken zu suchen ist, stellt sie sich bei den Römern allerdings zunächst nur dar in Erweiterung der äußern Begrenzung. Es war ein Fortschreiten nicht zu eigener Freiheit, sondern zur Beherrschung anderer. In sittlicher Beziehung dagegen stand das alte Rom am höchsten, das neue am niedersten. Dort, unter den Kämpfen mit Königthum und Adel, hatten sich die beiden Grundeigenschaften des röm. Wesens entwickelt: Mannhaftigkeit und Rechtsverstand — jene die Mutter der kriegerischen Tugend und des stolzen Rechtsgefühls, welche den geborenen Weltherrscher bezeichnen; dieser der Vater der ausgebildetsten und umfassendsten Rechtsbegriffe in Bezug auf Staat, Person und Eigenthum, welche die alte und mittelalterliche Welt kannte.

Beide Seiten verdienen auch für unsere Zwecke noch weitere Beachtung, zunächst der Eroberungstrieb. Dieser hatte schon im Lauf des dritten vorchristl. Jahrhunderts zur Herrschaft über Italien geführt. Damit waren die natürlichen Grenzen der Größe des Vaterlands, dieses höchsten Gedankens aller Bürger, erreicht. Aber infolge des zweiten Punischen Kriegs und des damit zusammenhängenden Kampfes mit der macedonisch-griech. Welt wurde die röm. Herrschaft über jene natürlichen Zielpunkte hinausgerückt. Der trostlose, zerrissene Zustand beinahe aller übrigen Staaten der Welt lud zu fortwährender Erneuerung der Eroberungszüge ein, und so wurde der röm. Staat mit der Zeit zu jener gewaltigen, unaufhaltsam fortarbeitenden, alles zermalmenden Maschine, welche alle Völkerschaften des Alterthums in sich zerreiben sollte. Von dieser Seite her lernte ihn der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs, von dieser ein Menschenalter später auch das jüd. Volk selbst kennen.

Es war zur Zeit des syr. Religionskriegs, als zum ersten mal röm. Gesandte, ungerufen sich eindrängend, den König Antiochus V. Eupator im J. 162 v. Chr. zu Gunsten der Juden bearbeiteten (2 Makk. 11, 34—38; vgl. dazu Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 410 fg., 413 fg.; s. Rom). An dieselben Römer wendete sich deshalb sofort Judas der Makkabäer noch in seinem letzten Lebensjahr, um ein Schutz- und Trutzbündniß zu vermitteln. Es war dies ein verhängnißvoller Schritt, schon darum, weil er zeigte, daß man kein Vertrauen auf endgültigen Sieg durch eigene Kraft besaß (s. jedoch „Bibel-Lexikon", III, 423). Seine Nachfolger, Jonathan („Bibel-Lexikon", III, 375), Simon (1 Makk. 14, 24) und Johannes Hyrkanus („Bibel-Lexikon", II, 598), haben dieses Bündniß erneuert, ohne daß eine greifbare Frucht desselben erwachsen wäre. Die Juden genossen unter den Hasmonäern die gefährliche Ehre der röm. Freundschaft (Amici et socii populi romani), und als die Fürsten dieser Dynastie untereinander selbst in Streit geriethen, sah man auch alsbald den mörderischen Adler Roms in bedenklicher Nähe des zum Untergang neigenden jüd. Staats kreisen. Es wurde schon anderswo („Bibel-Lexikon", II, 599 fg.) dargestellt, wie Pompejus und Cäsar die innern Wirren benutzten, um die Juden der Sache nach zu Unterthanen Roms zu machen, und wie namentlich die Herrschaft der Idumäerdynastie, welche auf die Hasmonäer folgte, von vornherein auf röm. Unterlage beruhte.

Rom und Jerusalem traten sich von nun an immer schroffer gegenüber in einem Gegensatz von welthistorischer Bedeutung. Hier die Glut religiöser Begeisterung, dort der kühle Gedanke und die unerbittliche Thatkraft folgerechter Politik; hier Gesichtspunkte, welche von einer eigenthümlichen, religiösen Auffassung des menschlichen Gesellschaftslebens überhaupt ausgehen, dort solche, welche ausschließlich der bürgerlichen Gemeinschaft und ihrer Regelung, dem Gedanken des Rechts und der organischen Staatsverfassung gelten; hier der das ganze Staatswesen umfassende und alle Punkte des Lebens zum Symbol einer Idee stempelnde Zusammenhang einer religiösen Weltanschauung, dort die das Weltall sich unterwerfende Logik der Selbstsucht, die nur äußere Zweckmäßigkeit und praktische Richtungen kennt; hier Propheten und Priester, dort Staatsmänner und Rechtsgelehrte; hier religiöse Empfindlichkeit im äußersten Maß, dort rücksichtsloses Machtbewußtsein im denkbar höchsten Grad. Auf keiner von beiden Seiten ein Verständniß für die andere: die Juden sahen im röm. Weltreich je länger je mehr nur ein allverschlingendes Ungeheuer, die leibhaftige Ausgestaltung des Reichs der Dämonen und des Bösen, die directe Gottesfeindschaft; die Römer ihrerseits waren von jeher und blieben stets alles Verständnisses bar für die theokratische Welt mit ihren das ganze Leben umspannenden, den Staatsmann so seltsam anmuthenden Gewohnheiten; ohne Sinn für die religiöse Weltanschauung, die sich darin ausprägte, mußte ihnen die ganze Theokratie als eine Ausgeburt rabbinischen Aberwitzes, als ein wunderliches Gewebe abenteuerlicher Thorheiten erscheinen. Bringt man dazu noch die gleich von Pompejus entwickelte röm. Brutalität in Anschlag, so begreift man die Peinlichkeit der Berührung, welche sich gleich vom ersten Zusammenstoß beider Völker an fühlbar machte. Anfangs zwar erschien der Kampf, der mit innerer Nothwendigkeit zu einem welthistorischen werden mußte, wie eine kleine Grenzstreitigkeit. Aber rasch nahmen seine Dimensionen zu, und wenn schon die mit röm. Hülfe angemaßte und behauptete Herrschaft des Herodes (s. d.) den Patrioten nur als eine unwürdige und unerträgliche Tyrannei erschienen war, so gab die Einverleibung von Judäa und Samaria nach der Verbannung des Archelaus vollends das Signal zum ersten Ausbruch jenes Geistes der fanatischen Empörungssucht, welcher endlich im letzten Verzweiflungskampf das Heft in die Hand bekam (s. Zeloten). Die Idee, von welcher der Galiläer Judas (s. d.) ausgegangen war, daß die Anerkennung der röm. Herrschaft ein Majestätsverbrechen gegen Gott sei, wirkte in den extremern Reihen der Pharisäer kraftvollst nach, und ihre Stich- und Schlagworte waren dem Volk verständlich genug. „Ist es erlaubt, dem Kaiser Zins zu geben oder nicht?" (Matth. 22, 17; Mark. 12, 14; Luk. 20, 22) war die hervorragendste unter diesen in den Köpfen der Freiheitsträumer Judäas gärenden Zeitfragen, und sie vor allem trug ihre Beantwortung in sich selbst. Wenn aber dieser streng theokratischen Partei die weltklug diplomatisirende der sadducäischen Aristokratie gegenüberstand, welche den thatsächlichen Verhältnissen Rechnung zu tragen und mit der röm. Beamtenschaft auf einem leiblichen Fuß zu leben verstand, so geschah auch dies nur aus der nahe liegenden Erwägung: „Sonst werden die Römer kommen und uns Land und Leute nehmen" (Joh. 11, 48).

So war nunmehr auch das jüd. Land dem allgemeinen Schicksal, im röm. Reich unterzugehen, anheimgefallen. Mit Ausnahme von Mittel- und Unteritalien, dessen Bewohner vollkommen gleiche Rechte mit den röm. Staatsbürgern erworben hatten, bildeten alle Länder des damals bekannten Erdkreises, wie sie, das Mittelmeer umsäumend, allmählich zum röm. Reich geschlagen worden waren, eine Reihe von Provinzen, in deren Verwaltung sich Kaiser und Senat theilten. Alle größern und militärisch wichtigen Provinzen, die von Krieg oder Aufruhr bedroht waren, standen unter dem Kaiser, die übrigen blieben dem Senat überlassen. Für jede Provinz ernannte Kaiser oder Senat einen Statthalter, welcher mit einem Finanzbeamten und einem Collegium von Assessoren, theils aus jungen Römern, theils aus Notabeln der Provinz bestehend, die laufenden Geschäfte der Administration und Justiz sowie auch das Kriegswesen besorgte. Es war im Grund ein sehr mäßiges Aufgebot von militärischen Mitteln, mit denen Rom eine Menschenmenge von etwa hundert Millionen im Zaum zu halten wußte. Denn die 25 Legionen des Reichs waren fast nur in den kaiserlichen Provinzen vertheilt, während z. B. Kleinasien ganz ohne stehendes Militär blieb. Das Deutsche Reich von heute hält etwa zehnmal so viel Kriegsmacht als das röm. Weltreich von damals. Die Kriegsdienste wurden übrigens längst nicht mehr in der altrepublikanischen Weise geleistet. An die Stelle der

für Haus und Herd nicht blos, sondern auch für Ehre und Größe des Vaterlands fechtenden Bürgertruppen war ein stehendes Heer getreten, welches sich großentheils aus Bundesgenossen, aus Provinzialen und Barbaren ergänzte. In Palästina insonderheit standen zur Verfügung des in Cäsarea residirenden Procurators stets einige Cohorten, zum Theil Italiener (vgl. Apg. 10, 1; 27, 1), im übrigen Syrer. Eine kleine Besatzung, welche übrigens zur Osterzeit, wenn der Procurator selbst dahin kam, bedeutend verstärkt wurde, lag auch in Jerusalem, auf der Burg Antonia („Bibel-Lexikon", III, 235) und im königlichen Palast (vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], IV, 396 fg.).

Während übrigens der Senat seine Proconsuln nach alter Uebung gewöhnlich nur auf ein Jahr in die senatorischen Provinzen sandte, blieben die kaiserlichen Legaten oder Präsides gewöhnlich eine Reihe von Jahren in ihren Stellen. Doch sorgte Augustus dafür, daß nicht leicht einer länger als fünf Jahre einen so überaus einträglichen Posten zu bekleiden hatte. In Bezug auf die Abgaben, deren Beitreibung eine Hauptaufgabe dieser Beamtenschaft bildete, war es röm. Praxis, die alten Finanzverhältnisse möglichst bestehen zu lassen. Die Einkünfte wurden verpachtet, hergebrachterweise an röm. Ritter. Auch unter den Kaisern blieb die Provinzialverwaltung im wesentlichen dieselbe wie unter der Republik. Methodische Aussaugung der Provinzen war nach wie vor leitender Grundsatz. Von röm. Beamten gedrückt, von röm. Hauptleuten im Gehorsam gehalten, von röm. Soldaten, Steuererhebern und Wucherern ausgesogen, hatten die Einwohner der Provinzen von der Gemeinschaft mit Rom außer der Sicherheit und Friedlichkeit des Lebens vielfach nur Nachtheile. Die ganze Administration war nur im Interesse der röm. Stadtbürgerschaft bestellt. Ein höheres Provinzialamt war eine Art Gehalt und Schadenersatz für die vorherige, oft sehr kostspielige Verwaltung eines städtischen Amts. Trieb der Statthalter die Erpressungen zu weit, so konnte zwar Klage geführt werden, und manchmal hatte diese Klage sogar Erfolg, wie aus Cicero's Reden gegen Verres erhellt. Aber schwer genug durchzuführen war sie in einer Stadt, wo Verbindungen alles entschieden. War aber auch der Statthalter selbst weniger schamlos als Verres, machte er sogar eine Ausnahme von der Regel, unter welche auch jener den Archelaus unmittelbar ersetzende Varus fiel, von dem Vellejus Paterculus sagt, daß er arm in das reiche Syrien, reich aus dem armen Syrien gezogen sei, so war es ihm doch nicht leicht, den Abgabepächtern Einhalt zu thun, welche ein Netz gemeinsamer Interessen um die ganze röm. Welt gezogen hatten und ihre Genossen mit der Rührigkeit einer eifersüchtigen Corporation zu schützen wußten. Da die Richter dem Ritterstand angehörten, so konnte es häufig vorkommen, daß zu Rom sogar die Statthalter gegen die Pächter ihr Recht verloren. Durch diese Pächter (publicani) floß recht eigentlich das Mark der Länder nach Rom, soweit nicht schon die immer ausschließlicher im Dienst der Gewinnsucht geführte Eroberung es dorthin geleitet hatte. Selbst die Heiligthümer der Götter mußten ihren Schmuck und ihre Schätze den räuberischen Händen der Sieger überlassen. Sehr viele Gegenden, die der röm. Herrschaft unterworfen waren, kamen überdies fast ausschließlich in den Besitz röm. Großen, welche durch Gewalt und List große und weitausgebreitete Grundbesitzungen daraus bildeten und dieselben durch zahllose Sklaven bebauen ließen.

So standen sich bald überall im röm. Staat unermeßlicher Reichthum und grenzenloses Elend gegenüber. Der Reichthum wuchs ins Fabelhafte und damit natürlich auch die raffinirteste Schlemmerei. Von den geistigen Schätzen der zu Füßen liegenden Welt waren es nur die Erträgnisse der griech. Culturentwickelung, an welcher man in Rom Geschmack fand. Die Durchschnittsbildung im Reich war sonach eine aus griechischen und röm. Elementen gemischte, im Morgenland vorwiegend griechische. Während aber so das Griechenthum durch seine Sprache und Literatur einen gewissen Triumph über die röm. Sieger feierte, begann für die übrigen Nationen der Alten Welt mit ihrem Eintritt in das röm. Reich auch alsbald der Verlust aller selbsterzeugten Eigenthümlichkeit. Zwar im Anfang der Kaiserzeit bewegte sich noch eine große Mannichfaltigkeit von Rechtsverhältnissen neben dem großen Gesammtwillen, der das Ganze durchdrang. Besonders in Kleinasien, in Armenien, Syrien, überhaupt auf der östlichen Grenze gab es unter dem Titel von Bundesgenossen eine Reihe von Vasallenfürsten, welche nur zur Kriegshülfe und zu außerordentlichen Abgaben verpflichtet waren, im übrigen aber ihre Länder nach dem Herkommen regierten. Eben dahin gehören die jüd. Könige und Tetrarchen der neutest. Zeit (s. Herodes, Söhne und Enkel). Der röm. Staat war nie abgeneigt, sei

es auch die kleinste Nation, in dieses Bundesverhältniß aufzunehmen, da er sich bewußt war, mit diesem ersten Gnadenact auch den ersten Schritt dazu gethan zu haben, das betreffende Volk in das Vasallenverhältniß zu setzen. „Rom glich einem treulosen Vormund, welcher die Güter seiner Schutzbefohlenen mit aller Umsicht wahrt, um eine desto reichere Erbschaft anzutreten." Damit vertrug sich ein ziemlich weitgehendes Maß von Selbstregierung der einzelnen Städte und Corporationen. Bestand doch selbst ein Schatten größerer republikanischer Vereine noch in dem Achäischen Bund und dem Bund der kleinasiat. Städte, dessen Haupt Ephesus war. Nur selbstverständlich war es daher, daß man auch den Religionsdienst der Juden völlig frei ließ; auch die Justiz der Stadtobrigkeiten dauerte fort. Nur in Criminalfällen trat der Procurator ein, bei dem die Entscheidung über Leben und Tod (jus gladii) stand. Es wurde überhaupt wenig verwaltet und regiert, und namentlich sahen sich in der Kaiserzeit die Einwohner der Provinzen vielfach mit einem gerechtern und billigern Maßstab gemessen als zuvor; sie wurden nicht nur der Lasten und Pflichten, sondern auch der Rechte und Vortheile röm. Staatsangehöriger theilhaftig; die Kaiserherrschaft übte mit der Zeit einen nivellirenden Einfluß, und endlich verlieh ein Decret Caracalla's allen Bewohnern des röm. Reichs das röm. Bürgerrecht.

Anders noch verhielt es sich mit dem röm. Bürgerrecht in unserer Epoche. Aus den Grenzen eines Gemeindebürgerrechts in den erweiterten Begriff eines Staatsbürgerrechts übergegangen, schloß es gewissermaßen den Reichsadel in sich, nahm seine Träger in die Klasse des herrschenden Stammes auf und gab ihnen die Möglichkeit, von der Jurisdiction der Statthalter nach Rom zu appelliren. Seit der Kaiserzeit war dieses Bürgerrecht käuflich geworden und wurde von Geschäftsleuten und Wohlhabenden begierig gesucht. Röm. Bürgerrecht war somit nunmehr im ganzen Reich zu finden, nicht mehr in der Hauptstadt allein; seine Träger waren Menschen aus allen Nationen, nicht mehr blos geborene Römer. Im N. T. kommt dasselbe bekanntlich für die Lebensgeschichte des Apostels Paulus, der in seinem Besitz gewesen sein soll, in Betracht und ist in dieser Beziehung dem anderwärts („Bibel-Lexikon", I, 488; IV, 413) Beigebrachten nur anzufügen, daß die in Rede stehende Thatsache, als nur aus der Apostelgeschichte bekannt und mit deren Interesse an dem freundlichen Verhalten, das die röm. Behörden gegenüber Paulus beobachten, zusammenhängend, neuerdings von Renan (Saint-Paul [Paris 1869], S. 256 fg.) und Overbeck (bei de Wette, „Kurze Erklärung der Apostelgeschichte" [4. Aufl., Leipzig 1870], XXXII, 266 fg., 397 fg., 429 fg., 475) in Zweifel gezogen werden konnte. Ueber die Verhältnisse der im röm. Reich zerstreut lebenden Juden (s. Zerstreuung) vgl. mein Werk, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutest. Literatur" (Leipzig 1867), S. 253 fg. Holtzmann.

Römer (Brief an die), unstreitig das gewichtigste und reichhaltigste der erhalten gebliebenen Sendschreiben des Apostels Paulus (s. d.). Seine Echtheit ist in der Hauptsache über jeden Zweifel erhaben. Was der Engländer Evanson noch im vorigen Jahrhundert (The dissonance of the four generally received evangelists [London 1792]) und Bruno Bauer in diesem (vgl. „Theologische Jahrbücher", Jahrg. 1852, S. 149) dagegen vorgebracht, verdient keine Widerlegung; dagegen bedarf die Frage in Betreff seiner Integrität, mit Beziehung auf die beiden letzten Kapitel (15 und 16), eine sorgfältige Prüfung. Keines der dem Apostel im neutest. Kanon zugeschriebenen Sendschreiben trägt wie dieses in Sprache, Ausdruck, Gedanken ein so eigenthümliches Gepräge, keines ist so umfassend angelegt, so allseitig erwogen, so vollendet ausgeführt. Seine Bedeutung entspricht nun auch der Weltstellung der Gemeinde, an die es gerichtet ist. Die Untersuchung der nähern Beschaffenheit derselben ist zum Verständniß unsers Briefs vor allem nöthig.

Die Verhältnisse der Weltstadt Rom waren der frühen Gründung und Entwickelung einer Christengemeinde günstig. Alle möglichen Culte hatten hier unter dem Schutz kaiserlicher Toleranz Eingang und Pflege gefunden (vgl. Nieupoort, Rituum qui olim apud Romanos obtinuerunt, succincta explicatio [Strasburg 1743], S. 324 fg.; Preller, „Römische Mythologie" [Berlin 1858], S. 723 fg.); von Alexandrien aus war der Isis- und Serapisdienst schon zur Zeit des Sulla in Rom eingedrungen und hatte eine gewisse Popularität erlangt. Seit der Einnahme von Jerusalem im J. 63 v. Chr. durch Pompejus, hatten jüd. Kriegsgefangene in Rom ihren Aufenthalt (vgl. Dio Cassius, XXXVII, 16 fg.). Der Kaiser Augustus, in richtiger Würdigung der hohen Begabung und sittlichen Tüchtigkeit des jüd. Stammes, hatte sich den Juden in Rom günstig erwiesen; viele

hatten die Freiheit und das röm. Bürgerrecht erworben und in ihrem am linken Tiberufer gelegenen besondern Quartier wurde der Ausübung ihres Gottesdienstes und der strengen Beobachtung ihres Sabbats keinerlei Hinderniß in den Weg gelegt; auch mit dem Tempelcultus blieben die röm. Juden in ungehinderter Verbindung (Philo, De legat. ad Cajum, II, 568 fg.). Unter diesen günstigen Umständen war schon nach dem Tod des Herodes des Großen die röm. Judencolonie dergestalt zahlreich geworden, daß der bei jener Veranlassung aus Palästina nach Rom an Augustus abgeordneten jüd. Gesandtschaft sich mehr als 8000 röm. Juden anschlossen, die vermuthlich zu den angesehenern Mitgliedern der dortigen Judengemeinde gehörten (Josephus, „Alterthümer", XVII, 11 [12], 1). Jahve hatte in der Weltstadt neben den übrigen Göttern eine berechtigte Stätte der Anbetung gefunden, eine Reihe von Synagogen versammelte am Sabbat die Gläubigen. Bei ihrer Rührigkeit bemächtigten sie sich auch des Marktverkehrs als Kleinhändler, sie wußten außerdem Verbindungen in den höchsten Gesellschaftskreisen anzuknüpfen und besonders Frauen zu fesseln. Die Reaction war unter der Regierung des Tiberius nicht ausgeblieben, wonach ein gemeinsamer Schlag gegen die Juden und die Anhänger der ägypt. Culten geführt ward (Tacitus, Annal., II, 85; Sueton, Vita Tiber., Kap. 36; Philo, De legat. ad Cajum, II, 569; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 4 fg., gibt eine romanhafte Darstellung des Vorgangs). Die gemeinsame Bestrafung deutet auf eine gemeinsame Anklage, die während der Schreckensherrschaft des Sejanus wahrscheinlich ihre Veranlassung aus der Besorgniß vor geheimen politischen Umtrieben schöpfte, die sich hinter diesen Culten, insbesondere dem Judenthum, versteckt hielten. Daß politischer Argwohn das Hauptmotiv des Einschreitens gegen die Juden war, geht aus dem Umstand hervor, daß mehrere tausend Juden (nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, 4000, denn diese Zahl bezieht sich bei Tacitus [Annal., II, 85] mit auf die Aegypter) unter die röm. Soldaten gesteckt und nach Sardinien geschickt und daß die übrigen aus Italien verbannt wurden, soweit sie sich nicht zur Abschwörung ihrer Religion bis zu einer bestimmten Frist verstanden. Nach dem Tod des Sejanus (zur Zeit der Gründung der ersten Christengemeinde in Jerusalem) wurden die harten Maßregeln gegen die Juden zurückgenommen, und die Judengemeinde war ohne Zweifel in Rom bereits reorganisirt, als Philo um das J. 40 n. Chr. an der Spitze einer alexandrinischen Gesandtschaft vor dem Kaiser Caligula erschien, um die Juden wegen ihrer Weigerung, den kaiserlichen Bildsäulen in Alexandrien göttliche Ehren zu erweisen, zu vertheidigen (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 8 fg.). Aus der übeln Aufnahme der Gesandtschaft bei dem Kaiser erhellt jedoch, daß die röm. Juden damals unter dem Druck lebten (vgl. Philo, De legat. ad Cajum, II, 597 fg.). Diese ungünstigen Verhältnisse scheinen für die röm. Judengemeinde auch unter Claudius fortgedauert zu haben, bis es (wann ist unbekannt; denn die Angabe des neunten Jahres von Claudius, im J. 49 n. Chr., durch Orosius verdient keinen Glauben) wahrscheinlich infolge der innern Zwistigkeiten, welche die erfolgreiche Predigt von Christus in der jüd. Gemeinschaft hervorrief (vgl. Mangold, „Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde" [Marburg 1866], S. 39), zu heftigen Zerwürfnissen kam, welche die Austreibung eines großen Theils der Juden aus Rom zur Folge hatten (Sueton, Vita Claud., Kap. 25; Dio Cassius, LX, 6; Orosius, Hist. adversus paganos, VII, 6; Apg. 18, 2). Daß das Verbannungsedict des Claudius nicht mit unnachsichtlicher Strenge durchgeführt wurde, ist schon der Natur der Sache nach wahrscheinlich, aber auch durch Dio Cassius bezeugt. Wenn nach der Angabe des letztern die freie Ausübung des jüd. Cultus in Rom bei jener Veranlassung verboten wurde, so erklärt sich die massenhafte jüd. Auswanderung hinlänglich. Bald jedoch scheinen die Verhältnisse sich für die Juden in Rom wieder günstiger gestaltet zu haben, da die Nachricht Apg. 28, 17 fg. eine aufs neue wohlgeordnete Judengemeinde in Rom voraussetzt. Immerhin hatte die jüd. Colonie in Rom sehr wechselvolle Schicksale erfahren, mehrere Jahrzehnte hindurch unter Angst, Druck und Sorge geschwebt; sie war mehremal auseinandergetrieben, der Auflösung nahe gewesen; ein Grundstock mochte wol geblieben sein, aber infolge der wiederholt über sie ergangenen Stürme hatten unstreitig die Mitglieder öfters gewechselt, neue Elemente waren eingedrungen, die Verfolgung selbst hatte die Gemüther religiös angeregt, sittlich gekräftigt, aber auch im einzelnen den Hang zu Fanatismus begünstigt.

Aus dieser jüd. Colonie ist die röm. Christengemeinde hervorgegangen. Ueber ihre

Entstehung ist uns nur so viel mit Sicherheit bekannt, daß weder Petrus noch Paulus Stifter derselben sein können (s. Petrus und Paulus). Der Roman bei Eusebius („Kirchengeschichte", II, 13 fg.), wonach Petrus während der Regierungszeit des Claudius dem Magier Simon aus Palästina zur Bekämpfung seiner Irrthümer nach Rom nachgereist wäre und die dortige Gemeinde bei dieser Veranlassung gestiftet hätte, ist lediglich aus dem Bestreben entsprungen, dem Primat des röm. Episkopats durch die Annahme einer Gründung desselben von seiten des Apostelfürsten Petrus eine geschichtliche Grundlage zu geben (vgl. die treffliche Schrift von Lipsius, „Die Quellen der römischen Petrussage" [Kiel 1872], S. 2 fg.). Die Sage von dem Märtyrertod des Petrus in Rom, die auf in spätern Jahrhunderten vorhandene Inschriften in den Grabgewölben beruht (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 25), hat nicht mehr Werth als die von Justinus Martyr (Apolog., I, 26) erwähnte Nachricht von der Anwesenheit Simon's des Magiers in Rom, die sich gleichfalls auf eine von Justinus selbst gesehene Inschrift stützt, wobei er jedoch eine altsabinische Baalgottheit (Semo Sancus) mit Simon Magus verwechselt (vgl. Lipsius, a. a. O., S. 41). Ob Petrus nach dem Tod des Paulus in Rom gewirkt (vgl. Mangold, a. a. O., S. 154 fg.), kommt bei dieser Untersuchung nicht in Betracht. Es genügt der Nachweis, daß er zur Zeit der Absendung des Römerbriefs in keiner Verbindung mit der röm. Gemeinde gestanden hatte. Daß Paulus noch niemals diese Gemeinde besucht hatte, als er sein Sendschreiben an die Römer schrieb, bemerkt er gleich im Eingang desselben (Röm. 1, 10 fg.); um so näher liegt die Annahme, daß er gleichwol die Gemeinde als eine im wesentlichen zu seinem Arbeitsfeld gehörige betrachtete; denn in einen fremden Wirkungskreis sich einzumischen, widersprach seinen Grundsätzen (Röm. 15, 20; Gal. 2, 9 fg.). Wenn auch nicht die Gründung, so muß daher wenigstens die weitere Entwickelung der röm. Gemeinde auf Männer, die seinem Geist nicht fremd waren, zurückgeführt werden. Möglich, daß schon infolge der Theilnahme an den Ereignissen beim ersten Pfingstfest, das die Jünger Christi in Jerusalem feierten, jüd. Festbesucher aus Rom (Apg. 2, 10: ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι) den Keim des Christenthums in die Judencolonie der Weltstadt getragen hatten. Genaueres jedoch wissen wir über die Entstehung und Ausbreitung der röm. Christengemeinde nicht. Als Paulus sein Sendschreiben an die röm. Gemeinde richtete (über den Zeitpunkt s. unten), war dieselbe schon erstarkt, von hervorragender Bedeutung (Röm. 1, 8), seit einer Reihe von Jahren gestiftet (Röm. 1, 13 fg.), noch immer in Gefahr, wie früher die jüd. Colonie, mit der Staatsgewalt in Conflict zu kommen (Röm. 13, 1 fg.), nach der Meinung des Apostels am Ziel der Vollendung nahe angelangt (Röm. 13, 11). Es hatten sich bereits Parteien in ihr ausgebildet (Röm. 14, 1 fg.), und daneben war ein so reiches Glaubensleben entfaltet, daß der Apostel überzeugt war, ebenso viel Glaubensstärkung von ihren Mitgliedern empfangen, als denselben darreichen zu können (Röm. 1, 12). Da Paulus bisher keine persönliche Verbindung mit dieser Gemeinde angeknüpft hatte, so müssen um so mehr gewichtige sachliche Gründe ihn zur Absendung eines Sendschreibens an sie bewogen haben.

Damit kommen wir auf das vielbesprochene und vielbestrittene Thema von dem Zweck des Römerbriefs. Zu einem entscheidenden Urtheil hierüber ist eine Untersuchung über die Composition der Gemeinde und die in ihr herrschende Glaubens- und Geistesrichtung durchaus nöthig. Ohne allen Zweifel ist, wie überall im apostolischen Zeitalter, so auch in Rom, das Christenthum aus dem Judenthum hervorgegangen und hat längere Zeit als eine Abzweigung desselben gegolten, bis es zur Scheidung zwischen beiden Elementen kam. Der Römerbrief setzt diese Scheidung als vollzogen voraus (Röm. 11, 25), jedoch in der Art, daß ein nicht unbeträchtlicher Theil der Gemeinde noch am väterlichen Gesetz hing, die Angehörigkeit an die alttest. Heilsanstalt schmerzlich vermißte und gegen die religiös-sittliche Gleichberechtigung der zum Evangelium bekehrten Heiden mit den dazu bekehrten Juden ernstliche Zweifel und Bedenken hegte. Dieser Theil ist der jüd. Grundstock der Gemeinde, dem Paulus in seinem Brief einen gewissen Vorrang, nicht zwar des Heilsgenusses, aber doch der Ehre einräumt (Röm. 1, 16). Demgemäß hat Baur der Auslegung den rechten Weg gewiesen, wenn er an die Bemerkung anknüpft, daß es sich zur Zeit der Abfassung unsers Sendschreibens in der röm. Gemeinde um das Verhältniß der jüd. Mitglieder zu den aus der Zahl der Heiden aufgenommenen gehandelt habe, um die Frage nämlich, ob die Heiden als Heiden zuzulassen, und ob nicht ihre Aufnahme als solche als eine Ungerechtigkeit gegen die Juden und eine Beeinträchtigung derselben

anzusehen sei (Baur, „Paulus, der Apostel Jesu Christi" [2. Ausg., Stuttgart 1866], I, 353 fg.)? Mit der Beantwortung dieser Frage beantwortet sich auch die weitere, ob der Römerbrief, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise für Heidenchristen bestimmt gewesen sei, diese also den Hauptbestandtheil der röm. Gemeinde ausgemacht hätten, oder ob der Apostel darin hauptsächlich Judenchristen als Leser ins Auge gefaßt habe?

Die Annahme, daß in der röm. Gemeinde das heidenchristl. Element das überwiegende gewesen, war eine Zeit lang unbedingt vorherrschend (so Neander, Rückert, Olshausen, Meyer, de Wette u. a., neuerlich noch Schott, „Der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt [Erlangen 1858], S. 306 fg.); allein bei dieser Annahme blieb das Sendschreiben in der Hauptsache unverständlich. Denn wenn die Judenchristen einen wenig ins Gewicht fallenden Bestandtheil der röm. Gemeinde gebildet hätten, so sieht man nicht ein, wie der Apostel auf den Gedanken verfallen konnte, sich das ganze Sendschreiben hindurch mit einem in entschiedener Minderheit befindlichen Gemeindetheil auseinanderzusetzen und denselben für die bedingungslose Aufnahme der Heiden günstig zu stimmen. Man hat daran erinnert, daß der Apostel zu wiederholten malen in dem Sendschreiben die Leser als zu den „Heiden" (ἔθνη) gehörig bezeichnet hätte (vgl. Röm. 1, 5. 13; 11, 13; auch 11, 17); allein an jenen Stellen versteht er, wie schon Baur (a. a. O., S. 377) richtig erkannt hat, augenscheinlich unter den ἔθνη nicht ehemalige Heiden oder Heidenchristen, sondern die „Völker", d. h. die übrigen Theile der Menschheit mit Ausnahme der particularistisch sich gegen dieselben im Gelobten Lande abschließenden Juden, und somit rechnet er die röm. Judenchristen als Bewohner der Weltstadt mit zu der Völkerwelt, zumal seit ihrer durch den Eintritt in die christl. Gemeinschaft vollzogenen Lostrennung von der theokratischen Anstalt. Seine Besorgniß war nun aber, daß es dem immer noch theokratischgesinnten Theil der Gemeinde gelingen möchte, sich aufs neue in Rom particularistisch von der Völkerwelt abzuschließen und den Heiden den Eintritt in die christl. Gemeinschaft durch die alten Gesetzesschranken, wenn nicht ohne weiteres zu verwehren, so doch wesentlich zu erschweren. Daß diese Gefahr in der röm. Gemeinde drohe, hierüber müssen ihm Nachrichten zugekommen sein, die ihn unablässig beschäftigten (Röm. 1, 9 fg.); am liebsten wäre er selbst nach Rom geeilt, um persönlich einzugreifen und Rath zu schaffen; weil ihm dies unter den damaligen Umständen unmöglich war, schrieb er unsern Brief durchdrungen von seinem apostolischen Missionsberuf, das Evangelium als die Religion der Völker zu verkünden, den Bann der theokratischen Schranken vermittels desselben zu durchbrechen und es zu erweisen als eine Heilskraft für alle, die da glauben, nicht etwa nur für diejenigen, die sich den theokratischen Satzungen unterwerfen oder mit Gesetzeswerken umgehen (Röm. 1, 15 fg.).

Damit fällt vor allem die herkömmliche Annahme (nach Tholuck, Olshausen, Meyer, Philippi u. a.), daß der Brief einen wesentlich dogmatischen Zweck verfolge, die Wichtigkeit der christl. Lehre überhaupt in ihrem Verhältniß zu dem Unbefriedigenden des Heidenthums und Judenthums zur Darstellung bringe, daß der Apostel darin eine compendiarische Uebersicht des Evangeliums, eine kurzgefaßte urapostolische Dogmatik habe mittheilen wollen. Der Zweck des Sendschreibens ist augenscheinlich kein dogmatischer, sondern ein praktisch-ethischer. Der Apostel sucht das von den ehemaligen Mitgliedern der römisch-jüd. Colonie in die christl. Gemeinde importirte jüd. Vorurtheil zu entwaffnen, daß das Heil aus Gesetzeswerken fließe (Röm. 3, 28), daß es aus dem Gehorsam gegen die theokratische Institution, der Beobachtung der traditionellen Satzung resultire, mit Aufopferung der freien Subjectivität an die heilsanstaltliche Autorität des Alten Bundes erworben werde. Denn die Frage nach dem Heilsweg ist unstreitig die entscheidende Frage, welche Gewissen und Vernunft des Apostels im Römerbrief aufs lebhafteste beschäftigt. Diese Frage hat ihn aber nicht deshalb im Innersten seiner Seele ergriffen und erregt, weil er gerade damals im Begriff war, das morgenländische Missionsfeld mit dem abendländischen zu vertauschen, wie Schott (a. a. O., S. 99 fg.) meint, und sich mit der röm. Gemeinde, an der er für seinen neuen Wirkungskreis einen Stützpunkt gewinnen wollte, zu verständigen suchte, sondern weil ihm nach den empfangenen Nachrichten in dieser Gemeinde das altjüd. Vorurtheil von der Unzulässigkeit der Heiden in der göttlichen Heilsanstalt unter andern Bedingungen als denen des vorgängigen Einverständnisses mit der theokratischen Gesetzesautorität in einer bedrohlichen, das Werk der Evangelisation der Völker aufs höchste gefährdenden Weise entgegentrat, weil es ihm daher als Gewissenspflicht erschien, ins-

besondere in der röm. Weltstadt dieses das Christenthum zu einer jüd. Sekte degradirende Vorurtheil zu brechen. Baur (a. a. O., I, 351 fg.) hat ohne Zweifel ein zu großes Gewicht auf den Abschnitt Röm. 9—11 gelegt, wenn nach seiner Ansicht in demselben der Gegensatz paulinischer Geistesrichtung gegen den judenchristl. Theil der röm. Gemeinde gipfeln soll. Hiergegen wird richtig bemerkt (vgl. Mangold, a. a. O., S. 44 fg.), daß jener Abschnitt in Kap. 11 mit der Hoffnung auf die Bekehrung Israels, also nicht polemisch, sondern irenisch mit Beziehung auf die röm. Judenchristen schließt. Im übrigen hat Baur in der Hauptsache treffend erkannt, daß Zweck und Veranlassung des Römerbriefs nur unter der Voraussetzung des Uebergewichts der Judenchristen in der röm. Gemeinde richtig gewürdigt werden kann. Ohne gerade (mit Mangold) in dem Sendschreiben im wesentlichen eine Rechtfertigungsschrift zu erblicken, wodurch der Apostel im Augenblick der Verlegung seines Missionsfeldes aus dem Morgenland ins Abendland sich in Uebereinstimmung mit der röm. Gemeinde setzen wollte, haben wir jedoch in demselben einen Versuch des Apostels zu erkennen, sich der Zustimmung der Mehrheit der röm. Gemeinde hinsichtlich der Grundsätze zu versichern, die er bei der Aufnahme von Heiden in die christl. Gemeinschaft für die allein zu billigenden hielt. In den galatischen Gemeinden hatte es sich hauptsächlich um die Entscheidung darüber gehandelt, ob die Beschneidung eine unerlaßliche Bedingung der Heilserlangung sei. Dieser Punkt tritt im Römerbrief gänzlich zurück; es handelt sich in demselben dagegen um die viel umfassendere principielle Frage, ob das Christenthum Gesetzesreligion oder Glaubensreligion, eine Satzungsautorität oder eine Gewissensautorität sei; mit der Beantwortung derselben war selbstverständlich auch die Frage nach der Unerlaßlichkeit der Beschneidung beantwortet. Schon Röm. 1, 16 fg. ist das Thema des Sendschreibens scharf bestimmt, wobei der Apostel zugleich den später ausgeführten Gedanken andeutet: auch das wahre Judenthum sei Glaubensreligion. Damit ist dem Sendschreiben von vornherein die polemische Spitze gegen das Judenthum abgebrochen. Ist das Christenthum wesentlich nur das mit der Erfüllung der Zeit aus seiner theokratischen Verhüllung ans Licht getretene, längst geoffenbarte, wahre Judenthum: dann kommt es nur darauf an, die wesentliche Beschaffenheit desselben klar zu erkennen, um die Frage über die Zulässigkeit der Heiden in die Christengemeinde endgültig zu entscheiden. Gleich Röm. 1, 17 führt der Apostel den alttest. Beweis aus Hab. 2, 4, daß die wahre Gerechtigkeit, dieses Princip der alttest. Religion, Glaubensgerechtigkeit und nicht Gesetzesgerechtigkeit sei. Der Glaube ist aber nicht an die theokratische Anstalt gebunden, sondern alle Menschen sind, ihrer ursprünglichen Ausrüstung zufolge, durch den Schöpfungszweck und die Gewissensstimme zum Heilsglauben berufen (Röm. 1—2, 16). Der heidnische Götzendienst ist freilich eine wahnwitzige Abirrung von der ursprünglichen religiös-sittlichen Bestimmung des Menschen; aber nicht nur die Völker, auch die Juden sind abgeirrt, das positive Gesetz konnte sie vor den Verirrungen der Sünde ebenso wenig schützen als das Gewissensgesetz eine Schutzwehr für die Heiden geworden ist (Röm. 2, 17 fg.). Die wahre Religion ist eine innere Herzensbeschaffenheit, unabhängig von der äußern Institution, namentlich auch von der leiblichen Beschneidung (Röm. 2, 28 fg.). Hiernach konnte es überhaupt zweifelhaft erscheinen, ob es von irgendeinem Werth sei, dem Judenthum, d. h. der theokratischen Anstalt, anzugehören, und der Apostel vermag auch in der That einen Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum nur darin nachzuweisen, daß jenes den heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Christenthum vermittelt (Röm. 3, 1 fg.; 9, 3 fg.), wogegen ihm ein ähnlicher (geschichtlicher) Zusammenhang des Heidenthums mit dem Christenthum, nach seiner Auffassung der heidnischen Religionen (Röm. 1, 21 fg.), als unnachweislich erschien. Dagegen in ethischer Beziehung haben die Juden vor den Heiden keinen Vorzug. Juden und Heiden sind in gleicher Weise dem Zorn Gottes, dem Fluch der Sünde verfallen, in gleicher Weise unfähig, durch Gesetzeswerke sich von diesem Fluch zu lösen, sie bedürfen in gleicher Weise der Sühne durch das am Kreuz dargebrachte Sühnopfer Jesu Christi, dessen Heilserfolg nur vermittels des Glaubens angeeignet werden kann (Röm. 3, 9 fg. 21 fg.). Von Kap. 4 an bis zum Schluß von Kap. 8 führt nun der Apostel den Beweis, daß die alttest. Gesetzesinstitution eine blos symbolische Bedeutung an sich trug, was namentlich am Beispiel Abraham's nachgewiesen wird, der nicht durch Gesetzeswerke, sondern lediglich durch seinen Glauben das göttliche Wohlgefallen erwarb (Kap. 4). War schon die Gerechtigkeit Abraham's, des Stammvaters nicht nur der

Juden, sondern auch der Völker (Heiden), Glaubensgerechtigkeit, dann kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das wahre Judenthum eine universale Glaubensreligion ist; und da das Christenthum nur die endgültige Offenbarung des im Alten Bund noch verhüllten wahren Judenthums durch den Messias, Jesus Christus, ist, so muß das Christenthum aus diesem Grund nothwendig Glaubensreligion, und es kann schlechterdings nicht Gesetzesreligion sein. Der Apostel wird somit wie von selbst auf das Ergebniß geführt, daß das Judenthum als theokratische Sonderanstalt den ewigen göttlichen Heilsplan zu erfüllen nicht im Stande war. Dieser reicht in seinen Uranfängen auch über Mose und Abraham bis auf den ersten Menschen, also den Anfang des Menschengeschlechts, zurück (Röm. 5, 14. 20) und findet sein heilsgeschichtliches Centrum im wahren Menschen, Jesus Christus, von dem gerade so eine die Menschheit durchdringende Lebenskraft ausströmt, wie von dem ersten Menschen eine die Menschheit vergiftende Todesmacht ausging (Röm. 5, 12—21). Der Vorwurf, der von ethischem Standpunkt aus gegen die paulinische Glaubenstheorie erhoben worden war, daß sie zum Sündigen Anlaß gebe und die sittliche Energie lähme, wird von Paulus treffend durch den Nachweis zurückgewiesen, daß der Glaube die Gemeinschaft mit Christus, dem Träger einer neuen ethischen Lebensfülle, vermittele, daß somit der Glaube, weit entfernt, in die Knechtschaft der Sünde zu führen, im Gegentheil eine sündenbefreiende Wirkung zur Folge habe (Röm. 6, 1 fg. 15 fg.). Eine genauere Beleuchtung der eigenthümlichen Beschaffenheit der Gesetzesgerechtigkeit in ihrem Verhältniß zur Glaubensgerechtigkeit durfte nach diesen Ausführungen nicht fehlen. Der Apostel verwahrt sich gegen den Vorwurf der Geringschätzung des Gesetzes; er anerkennt dessen Heiligkeit und Unverletzlichkeit, sofern es eine göttliche Willensoffenbarung ist (Röm. 7, 14); allein es besitzt unter allen Umständen keine erlösende Kraft. Ihm ist es vielmehr eigen, die Sünde erst recht aufzuregen, den sinnlichen Trieb zu reizen und zu steigern (Röm. 7, 7 fg.). Es wäre auch dem Apostel ein Leichtes gewesen, aus der Geschichte des Volks Israel zahlreiche Beispiele für seine Behauptung aufzuzeigen. Der Glaube dagegen, der aus dem innern Gesetz des Geistes entspringt und die Gemeinschaft mit der Geistes- und Lebensfülle Christi vermittelt, hat erlöserische, d. h. sittlich befreiende Kraft; aus ihm entstammt der Geist der Gotteskindschaft (Röm. 8, 1 fg. 9 fg.), und wenn auch die Gläubigen in dieser Weltperiode noch mit Leiden zu kämpfen haben, so verbürgt der Geist doch vermittels der Hoffnung die Herrlichkeit des ewigen Lebens in einer folgenden Weltperiode; eine höhere zur Freiheit verklärte Natur- und Weltordnung wird aus den Wehen einer Neugeburt der ganzen Schöpfung hervorgehen (Röm. 8, 18 fg.). Nur noch Ein letztes Räthsel blieb in dem sonst so lichten Bild des vom Apostel gezeichneten göttlichen Heilsplans ungelöst zurück: das gegenwärtige Schicksal des großentheils unbekehrten Volkes Israel, das anscheinend im entschiedenen Widerspruch mit der alttest. Gottesverheißung stand. Einen solchen Widerspruch in der Erfüllung des göttlichen Heilsplans konnte der Apostel auf seinem alttestamentisch gläubigen Standpunkt nicht zugeben (Röm. 9, 6 fg.). Hatte er doch von vornherein daran erinnert, daß das wahre Israel ein Product des Glaubens und nicht des theokratischen Gesetzesgehorsams sei, wie es ihm überhaupt als eine Gottes unwürdige Vorstellung erschien, den göttlichen Heilsplan an äußere Bedingungen zu knüpfen. Durch einen freien Rathschluß unbedingter Gnade hatte Gott Israel zum Heilsvolk erwählt, als ein Glaubensvolk; wenn dieses Israel nun den Glauben verschmähte und im Widerspruch mit dem göttlichen Rathschluß sich dem Knechtesdienst der Gesetzeswerke ergab (Röm. 10, 2 fg.), war es da nicht ganz folgerichtig, wenn Gott dasselbe in Gemäßheit seines Unglaubens der Verstockung überließ und die gläubig gewordenen Völker an Israels Stelle zu Gnaden annahm? Deshalb ist Israel nicht schlechterdings verworfen; denn davon ist der Apostel aufs innigste durchdrungen, daß gerade die Bekehrung der Völkerwelt für die ungläubigen Juden der Antrieb zu ihrer gleichfalls noch erfolgenden Bekehrung werden wird (Röm. 11, 11 fg. 25 fg.), und der göttliche Heilsplan wird sich gerade darin aufs herrlichste erfüllen, daß Heiden und Juden zuletzt Ein Volk der Glaubensgerechtigkeit bilden werden.

Mit diesem Schlußergebniß ist der wesentliche Zweck des apostolischen Sendschreibens erreicht. Wenn die Aufnahme der Heiden in die christl. Gemeinschaft einmal die Lücke ausgefüllt hat, welche im Gottesvolk durch den Unglauben eines großen Theils desselben entstanden und auch das wirksamste Mittel geworden ist, um das dem Unglauben verfallene gotterwählte Volk zum Glauben zurückzuführen: dann sind alle Zweifel an der

Berechtigung einer bedingungslosen Heidenaufnahme in die christl. Gemeinschaft aufs einleuchtendste widerlegt, ja, es wäre unter solchen Umständen ein unberechtigtes Widerstreben gegen die Wege der göttlichen Heilsordnung, den Heiden jetzt noch den Zutritt zum Christenthum zu erschweren; die schließliche Gesammtbekehrung des altteſt. Volks würde dadurch gehindert oder doch hinausgeschoben werden. Der Apostel durfte also wol hoffen, durch seine Auseinandersetzung die aus dem Judenthum hervorgegangene, der bedingungslosen Heidenaufnahme abgeneigte Mehrheit der röm. Christengemeinde überzeugt und in derselben einen kräftigen Mittelpunkt für die Evangelisirung der abendländischen Völkerwelt gewonnen zu haben.

Daß das Sendschreiben seinem wesentlichen Inhalt nach mit dem elften Kapitel abschließt, davon wird sich jeder aufmerksame Leser überzeugen. Abgesehen von den kritisch angefochtenen beiden letzten Kapiteln erscheinen Kap. 12 und 13 unverkennbar als eine Zugabe, in welcher der Apostel ihm zweckdienlich erscheinende Ermahnungen und Belehrungen, vermuthlich mit Rücksicht auf spätere über die Gemeindezustände ihm zu Ohren gekommene Nachrichten, dem Sendschreiben beigefügt hat. Auf den vorherrschend judenchristl. Charakter der röm. Gemeinde deutet insbesondere auch die eindringliche Ermahnung zur Gehorsamspflicht gegen die Obrigkeit (Röm. 13, 1—7); denn nicht nur hatte (s. oben) gegen die Juden in Rom sich schon verschiedene male die kaiserliche Regierung zum Einschreiten bewogen gefunden, sondern der große Aufruhr, der Jerusalem zu Fall brachte, bereitete sich damals schon vor. Je näher es damals noch lag, die röm. Christen, als eine aus dem Judenthum hervorgegangene Sekte, mit den Juden zu verwechseln, um so eher mußte es dem Apostel als Pflicht erscheinen, vor aller Widersetzlichkeit gegen die obrigkeitliche Gewalt zu warnen. Gerade jüdischgesinnte Gemeindeglieder konnten auch am ehesten auf den Gedanken gerathen, daß eine heidnische Obrigkeit, weil nicht von Gott gestiftet, keinen Gehorsam verdiene, weshalb auch die apostolische Argumentation in die Spitze ausläuft, daß die obrigkeitliche Gewalt als solche, ganz abgesehen von ihrem Ursprung, eine göttlich autorisirte sei. Als ein weiterer Nachtrag erscheint Kap. 14, wahrscheinlich veranlaßt durch Nachrichten, die der Apostel unmittelbar vor der Absendung seines Briefs, die sich leicht verzögern mochte, erhalten hatte, denn die Warnung, Kap. 13, 14, vor übermäßiger Pflege des Fleisches steht mit dem Inhalt von Kap. 14 in keinem innern Zusammenhang. Irrthümlich wurden die Parteien, welche nach Kap. 14 innerhalb der röm. Gemeinde miteinander im Streit lagen, mit der, angeblich in dieselben zerfallenen, Gemeinde selbst verwechselt, und ohne allen sachlichen Grund hat Schott die „Starken“ mit der Mehrheit der Gemeinde zusammengeworfen und daraus auf das Uebergewicht der Heidenchristen darin geschlossen (vgl. dagegen Mangold, a. a. O., S. 66 fg.). Wären die betreffenden Parteien von solcher Bedeutung für die Gesammtgemeinde gewesen, so hätte der Apostel ohne Zweifel im Haupttheil des Sendschreibens Veranlassung genommen, dieselben zu berücksichtigen und insbesondere die Irrthümer der „Schwachen“ zurechtzuweisen. Sowol die „Starken“ als die „Schwachen“ erscheinen jedoch als kleinere Bestandtheile der Gesammtgemeinde, die erstern als aus der heidenchristl. Minderheit, die letztern als aus der judenchristl. Mehrheit hervorgegangen. Beide sind dem Tadel des Apostels ausgesetzt (Röm. 14, 10), wogegen die Gemeinde in ihrer Gesammtheit nicht Tadel verdient (Röm. 1, 8). Die „Schwachen“ waren vermuthlich von früher her durch den Essäismus beeinflußt (s. Essäer); die „Starken“, schon als ehemalige Heiden einer überspannten Ascese durchaus abgeneigt, der paulinischen Freiheitslehre entschieden zugethan, zeigten den Engherzigen offen ihre Verachtung und verletzten so das Gebot der Liebe, wie jene die Pflicht der Duldsamkeit. Für den Bestand der Gesammtgemeinde war der Streit nur insofern von erheblicher Bedeutung, als das Princip der evangelischen Freiheit dabei in Frage kam, das mit dem paulinischen Glaubensprincip in engster Verbindung stand. Der Apostel wollte die „Schwachen“ gern gewähren lassen, und er fordert sogar die „Starken“ auf, sich denselben thunlichst anzubequemen, wenigstens ihnen keinen Anstoß zu geben; allein er wollte nicht zugeben, daß ein Gemeindemitglied gehindert werde, in allen ceremoniellen Angelegenheiten, was Speisegenuß, die gottesdienstliche Feier u. s. w. betrifft, seines Glaubens zu leben, und er schloß daher vorläufig seine Nachschrift Kap. 14 mit dem folgereichen Grundsatz, daß alles, was nicht aus dem Glauben (der religiös-sittlichen Ueberzeugung) komme, Sünde sei (Röm. 14, 23).

Hier entsteht nun die Frage nach der Integrität des Römerbriefs, d. h. zunächst nach

der Echtheit des 15. Kapitels. Wenn nach Weiße's Vermuthung („Philosophische Dogmatik" [Leipzig 1855—60], I, 146) der Brief fortlaufend interpolirt sein soll, so fehlt es dafür an jeder sachlichen Begründung. Dagegen hat die Doppelstellung der Doxologie, die sich sowol Röm. 16, 25—27, als auch bei nicht ungewichtigen Zeugen (beinahe allen Minuskeln, den arab. Versionen und Polyglotten, bei vielen griech. Auslegern und Lectionarien, bei Marcion, Hieronymus, Rufin u. s. w.) am Ende des 14. Kapitels findet und im Codex A an beiden Stellen vorkommt, die Vermuthung nahe gelegt, daß das Sendschreiben eigentlich mit Röm. 14, 23 geschlossen habe. Sind auch die Zeugen für die Stellung am Schluß des Briefs überwiegend, so deutet doch das herkömmliche Schwanken auf die bei manchen ältern Gewährsmännern vorhandene Annahme, daß was auf Röm. 14, 23 noch folge, als späterer Nachtrag oder Zusatz zu betrachten sei. Dieser Annahme sind viele neuere Ausleger seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts beigetreten. Daher wurde Kap. 15 bald als ein offenes Schreiben für Lehrer, welche Phöbe, die Ueberbringerin des Römerbriefs, auf ihrer Reise von Kenchreä nach Rom besuchen werde (Semler), bald als ein Schreiben für „Aufgeklärte" (Paulus), bald als eine Beilage zur weitern Ausführung des zuletzt besprochenen Gegenstandes an die Gemeindevorsteher (Griesbach, Gabler, Flatt) angesehen, ohne daß die betreffenden Ausleger deshalb den paulinischen Ursprung des Kapitels bezweifelt hätten. Dieser wurde zuerst von Baur („Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1836, S. 398 fg.; „Paulus, der Apostel Jesu Christi", S. 393 fg.; „Theologische Jahrbücher", Jahrg. 1849, S. 493 fg.), dann auch von Schwegler und Volkmar bekämpft. Auf den Umstand, daß die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs in dem Codex des Marcion fehlten (vgl. Origenes, In epist. ad Rom. comm., X, 43), will auch Baur bei der Subjectivität der marcionitischen Kritik kein Gewicht legen. Den Hauptgrund für die Unechtheit von Kap. 15 findet er in dem angeblich darin sich manifestirenden Entgegenkommen des Apostels gegen die Judenchristen, weitere Zweifelsgründe in dem Mangel an neuen Gedanken, den Wiederholungen Röm. 15, 1—13, in den tendenziösen Citaten aus dem A. T., die nur für den Zweck der Beruhigung der Judenchristen beigebracht seien und eine bloße Anhäufung alttest. Stellen für einen schon früher (Röm. 9, 24) ausgeführten Gedanken enthielten, in der Art, wie sich der Apostel V. 15 entschuldige, die eine des Apostels nicht würdige captatio benevolentiae enthalte, in dem Aussprechen des Grundsatzes, daß Paulus nie in ein fremdes Arbeitsfeld eingreife, während das doch eben damit geschehe, daß er an die großentheils aus Judenchristen bestehende röm. Gemeinde schreibe, in der Behauptung, daß er im Orient seine Aufgabe völlig gelöst habe u. s. w. Auch die in Kap. 15 mitgetheilte Absicht des Apostels, von Rom nach Spanien zu reisen, und die ganze Ausdrucksweise des Kapitels wird benutzt, um den paulinischen Ursprung desselben zu bestreiten. Allein das Hauptargument Baur's gegen die Echtheit, von dem die Entscheidung abhängt, daß der Verfasser dieses Kapitels den Judenchristen ungeeignete Concessionen machen wolle, ist nicht begründet. Was in diesem Kapitel den Judenchristen eingeräumt wird, daß Christus zunächst den Juden das Heil zu bringen beabsichtigt habe (Röm. 15, 8), stimmt völlig mit der sonstigen Anschauungsweise des Briefs überein (Röm. 1, 16; 3, 2; 9, 1—5; 10, 1), namentlich mit dem Kap. 11 ausgeführten Gedanken, daß die mit Gottes Heilsrathschluß in scheinbarem Widerspruch stehende zeitweilige Verstockung Israels nur den Zweck habe, die Heiden zur vollen Theilnahme am Gottesreich anzureizen, und daß, wenn dieser Zweck erreicht sei, Gesammtisrael des Heils theilhaft werden soll. Fällt dieses Argument dahin, so verlieren die übrigen ihre Bedeutung. Unwahrscheinlich ist es nicht, daß der Apostel mit der in den meisten der uns bekannten Urkunden am Schluß des Briefs befindlichen Doxologie den Brief Röm. 14, 23 bereits geschlossen hatte; denn die Hinweisung „auf den, der euch befestigen (στηρίξαι) kann" (Röm. 16, 25), schließt sich in natürlicher Folge an das Wort Röm. 14, 23: „Der Zweifler, wenn er ißt, ist verurtheilt". Kap. 15 wäre dann als eine letzte Nachschrift zu betrachten. Wenn in den meisten Urkunden die Doxologie die Stellung am Schluß erhielt, so geschah dies aus Zweckmäßigkeitsrücksichten; das Sendschreiben erhielt dadurch den würdigsten, vom Apostel ursprünglich selbst beabsichtigten Abschluß. Zwar ist die Doxologie selbst von mehrern Auslegern, wie Reiche, Baur u. a., als unecht verworfen worden. Wenn aber Reiche sie für das ungeschickte Flickwerk eines Anagnosten hält, der sie nach dem Vorbild des Schlusses des Judasbriefs

aus paulinischen Floskeln zusammengestoppelt hätte, so ist der Zweck eines solchen Anhängsels durchaus nicht einleuchtend, die Schwerfälligkeit des Ausdrucks läßt den Apostel, und nicht einen Nachahmer als Verfasser vermuthen, und wohlerwogen findet sich in diesem Schluß der Inhalt des Sendschreibens nochmals kurz zusammengefaßt, wonach das in den altteſt. Schriften vorläufig angekündigte Evangelium vermittels der Glaubensgerechtigkeit für alle Völker nunmehr geoffenbart worden ist. Zu der Nachschrift in Kap. 15 schöpfte der Apostel die Veranlassung, theils aus der nähern Erwägung der von seiten des Parteizerwürfnisses dem Frieden der Gemeinde drohenden Gefahren, theils aus der Besorgniß, daß die Schärfe seiner im Sendschreiben niedergelegten Ermahnungen einzelne verletzt haben möchte. Was er im Eingang desselben in Betreff seines Vorsatzes, Rom zu besuchen, nur angedeutet, führte er Röm. 15, 22 fg. wol deshalb jetzt noch genauer aus, weil er mittlerweile seinen Reiseplan, der ihn zunächst nach Jerusalem zum Besuch der dortigen Gemeinde führte, näher fixirt hatte. Die Ausdrucksweise des Kapitels ist nirgends unpaulinisch, trägt aber die Spuren größerer Eilfertigkeit an sich; V. 33 enthält einen nachträglichen Schluß.

Schon aus diesem Schluß ergibt sich, daß Kap. 16 entweder ein weiterer letzter Nachtrag zu unserm Sendschreiben sein muß, oder (nach der Annahme von Schulz, Schott, Reuß, Ewald, der nur den Abschnitt Röm. 16, 3—20 von dem Brief ablöst, u. a.), an eine andere Gemeinde als die römische gerichtet, durch ein Versehen mit dem Römerbrief in Verbindung gekommen ist. Das Bedenken gegen die herkömmliche Annahme, daß der Abschnitt Röm. 16, 1—24 so, wie er vorliegt, für die röm. Gemeinde bestimmt gewesen sei, stützt sich besonders auf die darin enthaltenen vielen Grüße des Apostels an Männer und Frauen, die er jener Annahme zufolge sämmtlich in Rom hätte gekannt haben, ja, mit denen er großentheils hätte befreundet sein müssen, obwol er die röm. Gemeinde weder gestiftet noch bisher persönlich besucht hatte. Von den betreffenden Personen hätten wol einzelne frühere persönliche Bekannte des Apostels sein können, die später nach Rom übergesiedelt wären. Nun ist es aber gerade von frühern Bekannten des Paulus, die Kap. 16 gegrüßt werden, wie von Aquila und Priscilla, sehr unwahrscheinlich, daß sie zur Zeit der Absendung des Römerbriefs sich in Rom befanden; denn bei der Absendung des ersten Korintherbriefs (1 Kor. 16, 19) befanden sich dieselben in Ephesus (wo auch 2 Tim. 4, 19 ihren Wohnort vorauszusetzen scheint), und dort hatten sie Veranlassung gehabt, das Leben des Apostels mit eigener Gefahr zu retten (vgl. Röm. 16, 4; 1 Kor. 15, 32; 2 Kor. 1, 8; Apg. 19, 23 fg.). Eine so rasche Uebersiedelung derselben nach Rom, wie sie der herkömmlichen Voraussetzung zufolge angenommen werden müßte, ist sehr unwahrscheinlich, auch deutet Röm. 16, 5 auf einen bereits längern Aufenthalt der Gegrüßten an dem betreffenden Wohnort. Auch der Gruß an Epänetos, den „Erstling Asiens“, weist nach Ephesus (Röm. 16, 5). Es ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, daß Maria (V. 6), die sich viel für den Apostel bemüht, Andronicus und Junia, die mit ihm gefangen gewesen (V. 7), die Mutter des Rufus, die mütterlich für den Apostel gesorgt (V. 13), ephesinische Christen waren, denen Paulus während der Lebensgefahr, in der er zur Zeit der Christenverfolgung in Ephesus schwebte, Schutz und Hülfe zu verdanken hatte. Aus der Annahme, daß das 16. Kapitel keinen integrirenden Bestandtheil des Römerbriefs bilde, folgt jedoch noch nicht, daß dasselbe ausschließlich an die Epheser gerichtet sein soll. Ein ausschließlich für die ephesinische Gemeinde bestimmtes Schreiben würde doch wol bei der mehrjährigen Bekanntschaft des Apostels mit derselben inhaltreicher, wenn auch nicht umfangreicher ausgefallen sein. Und wie sollte ein ausschließlich an diese Gemeinde gerichteter Brief nach Rom gekommen und dort dem Sendschreiben an die röm. Gemeinde beigeschlossen worden sein? Dieses Räthsel hat noch kein Ausleger gelöst. Größere Wahrscheinlichkeit hat die Annahme für sich, daß der Diakonissin Phöbe (s. d.) von Korinth aus ein ostensibles Empfehlungsschreiben auf die Reise mitgegeben wurde, welches sie nicht blos in Ephesus, wohin sie zunächst reiste, sondern auf allen Reisestationen, wo sich Christen oder christl. Gemeinden fanden, an Bekannte des Apostels, insbesondere Gemeindevorsteher, abzugeben hatte. Die Empfehlung Röm. 16, 1—3 bezog sich daher auf alle diejenigen Christen, die sie auf ihrer Reise besuchen wollte, und wurde überall, wo sie halt machte, wenn sich Christen daselbst befanden, von ihr vorgewiesen. Hiernach erklärt es sich, weshalb sie das Empfehlungsschreiben bis nach Rom mitnahm, wo es verblieb und mit dem Römerbrief in den Besitz der dortigen Gemeinde überging. Die gegrüßten Personen befanden sich daher in verschiedenen Ge=

meinden, wol die meisten in Ephesus und den umliegenden Gemeinden, wo der Apostel sich am längsten aufgehalten hatte, aber auch einige in Rom. Weil die Gegrüßten allen möglichen Gemeinden angehörten, so sendet der Apostel auch von allen möglichen Gemeinden Grüße (Röm. 16, 16: ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι). Welche von den Gegrüßten Römer waren, läßt sich unmöglich ausmitteln. Der Abschnitt Röm. 16, 17—20 enthielt überdies noch einen Auftrag für die Phöbe, jedoch schwerlich an die röm. Gemeinde, denn nach V. 17 hatte der Apostel die Angeredeten persönlich unterrichtet, und von Spaltungen wegen streitiger Lehre ist uns aus der röm. Gemeinde nichts bekannt. Um so mehr weist der Wortlaut auf Ephesus hin, wohin der Apostel noch von Cäsarea aus Ermahnungen zur Einigkeit (Eph. 4, 3 fg.) und Warnungen vor Schwankungen in der Lehre ergehen ließ (Eph. 4, 14). Auch über herrschende Ueppigkeit hatte er dort zu klagen (Eph. 5, 3 fg.), und die Aufforderung, wie Weise zu wandeln (Eph. 5, 15 fg.), erinnert unwillkürlich an Röm. 16, 19. Dem Abschnitt Röm. 16, 17—20 zufolge scheinen zur Zeit der Entstehung unsers Briefs die Parteigänger in Ephesus bereits heftig agitirt zu haben; wenn aber auch Paulus eine ernstliche Warnung für nöthig hält, so drückt er doch zugleich seine Freude über die eingetretene Willigkeit der Gemeinde zum Bessern aus. Daß der Abschnitt Röm. 16, 17—20 an eine bestimmte Gemeinde gerichtet war, dafür legt der Segensspruch V. 20, der ihn abschließt, ein entscheidendes Zeugniß ab; V. 21 schließt sich daher an V. 16 an. Auf die Grüße des Apostels folgen Grüße seiner Mitarbeiter, des Secretärs Tertius, der das Empfehlungsschreiben im Auftrag des Apostels geschrieben hatte (Röm. 16, 21—23), und mehrerer um die Sache des Christenthums verdienter Korinther. Auch diese Grüße sind nicht ausschließlich an die römischen, sondern an Christen in verschiedenen Gemeinden gerichtet, bei denen Phöbe auf ihrer Romreise einkehrte und gastliche Aufnahme fand. Sämmtlichen Gegrüßten gilt der Segensspruch V. 24.

Hiernach verhält es sich mit der Composition des Sendschreibens wahrscheinlich folgendermaßen: Dasselbe schloß vermuthlich zuerst nach Röm. 14, 23 mit der Doxologie. In der später beigefügten Nachschrift Kap. 15 fügte der Apostel mit dem Friedensgruß einen nachträglichen Schluß hinzu. Das 16. Kapitel, im Namen und Auftrag des Apostels von Tertius verfaßt, steht mit dem Sendschreiben selbst in keinem Zusammenhang; es sollte der Phöbe auf der langwierigen und beschwerlichen Romreise an den Haltstationen die gastlichen Wohnungen der angesehensten Christen öffnen, wobei sie sich (worauf der Plural der Anrede Röm. 16, 3 fg. deutet) wol immer zuerst an die Gemeindevorsteher zu wenden hatte, welche die aufgetragenen Grüße an die im Empfehlungsschreiben bezeichneten Personen dann vermittelten. Daß sie die nach Ephesus bestimmte Ansprache Röm. 16, 17—20 nach Rom mitnahm, ist dadurch erklärlich, daß sie auf derselben Urkunde wie die an die verschiedenen Christen aufgetragenen Grüße geschrieben war.

Ueber den Ort und die Zeit der Abfassung des Römerbriefs kann das Ergebniß der Untersuchung als abgeschlossen betrachtet werden. Zur Zeit der Abfassung war der Apostel sicher noch nicht in Rom gewesen (Röm. 1, 10 fg.; 15, 21 fg.), weshalb Tobler's auf Apg. 28, 21 fg. gestützte Vermuthung („Einige Theologische Aufsätze" [Zürich 1796], S. 41 fg.), das Sendschreiben sei erst nach der röm. Gefangenschaft des Paulus verfaßt, sich als grundlos erweist. Er hielt sich in Achaja auf, von wo er im Begriff war, nach Jerusalem zu reisen und der dortigen dürftigen Gemeinde eine in den griech. Gemeinden eingesammelte Liebesgabe zu überbringen (Röm. 15, 25 fg.). Das stimmt völlig mit der Apg. 20, 2 fg. gezeichneten Situation überein (vgl. auch 1 Kor. 16, 1 fg.; 2 Kor. 9, 1 fg.). Ist uns auch nicht bekannt, wie lange Paulus während seines dreimonatlichen Aufenthalts in Achaja (Apg. 20, 3) in Korinth selbst zubrachte, so war doch ohne Zweifel diese Stadt mit ihrer hervorragenden Christengemeinde damals (s. Korinth, Korintherbriefe) der Mittelpunkt seiner Thätigkeit. Auf Korinth weist die Ueberbringerin des Sendschreibens aus der benachbarten Hafenstadt Kenchreä, Phöbe, weisen die Grüße von dem Gastfreund des Apostels, Cajus, den der Apostel während seines Aufenthalts in Korinth getauft (vgl. Röm. 16, 23 fg.; 1 Kor. 1, 14), und dem Stadtkämmerer Erastos (vgl. Apg. 19, 23) hin, dessen nachdrücklich hervorgehobenes Amt auf die Verwaltung des Vermögens einer größern Stadt schließen läßt. Das Sendschreiben ist demnach im J. 58—59 n. Chr. (s. Paulus) geschrieben. Somit ist dasselbe auf der Höhe der apostolischen Wirksamkeit

des Paulus entstanden und eben darum das reichste, tiefsinnigste und vollendetste Werk seines Geistes, freilich auch mit den Mängeln des Stils behaftet, welche so originellen Persönlichkeiten meist eigenthümlich sind, mit einer gewissen Dunkelheit, Schwerfälligkeit und übergroßen Gedrängtheit des Ausdrucks, die oft mehr zwischen den Zeilen lesen läßt als ausführt.

Es ist in neuerer Zeit auch die Frage nach dem muthmaßlichen Erfolg des Römerbriefs aufgeworfen worden (Mangold, a. a. O., S. 142 fg.). Derselbe kann weder ein durchgreifender, noch ein nachhaltiger gewesen sein; denn während der um einige Jahre spätern Gefangenschaft des Apostels in Rom fand er wol einen gewissen Fortschritt des Evangeliums daselbst, aber auch böswilligen Widerstand (Phil. 1, 12 fg.), und die Feinde des Kreuzes Christi, die ihm Thränen auspressen, sind wahrscheinlich röm. Judenchristen, denen seine Lehre vom Glauben an den Sühnopfertod Jesu noch immer ein Aergerniß war (Phil. 3, 18 fg.). Gleichwol wird die Gemeinde zur Zeit des Paulus in Rom im wesentlichen seiner Führung sich anvertraut haben (Phil. 1, 20; 3, 17), und erst die Neronische Verfolgung mit ihren Greueln und der Hinrichtung des Apostels zerstörte das Bild der durch seinen Geist erneuerten Gemeinde und scheint zu einer neuen Gestaltung derselben Veranlassung gegeben zu haben, wie sie im ersten Brief des röm. Clemens sich abspiegelt. In diesem Schriftstück zeigen sich die Kerngedanken des Römerbriefs bereits wesentlich aufgelöst und abgeschwächt; was später aus der einst mit dem Feuer und der Kraft des paulinischen Geistes getauften Gemeinde geworden, ist bekannt. Der Römerbrief hat erst nach Jahrhunderten, zumal im Zeitalter der Reformation, eine wahrhaft weltgeschichtliche Wirkung geübt; er hat das Licht der Reformation angezündet und wird fortwirken in der Kirche als ein Salz, welches jedem Ansatz zur Fäulniß auf die Dauer widersteht. Schenkel.

Römisches Bürgerrecht, s. Römer.

Ros wird Ez. 38, 2. 3; 39, 1 als ein Volk des Nordens genannt, neben Mesech und Tubal, und zwar mit diesen zusammen als Unterthanenvolk Gogs (s. d.). Da Ros als Volksname im A. T. nicht weiter vorkommt, wollten einige Ausleger nach dem Vorgang des Targums, der Peschito und des Hieronymus dasselbe an den angeführten Stellen blos als Appellativum, in Apposition stehend zu nasî und mit diesem zusammen den Begriff Hauptfürst, Oberherr ergebend, auffassen, allein schon Bochart sagt mit Recht, daß bei Ezechiel manche Völker erwähnt werden, deren Namen uns sonst nirgends begegnen. Der Ausdruck nasî roš ist ohne Beispiel im A. T., und die zweimalige Wiederholung derselben Worte spricht entschieden dafür, daß Ros als Eigenname zu betrachten sei. Ein Volk Ros wird nun freilich erst vom 10. Jahrh. n. Chr. an von byzantinischen und orientalischen Schriftstellern erwähnt; die Angaben über dasselbe, nämlich daß es ein wildes scythisches Volk sei und beim nördlichen Taurus, also gegen das moschische Gebirge hin, nach andern auch auf der Nordseite des Schwarzen Meeres, in der Taurischen Halbinsel und weiter nördlich an der Wolga, wohne, stimmen aber so auffallend mit der Zusammenstellung von Ros, Mesech und Tabul und mit der Unterordnung derselben unter Gog überein, daß wir die Gleichsetzung wol wagen und, weiter fortgehend, behaupten dürfen, Ros sei der älteste Name, unter dem der Volksstamm der Russen in der Geschichte erscheine, eine Combination, die schon Bochart aufgestellt und für welche er als Zwischenglied die von Plinius, Ptolemäus u. a. erwähnten Roxolanen oder Roxalanen angenommen hat, sofern nämlich letzterer Name aus einer Verbindung des Volksstammes Rox = Ros mit dem der Alanen entstanden sei. Vgl. Bochart, Geographia sacra (Frankfurt a. M. 1674), III, 13; Frähn, „Ibn-Fozlan's und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit" (Petersburg 1823); Gesenius, Thesaurus u. d. W. Roš. Steiner.

Rose, so übersetzt Luther das Wort šošán, worunter aber weder diese Blume noch die Lilie, sondern die Anemone zu verstehen ist (s. Lilie). In den Apokryphen kommt jedoch das griech. Wort rodon, das sonst die wirkliche Rose bezeichnet, mehrfach vor. Jesus Sirach redet (Kap. 24, 14) von Sprossen der Rosen zu Jericho, von Rosen am fließenden Bach (Kap. 39, 13 [17]) und vergleicht den Hohenpriester Simon mit der Blüte der Rosen in der Frühlingszeit (Kap. 50, 8); Weish. 2, 8 werden Rosenknospen erwähnt. Rosen zieht man heutzutage massenhaft z. B. im Wadi el-Werd, nahe bei Jerusalem, ebenso in Aegypten (vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 46).

Bei den Rosen Jerichos und denen am Bach ist aber eher an die prächtig rothen Blüten der Oleander zu denken, die überaus lieblich im Frühling die Ufer der Bäche auch bei Jericho bekränzen, während dort sich keine Rosen finden, so wenig als Jerichorosen, holzige Steppenpflanzen, die mit einer Rose nicht die mindeste Aehnlichkeit haben. Furrer.

Rosinen, ṣimmuḳim, Kuchen von getrockneten Trauben, ein mit Recht beliebtes Nahrungsmittel auf Reisen (1 Sam. 25, 18; 30, 12; 2 Sam. 16, 1; 1 Chron. 12, 40; s. Wein). Luther übersetzt „rosinfarben", wo die Karmoisinfarbe (s. Farben) gemeint ist (vgl. 2 Sam. 1, 24; Jes. 1, 18; Offb. 17, 4; 2 Mos. 25, 4 u. s. w.). Furrer.

Rosinfarbe, s. Farben.

Roß, s. Pferd.

Roßthor, s. Jerusalem.

Rost, der aus der Verbindung der Metalle mit dem Sauerstoff, der Kohlensäure und der Feuchtigkeit der Luft entsteht, außer Platin und Gold alle Metalle überzieht, wird Jak. 5, 3; Bar. 6, 11. 23 als Sinnbild des Verderbens gebraucht. Das griech. βρῶσις, eigentlich das Zerfressen, der Fraß, die Zernagung, übersetzt Luther mit dem speciellen Ausdruck „Rost", wodurch der allgemeine Sinn kaum leidet.

In der deutschen Bibel wird das Gefäß, worin das Speiseopfer bereitet wurde, Rost genannt (3 Mos. 2, 7; 7, 9), als ein Geräth zum Rösten, wogegen das hebr. Marḥešet im Grundtext eine Pfanne (s. d.) bedeutet. Roskoff.

Roth, s. Farben.

Rotte, s. Korah.

Ruben, Name des ältesten Sohnes Jakob's und eines israelitischen Stammes. In der Sage von jenem reflectirt sich, wie bei den meisten der übrigen Söhne Jakob's (nicht bei Joseph), die Geschichte des entsprechenden Stammes. Diese letztere ist im vorliegenden Fall keine glänzende. Der Stamm Ruben, der (4 Mos. 1, 20) beim Aufbruch vom Sinai 46500 streitbare Männer zählte und somit zu den zahlreichern Stämmen gehörte, hat beim Lagern im Thal Sittim (4 Mos. 26, 7) nur noch eine Stärke von 43730 Mann, ist also schon damals von seiner frühern Bedeutung den andern Stämmen gegenüber beträchtlich herabgesunken. Damit stimmt, daß der in der Richterzeit schreibende Verfasser des sogenannten Segen Jakob's (1 Mos. 49) zwar (V. 4) von der frühern größern Bedeutung des Stammes noch ein Bewußtsein hat, in seinem Ausspruch über Ruben aber deutlich durchblicken läßt, daß er ihm für seine Zukunft kein besonders günstiges Prognostikon stellen könne. Und der in der ersten Zeit des getheilten Reichs lebende Verfasser des sogenannten Segen Mose's (5 Mos. 33) kann nicht umhin, in seinem Ausspruch über unsern Stamm: „Ruben lebe und sterbe nicht!" (V. 6) sogar seiner Besorgniß Ausdruck zu geben, daß der Stamm allmählich möge ganz zu Grunde gehen. Und diesem Schicksal sind die Rubeniten nicht entgangen. Da ihre Wohnsitze jenseit des Jordans, südlich vom Stamm Gad, sich befanden, wo sie sich südlich bis zum Arnon ausdehnten, so waren sie den fortwährenden Anfeindungen und Angriffen der umwohnenden Wüstenvölker, namentlich dann aber auch der Moabiter ausgesetzt, deren sie sich so lange bis zu einem gewissen Grad zu erwehren vermochten, als Israel insgesammt eine imponirende Machtstellung den umwohnenden Völkern gegenüber einnahm. Da sie aber auch schon während dieser Zeit mit den transjordanischen Israeliten nicht selten in einem sehr lockern staatlichen Verband standen (Richt. 5, 15), so hatten sie schon auch in dieser frühern Zeit oft hart von ihren Nachbarn zu leiden; nur zur Zeit des Königs Mesa (s. d.) befanden sich gemäß der Inschrift auf dem Mesastein die Moabiter bereits längst in dem Besitz des alten rubenitischen Hauptorts Dibon (im südlichen Theil des Stammgebiets). Völlig scheinen dann diese in das Gebiet des Stammes eingerückt zu sein nach der Wegführung der israelitischen Bewohner des transjordanischen Gebiets durch die Assyrer unter Tigleth-Pileser (nicht Phul, gegen 1 Chron. 5, 26; vgl. 2 Kön. 15, 29). So finden wir denn zur Zeit der Abfassung des von Jesaja seiner Weissagung über Moab zu Grunde gelegten Orakels eines ältern israelitischen Propheten (Jes. 15, 16) die im nördlichen Theil des Stammgebiets belegene Stadt Hesbon (Jes. 15, 4) im Besitz der Moabiter, in welchem dieselben auch für die Folgezeit blieben (Jer. 48, 2).

Ein Reflex, wie bemerkt, dieser Geschichte des Stammes Ruben ist das, was uns die Sage von der Person des Ruben, als dem Erstgeborenen Jakob's, erzählt. Auch dieser Sohn Jakob's nimmt unter den Söhnen des Erzvaters eine hervorragende Stellung

ein. Auf seinen Betrieb lassen die Brüder Joseph's von ihrem Plan, denselben umzubringen, ab (1 Mos. 37, 21 fg.); auf sein Wort hin gestattet der greise Erzvater die Mitnahme seines Lieblingssohnes Benjamin nach Aegypten (1 Mos. 42, 37); er gilt durchweg als Jakob's Erstgeborener (1 Mos. 29, 32; 35, 23; 46, 8; 49, 3). Aber die Sage hat deutlich auch das Streben, die spätere unbedeutendere Stellung des Stammes unter den zwölfen zu motiviren. Sie thut dieses durch den wol auf die Charaktereigenthümlichkeit der Rubeniten gegründeten Bericht von Ruben's Incest (1 Mos. 35, 22), welche That des Vaters Fluch nach sich zieht (1 Mos. 49, 4).

Ueber das von den Rubeniten besetzte Gebiet sei noch bemerkt: der betreffende Landstrich, durch vorzügliche Viehweiden ausgezeichnet, ist ein Umstand, der nach dem biblischen Bericht (4 Mos. 32, 1) für die Wahl dieses Landstrichs seitens des Stammes entscheidend ward (s. weiter hierüber Gilead; „Bibel-Lexikon", III, 470). Schrader.

Rubin, s. Edelsteine.

Ruf, s. Berufung.

Rufus, so hieß ein Sohn des Simon von Cyrene (s. d.), welcher genöthigt wurde, Jesu, der auf dem Weg nach Golgatha unter der Last des Kreuzes zusammenbrach, dasselbe nachzutragen (Mark. 15, 21). Seine Identität mit dem Röm. 16, 13 genannten Rufus ist durchaus fraglich. Den letztern, einen uns gleichfalls gänzlich unbekannten Christen, hat die Sage als einen der 70 Jünger und spätern Bischof von Theben verherrlicht. Schenkel.

Ruhe. 1) Es ist in der Schrift die Rede von einer Ruhe Gottes in mehrfacher Beziehung. Einmal ist das israelitische Nationalheiligthum der Ruheort Jahve's. Die Vorstellung eines Kommens zur Ruhe trägt sich von der heiligen Lade auch auf Jahve, den Bundesgott, selbst über (Ps. 132, 8. 14; 2 Chron. 6, 41). Jesaja sagt Kap. 10, 11: „Und seine Ruhe wird Herrlichkeit sein", was zu dem Schluß berechtigt, daß mit der Verherrlichung seiner Wohnstätte seine Ruhe vollendet gedacht ist, ein Gedanke, dessen neutest. Verklärung wir in der Aussicht finden können, daß Gott alles in allem sein wird (1 Kor. 15, 28). Zweitens ruht Gott nach Vollendung des Schöpfungswerks (1 Mos. 2, 2; 2 Mos. 20, 10). Jedoch neben dieser Vorstellung geht unbefangen die entgegengesetzte fortwährenden Wirkens Gottes her, nicht blos im N. T. (Joh. 5, 17), sondern auch im A. T. (Ps. 145—148).

2) In Betreff des Menschen ist, wenn wir von der Ruhe der heiligen Zeiten absehen, in doppeltem Sinn von Ruhe die Rede. Es gibt eine innere Ruhe, eine Erquickung und Befriedigung der Seele (Jer. 6, 16; Matth. 11, 29); sie stellt Jesus denen in Aussicht, welche sein Joch auf sich nehmen. Der Gottlose hat sie nicht und findet sie nicht (Jes. 57, 20; 48, 22; Hab. 2, 4). Es wartet jedoch der Gerechten auch eine zukünftige Ruhe. Nach Jes. 57, 2 bringt ihnen das Grab die Ruhe. Im N. T. wird das jenseitige Leben als ein Zustand der Ruhe dargestellt, die Verdammniß als ein Stand der Ruhelosigkeit (Offb. 14, 13. 11). Es hängt diese Auffassung des zukünftigen Lebens damit zusammen, daß das Weltende als die große Sabbatzeit betrachtet wurde, mit welcher die Weltwoche schließe (Hebr. 4, 9 im Urtext). Der Hebräerbrief kommt zu dieser Betonung des Ruhestandes hinsichtlich des zukünftigen Lebens wol hauptsächlich durch die typisirende Vergleichung des Erdenlebens mit Israels Zug durch die Wüste und seinem Einzug in das verheißene Land, wo es zur Ruhe kommen sollte (Hebr. 4, 1. 8. 11). Späth.

Ruhm. Ruhm Gottes bezeichnet einfach seine Anbetungswürdigkeit und die dargebrachte Huldigung. Dagegen ist von Wichtigkeit, sich die Stellung des alttestamentlichen und des neutest. Bewußtseins zum Ruhm und zum Selbstruhm klar zu machen. Bekanntlich wird bei Griechen und Römern der Ruhm bei Mit- und Nachwelt als das höchste und für die edlern Geister begehrenswertheste der Güter gepriesen. Der ganz auf das politische Leben gerichtete Geist mußte ja seine höchste Befriedigung in der öffentlichen Anerkennung suchen, und bei dem starken Zurücktreten des Einflusses der Religion auf das sittliche Leben einerseits, bei dem ein einseitiges Unabhängigkeitsgefühl nährenden Polytheismus andererseits stand der Ruhmsucht kein religiöser Damm entgegen; das sittliche Gefühl fand daher in dem leidenschaftlichen Durst nach Ruhm keineswegs etwas Verwerfliches. Unempfindlich war auch der Israelit gegen den Ruhm nicht. Das beweist der Wunsch, welchen ein Dichter bei der Thronbesteigung eines Königs ausspricht (Ps. 72, 17): „Sein Name sei auf ewig, so lang die Sonne steht, sein Name wachse; und segnen sich durch ihn, ihn glücklich preisend, alle Völker" (vgl. Sir. 39, 15). Aber die religiöse Lebensauf-

fassung wird schon im A. T. zum Damm gegen eine krankhaft gesteigerte Ruhmliebe. Dem Einzigen, dem Allgewaltigen gebührt ja in Israel, dem Volk seines Eigenthums, der Ruhm, und er ist ein eifriger Gott, der seine Ehre keinem andern läßt (Jes. 42, 8). Darum können die Ruhmredigen vor ihm nicht bestehen (Ps. 5, 6); sie machen sich der Verletzung Gottes, der Auflehnung gegen ihn schuldig (Hos. 35, 13). Die richtige Gesinnung, wie sie dem Volk Jahve's ziemt, stellt Ps. 115, 1 dar. Einen weit stärkern Damm gegen eitles Ruhmwesen als das alttest. Knechtsbewußtsein bildet das innige Kindschaftsverhältniß im N. T. Dieses ist der Gesichtspunkt, welcher sich in den einschlägigen Reden Jesu (Matth. 6, 1—5. 16—18) geltend macht. Die classische Stelle gegen den Selbstruhm im A. T. ist Jer. 9, 23. 24. Der Ruhm des Israeliten ist sein Gott selbst mit seinen Großthaten (5 Mos. 10, 21; Ps. 71, 6. 8). Aber an seines Gottes Ruhm hat auch sein Volk theil; Gott hat es hochgesetzt unter den Völkern (5 Mos. 26, 19; 2 Mos. 33, 16). Es fällt demnach das gerechte Selbstgefühl des hochbegnadigten Volks mit dem demüthigen Bewußtsein zusammen, alles seinem Gott zu verdanken. Noch weit stärker ist der Selbstruhm durch die Grundzüge des neutestamentlichen religiösen Bewußtseins ausgeschlossen. Zu der allgemeinen religiösen Reflexion 1 Kor. 4, 7 (2 Kor. 3, 5) tritt das vertiefte Gefühl von der Sünde und ihrer alles beherrschenden Kraft und läßt keinen Ruhm aufkommen (Röm. 3, 9. 23). Dann aber wird auch die Erlösung ganz als freie Gabe Gottes in Christo Jesu aufgefaßt (Röm. 3, 24; Eph. 2, 8. 9); es ist also wie jedes Verdienst, so jeder Selbstruhm dadurch ausgeschlossen. Ferner ist das Ringen nach Vollkommenheit specifisch christlich, und der Blick auf das noch nicht erreichte, hoch über jeder Leistung stehende Ziel schlägt jede Selbstzufriedenheit und mit ihr jeden eiteln Selbstruhm nieder (Phil. 3, 13. 14). Der einzige Ruhm, welcher noch übrigbleibt, ist: „Wir rühmen uns Gottes durch unsern Herrn Jesum Christ, durch welchen wir nun die Versöhnung empfangen haben" (Röm. 5, 11; 1 Kor. 1, 31). In dem gleichen Sinn sagt Paulus (Gal. 6, 14), daß er sich des Kreuzes seines Herrn Jesu Christi allein rühme. Damit ist nicht nur das ruhmredige Wesen (Röm. 1, 30; 2 Tim. 3, 2) verworfen, sondern jeder Fleischesruhm, d. h. jedes Pochen auf in sich nichtige Vorzüge (Phil. 3, 4 fg.; Luk. 18, 11; 1 Kor. 3, 21; 4, 6). Hingegen eröffnet sich eine innere Freudigkeit (2 Kor. 12, 10), welche sich selbst der Trübsal noch rühmen kann (Röm. 5, 2. 3) und der Schwachheit (2 Kor. 11, 30; 12, 10). Wie ein wohlbegründetes Selbstgefühl sich äußern kann, ohne in Selbstruhm auszuarten, vielmehr in zarter Wahrung der rechten Grenzlinien, das zeigt des Apostels Paulus Beispiel im zweiten Korintherbrief. Er redet, weil er dazu gezwungen ist (2 Kor. 12, 11), er will von sich selbst nichts rühmen (2 Kor. 12, 5), obwol er sich mit seinen Gegnern auch nach dem Fleisch, d. h. in Vorzügen messen könnte, die für ihn durch Christum werthlos geworden sind (2 Kor. 11, 18. 16; Phil. 3, 4). Er rühmt sich nur der göttlichen Begnadigungen (2 Kor. 12, 1—4) und seiner Schwachheit (2 Kor. 12, 5. 9), weil sich die Gnade eben in der Schwachheit offenbart und an den Schwachen verherrlicht (2 Kor. 11, 30; 12, 10). Späth.

Ruma (d. i. Höhe), eine Stadt (2 Kön. 23, 36), vielleicht einerlei mit Aruma in der Nähe von Sichem (s. Aruma) oder mit dem galil. Dorf Ruma, welches Josephus („Jüdischer Krieg", III, 7, 21) in seinem Bericht über die Belagerung von Jotapata erwähnt und dessen Lage in dem heutigen Rûmeh auf einem niedern Tell nicht weit südöstlich von Kâna el-Dschalîl, westlich bei Rummâneh (s. Rimmon), in der großen Ebene el-Bettauf wieder erkannt worden ist, wo sich auch ein alter zerstörter Teich und Ruinen von hohem Alter finden (Robinson, „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 142; van de Velde, „Reise durch Syrien und Palästina" [Leipzig 1855—56], II, 346; Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 144, 345; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, II, 760 fg.) Kneucker.

Rüsttag heißt Matth. 27, 62, Mark. 15, 42, Luk. 23, 54, Joh. 19, 31. 42 (Josephus, „Alterthümer", XVI, 6, 2) seiner Bestimmung gemäß der Tag oder genauer der Abend vor Anfang des Sabbats, den die Rabbinen technisch den Abend (ârubta), nämlich den Abend des sechsten Wochentags nennen (Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [Basel 1639], S. 1660); Markus erklärt Kap. 15, 42 Rüsttag durch den Ausdruck Vorsabbat, der sich auch Judith 8, 6 findet. Die gesetzliche Grundlage für die Festsetzung einer Zeit, welche für die Zurüstung

auf den Sabbat bestimmt war, findet sich in dem der Durchführung des Sabbatgesetzes dienenden Gebot (2 Mos. 16, 5. 23), demzufolge die Israeliten bei ihrem Zug durch die Wüste am sechsten Tag die doppelte Portion Manna sammeln, auch backen und kochen sollten, was sie am Sabbat verzehren wollten; denn an diesem heiligen Ruhetag war allen Gliedern des israelitischen Haushalts bei Strafe der Steinigung die Arbeit verboten (2 Mos. 20, 9 fg.; 31, 13 fg.; 4 Mos. 15, 32), namentlich durfte kein Feuer in den Wohnungen angezündet werden (2 Mos. 35, 3). Indeß mit der Ausbildung der gottesdienstlichen Ordnungen und der streng gesetzlichen Normirung des jüd. Lebens seit der Rückkehr des Volks aus dem Exil häuften sich auch die Vorschriften in Betreff des Rüsttags. Unter der Herrschaft der jüd. Gesetzeslehrer kamen folgende Bestimmungen zu allgemeiner Geltung: der ganze Freitag wurde als Vorbereitung auf den Sabbat dadurch gekennzeichnet, daß an demselben kein peinliches Gericht gehalten wurde, weil die Todesstrafe am folgenden Sabbat nicht hätte vollstreckt werden dürfen, auch dadurch, daß niemand an diesem Tag weiter als drei Meilen reisen sollte, damit er vor Anfang des Sabbats wieder zu Hause sein könne. Die eigentliche Zurüstung für den Sabbat begann aber mit dem Ablauf der neunten Stunde, d. h. um 3 Uhr nachmittags nach unserer Rechnung (Josephus, „Alterthümer", XVI, 6, 2), und dauerte bis zum Sonnenuntergang, mit dem der Sabbat seinen Anfang nahm. Das Zeichen, den Rüsttag zu beginnen, wurde in Jerusalem vom Tempel aus mit der Trompete gegeben, an allen andern Orten des Landes mit dem Horn, das in der Schule aufbewahrt wurde. Auf dieses Signal wurde alle Feldarbeit eingestellt und die Arbeiter begaben sich auf den Heimweg; die Häuser wurden gereinigt, alles für den Sabbat etwa noch Nöthige zusammengeholt und die Bereitung von Speisen für den Sonnabend in Angriff genommen. Auf ein zweites Trompeten- oder Hornsignal, etwa nach 4 Uhr, mußten alle Kaufläden und Werkstätten geschlossen, die Feierkleider angelegt und der Tisch für das Abendessen gerüstet werden. Auf diesen weißgedeckten Tisch wurden auch, um das Mahl als Sabbatmahl zu charakterisiren, zwei Brote gelegt, eine Nachbildung der doppelten Mannaportion, welche die Israeliten in der Wüste am Freitag zu sammeln hatten; sie waren mit einem weißen Tuch bedeckt, weil es vom Manna heißt, daß es wie ein weißer Reif auf der Erde gelegen habe (2 Mos. 16, 14). Gegen Sonnenuntergang wurde ein drittes Signal geblasen, ein Zeichen für die Hausfrauen, die Töpfe mit der Sonnabendspeise vom Feuer zu nehmen und sie mit glühender Asche zu bedecken oder in einen stark erhitzten Ofen zu setzen, um die Speise für den folgenden Tag warm zu halten. Auch zündete jetzt die Hausfrau mindestens zwei Lampen oder eine Lampe mit zwei Dochten an; die brennenden Lampen galten für ein so wesentliches Stück des Sabbatrituals, daß den Armen, selbst denen, welche am Sabbatabend nichts zu essen hatten, geboten war, sich das Oel zum Anzünden der Lampen zusammenzubetteln; übrigens durften diese Lampen nicht ausgelöscht werden, sondern mußten ausbrennen; nur wenn Kranke im Hause waren, welche das Licht nicht vertragen konnten, war eine Ausnahme von dieser Regel gestattet. Um die Hausfrauen bei diesen letzten Verrichtungen zur Eile zu mahnen, folgten in kurzen Pausen noch drei Signale, das letzte mit dem Sonnenuntergang zugleich, dem Anfang des Sabbats, auf das hin die Familie sich zum festlichen Mahl an dem gedeckten Tisch niederließ.

Auch der Tempel war am Rüsttag der Schauplatz mannichfacher Thätigkeit; denn die neue Ordnung der Priester und Leviten, welche am Sabbat den heiligen Dienst für diesen und die nächste Woche zu übernehmen hatten, sammelte sich an diesem Tag im Tempel und trat nach dem Abendopfer, das um 3 Uhr nachmittags noch von der abtretenden Priesterklasse zugerüstet und dargebracht wurde, ihre Functionen an. Ihre Mitglieder ließen sich die Schlüssel und die heiligen Geräthe überliefern, bereiteten die Schaubrote, reinigten den Brandopferaltar, legten die Feierkleider an und losten dann die Tage des Dienstes für die ganze Woche bis zum nächsten Rüsttag unter sich aus. Mit Sonnenuntergang begann der sabbatliche Tempeldienst mit der Auflegung der frischen Schaubrote.

Uebrigens ging allen Festen, welche mit sabbatlicher Ruhe gefeiert wurden (s. Feste), wenn sie auf einen Wochentag fielen, ein Rüsttag voran. Daher ist bei den Rabbinen öfters vom Rüsttag, eigentlich Abend, der heiligen Festversammlung, des Neujahrstags u. s. w. die Rede (Deyling, Observationes sacrae [3. Ausg., Leipzig 1739], I, 162). Judith 8, 6 wird der Rüsttag des Neumonds, Joh. 19, 14 der Rüsttag des Passah erwähnt. Ueber die umständlichen Zurüstungen zum Passah und dem Fest der süßen

Brote s. Passah; über die Differenz zwischen der Relation der drei ersten und des vierten Evangeliums in Betreff des Todestags Jesu — nach beiden Berichten ist Jesus am Freitag gestorben, aber dieser Freitag ist nach den Synoptikern der 15. Nisan, der erste Tag der süßen Brote und zugleich der Rüsttag auf den Wochensabbat, nach Johannes, mit dem Paulus 1 Kor. 5, 7 zu stimmen scheint, der 14. Nisan, der Rüsttag des Passah, an dem das Passahlamm geschlachtet und abends verzehrt wurde — s. „Bibel-Lexikon", I, 13 fg., und, mit der entgegengesetzten Entscheidung für die Zuverlässigkeit der johanneischen Ueberlieferung, IV, 393, und vgl. Bleek, „Beiträge zur Evangelien-Kritik" (Berlin 1846), S. 114 fg. Vgl. überhaupt Lund, „Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten" (Hamburg 1711), S. 941—944. Mangold.

Rüstung, s. Waffen.

Ruth (Personname), s. Ruth (Buch).

Ruth (Buch). Dieses biblische Idyll erzählt uns in einfacher, aber anmuthiger Darstellung, wie Ruth, von Geburt eine Moabiterin, die Gattin des Bethlehemiten Boas und so die Stammutter des davidischen Herrscherhauses geworden. Gerade auf das letztere kam es offenbar vorzugsweise dem Geschichtschreiber an, wesbalb er auch am Schluß (Ruth 4, 18—22) eine Genealogie anhängte, die den Stammbaum David's zurückverfolgt bis auf den Perez (1 Mos. 38, 29; 1 Chron. 2, 5). Damit ist auch bereits die Ansicht derer widerlegt, welche den Zweck des Buchs darein setzen, die Pflicht der Levirats- oder Schwagerehe zu empfehlen. Allerdings nämlich wird wol auf diese Sitte im Buch Rücksicht genommen (Ruth 2, 20; 4, 1 fg.); allein deutlich ist, was hier in beregter Beziehung gelegentlich beigebracht wird, lediglich Corollar für die Haupterzählung, diese aber gipfelt in einer Verherrlichung des davidischen Königshauses. Ist dem aber so, so leuchtet weiter ein, daß das Buch verfaßt sein kann lediglich zu einer Zeit, da es überhaupt noch von Interesse sein konnte, das davidische Haus in dieser Weise zu verherrlichen. Man hat daraus nun freilich sofort geschlossen, das Buch müsse seiner Entstehung jedenfalls nach in die Zeit der bestehenden davidischen Herrschaft fallen. Das ist ein voreiliger Schluß. Eine vorexilische Abfassung des Buchs wird höchst unwahrscheinlich, wenn nicht geradezu zu einer Unmöglichkeit durch den dem Buch eignenden sprachlichen Charakter, der entschieden der einer jüngern und bereits stark unter aramäischem Einfluß stehenden Zeit ist. Der Annahme einer vorexilischen Abfassung ist auch der Umstand nicht günstig, daß der letzte Verfasser der Königsbücher, d. i. der einheitliche Bearbeiter der gesammten geschichtlichen Bücher von 1 Mos. 1 bis 2 Kön. 25, das Buch noch nicht mit in sein Gesammtwerk verarbeitet hat; denn die Meinung einiger Kritiker, daß das Buch ursprünglich einen Theil des Richterbuchs gebildet habe, ist unbeweisbar (s. übrigens Richter [Buch der]). Müssen wir demnach freilich über die Endkatastrophe des israelitischen Reichs, über den Fall des Reichs Juda hinabgehen, so dürfen wir doch das Buch nicht in eine Zeit hinabrücken, in welcher ein besonderes Interesse für die davidische Dynastie überall nicht mehr vorauszusetzen ist. Nun ist aber in der ganzen nachexilischen Zeit, soweit sie hier überall in Betracht kommen kann, lediglich einmal ein Zeitpunkt aufzuzeigen, in welchem ein lebhafteres Interesse an der davidischen Herrscherfamilie vorhanden gewesen: das ist die Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, die Zeit, da Serubabel, der Davidide, die Exulanten aus Babel zurückführte. Welche überschwengliche Hoffnungen sich an diese Davididee knüpften, ersehen wir aus dem Schluß des Buchs des Propheten Haggai (Kap. 2, 22; vgl. noch Sach. 4, 9). Damals, meinen wir, ward unser Buch concipirt, und zwar mit der unverkennbaren Absicht, den strahlenden Schimmer des Hauses, an dessen jüngstem Sprossen die Hoffnungen der Besten im Volk hingen, nach seinem Theil zu erhöhen. Vgl. für die Literatur de Wette (-Schrader), „Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (8. Ausg., Berlin 1869), §. 238. Schrader.

S.

Saal, s. Häuser.

Saalabbim oder **Saalabbin** (Luther: Saelabin), Saalbim oder Saalbin (Saalbon? d. i. „[Ort der] Füchse", vgl. die LXX zu Richt. 1, 35), eine Stadt im Stammgebiet

Dan (Jos. 19, 42), zur Zeit der Richter noch von Amoritern besetzt (Richt. 1, 35), dagegen in der Geschichte David's und Salomo's als israelitisch erwähnt (2 Sam. 23, 32; 1 Chron. 11 [12], 33; 1 Kön. 4, 9); das heutige Selbît im östlichen Theil der Thalebene Merdsch Ibn Omeir, nordwestlich bei Ajalon (s. d.), etwa drei Stunden südöstlich von Ramleh und Diospolis (s. Lydda) gelegen. (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 869; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 187). Kneucker.

Saalim, eine Landschaft Palästinas, durch welche nach 1 Sam. 9, 4 Saul beim Suchen seiner Eselinnen kam, nachdem er das Gebirge Ephraim und das Land Salisa durchzogen hatte, und bevor er in das Land Jemini und das Land Zuph (s. d.) kam. Gewöhnlich sucht man sie deshalb im Südwesten vom Gebirge Ephraim und vom Stammgebiet Benjamin, wie denn auch Eusebius einen Flecken Saalim 7 röm. Meilen westlich von Eleutheropolis kennt und das von Saul durchwanderte Salisa 15 Meilen nördlich von Diospolis erwähnt (s. Baal-Salisa). Dagegen vermuthet Thenius (zu 1 Sam. 9, 4) unsere Landschaft als ein Tiefthal im Gebirge Ephraim etwa an der Grenze der beiden Stammgebiete Benjamin und Ephraim, während andere Saalim auch schon als eine Stadt betrachteten und mit Saalbim (s. Saalabbim) vereinigen wollten oder gar an das Salim des N. T. dachten (s. Salim). Kneucker.

Saaraim (d. i. „Doppelthor"). Eine Stadt der Simeoniten (1 Chron. 4 [5], 31), welche Jos. 19, 6 Saruhen und Jos. 15, 32 Silhim genannt und zum Südland des Stammgebiets Juda gerechnet wird, ohne Zweifel die heutige Ruinenstelle Scherîah etwa in der Mitte zwischen Gaza und Beerseba (van de Velde, Narrative [Edinburgh und London 1854], II, 144; Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 113). Davon zu unterscheiden ist Saaraim in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 36), welches, nach 1 Sam. 17, 52 (nord-) westwärts von Sacho und Aseka (s. d.) gelegen, durch die heutigen Orte Sakarieh und Kefr Sakarieh bezeichnet sein könnte, zwischen denen der hier nur 20 Minuten breite Wadi Sumt in nordwestlicher Richtung hinzieht (van de Velde, Narrative, II, 191 fg.; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 608). Doch übersetzt schon Luther 1 Sam. 17, 52 „auf dem Wege zu den (beiden) Thoren" und auch Thenius (zu der Stelle) ist geneigt zu erklären: „auf dem Wege des Doppelthores" von Gath und Ekron, d. i. im Thorweg, durch den man vom äußern zum innern Thor der Stadt gelangt. Kneucker.

Saat. Wenn Ende October oder Anfang November der erste Frühregen gefallen, ging der israelitische Bauer aus zu pflügen, zu eggen und darauf den Samen auszustreuen (Jes. 28, 24 fg.). Als Verheißung reichlichen Herbstsegens verkünden daher prophetische Stimmen: „Die Weinernte wird reichen bis zur Saatzeit"; „der Traubenkelterer wird den Säemann erlangen" (3 Mos. 26, 5; Am. 9, 13). Auf den gleichen Acker durfte nicht verschiedener Same gesäet werden; eine Saat von vermischtem Samen war dem Heiligthum verfallen (3 Mos. 19, 19; 5 Mos. 22, 9). Doch war, wie es scheint, gestattet, ein Gerstenfeld mit einem Kranz von Spelt einzufassen (Jes. 28, 25). Fiel auf den ausgestreuten Samen ein Aas, so galt er nur dann als verunreinigt, wenn er kurz zuvor mit Wasser war begossen worden (3 Mos. 11, 37 fg.). Bei anhaltender Trockenheit nach der Aussaat ging der Same zuweilen unter dem Boden zu Grunde (Joel 1, 17). „Der Himmel eisen, der Boden wie Erz" (3 Mos. 26, 19), das waren Anzeichen von Hungersnoth. Die aufsprossende Saat wurde zuweilen vom Ostwind versengt (1 Mos. 41, 23), von Gelbsucht und Brand heimgesucht (5 Mos. 28, 22; 2 Kön. 19, 26; Jes. 37, 27) oder von Heuschrecken abgefressen (5 Mos. 28, 38; 2 Mos. 10, 5; Joel 1, 10; Ps. 78, 46). Auch von verderblichem Hagelschlag erzählte man (2 Mos. 9, 25). Aegyptens Erntesegen war hauptsächlich durch Ausbleiben der Nilanschwellung gefährdet (Jes. 19, 7). Begreiflich, daß nach oft getäuschter Hoffnung der entmuthigte Landmann den Samen etwa unter Trauern aussäete (Ps. 126, 6).

Die zehnte Garbe gehörte dem Vorrathshaus des Nationalheiligthums (3 Mos. 27, 30; 5 Mos. 14, 22). Nach 1 Sam. 8, 15. 17 drohte Samuel, daß die Könige auch für ihren Hofhalt den Zehnten vom Volk verlangen werden, wie das wenigstens späterhin von den Seleuciden wirklich geschehen ist (1 Makk. 11, 35 fg.). Die Aegypter mußten ihrem König sogar den fünften Theil der Ernte entrichten (1 Mos. 47, 26). Dem Wanderer war es gestattet, Aehren auszuraufen, nur die Sichel sollte er nicht über seines Nächsten Saat schwingen (5 Mos. 23, 25; Matth. 12, 1; Mark. 2, 23). Da man den Weizen zuweilen

reihenweise steckte, so wird begreiflich, daß es auch etwa hundertfältigen Ertrag gab neben dreißig- und sechzigfältigem (Jes. 28, 25; Matth. 13, 8). Furrer.

Saba, s. Seba.

Sabbat ist der von Hebräern als Ruhetag gefeierte siebente Tag der Woche vom Sonnenuntergang am Freitag bis ebendahin am Sonnabend. Der bezeichnende Name desselben ist von dem hebr. Zeitwort šabat, d. i. ruhen, feiern, durch Verdoppelung des mittlern Consonanten gebildet. Der gewöhnlichen Bedeutung dieser Verdoppelung entsprechend, würde er den „Feierer" bezeichnen, und könnte dieser Feierer der feiernde, stille Tag selbst sein sollen, allein da das Wort im Sprachgebrauch früh weiblichen Geschlechts geworden ist, so bezeichnet es wol die „Zeit des Feierns" (Ewald, „Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache [7. Ausg., Göttingen 1863], S. 400). Unsere Schreibweise des Wortes mit S im Anlaut statt des hebr. š geht auf das in der griech. Uebersetzung des A. T. gebräuchliche Wort sábbaton zurück und schließt folgerichtig durchgeführt auch das h am Ende des Wortes aus.

Das A. T. läßt den Sabbat von Gott selbst bei der Weltschöpfung angeordnet sein (1 Mos. 2, 1 fg.); indeß der mythische Charakter der alttest. Schöpfungsgeschichte, die offenbar darauf angelegt ist, die unmittelbare göttliche Einsetzung des Sabbats zu erweisen, verbietet diese Annahme (de Wette, „Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament" [Halle 1806—7], I, 40 fg.). Dagegen ist die Sabbatsfeier gewiß mosaischer Stiftung und aus dem Geist der Offenbarung geboren (s. „Bibel-Lexikon", II, 268). Die Gesetzesstellen, welche sie, und zwar bei Todesstrafe für den Uebertreter, vorschreiben, finden sich 2 Mos. 20, 9 fg.; 23, 12; 31, 12 fg.; 34, 21; 35, 1 fg.; 5 Mos. 5, 13 fg.; vgl. 2 Mos. 16, 22 fg.; 4 Mos. 15, 32 fg. Allerdings nehmen zwei derselben (2 Mos. 20, 11; 31, 17) Bezug auf den Schöpfungssabbat Jahve's, den sie als die ursprüngliche Weihung des dem Volk vorgeschriebenen Ruhetags feiern; aber diese Beziehung ist gewiß erst von der Berichterstattung über die mosaischen Zeiten mit Rücksicht auf 1 Mos. 2, 1—3 in das mosaische Sabbatsgesetz eingetragen. Denn vor Mose ist in der That keine geschichtlich beglaubigte Spur des Sabbats zu finden, vielmehr setzt das A. T. selbst Neh. 9, 14; Ez. 20, 12 die Sabbatsfeier ausdrücklich mit der sinaitischen Gesetzgebung in Verbindung, und, diese Notiz bestätigend, sind die Mehrzahl der Rabbinen (vgl. gegentheilige Aeußerungen bei Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], zu Matth. 12, 8) und die Kirchenväter darüber einig, daß die Patriarchen diese Feier noch nicht gekannt haben (Justinus Martyr, Dialog. c. Tryph., Kap. 19; Eusebius, „Kirchengeschichte", I, 4). Der Originalität des mosaischen Sabbatgesetzes thut es übrigens keinen Eintrag, daß es den siebentägigen Wochencyklus, den die Hebräer wol von den Aegyptern überkamen (Dio Cassius, XXXVII, 17), und die Gewohnheit voraussetzt, der Gottheit geweihte Feste auch durch Enthaltung von der Arbeit zu feiern; das Neue und Eigenthümliche desselben beruht darauf, daß von Mose jeder siebente Wochentag zum Jahve geweihten Feiertag bestimmt wurde und den Israeliten dadurch im Kreise des Zeitlebens und seiner weltlichen Geschäfte ihre Gottangehörigkeit immer aufs neue in das Gedächtniß zurückgerufen wurde.

Man hat freilich (Tacitus, Hist., V, 4) schon im Alterthum die hebr. Sabbatsfeier mit dem Saturndienst in Zusammenhang gebracht; die Aehnlichkeit der von Mose vorgeschriebenen Ruhe der Sklaven am Schluß der Woche mit den Erleichterungen, welche die Saturnalien am Ende des Jahres nach röm. Sitte dieser gedrückten Menschenklasse brachten, scheint diese Combination nahe gelegt zu haben. Indeß, obgleich sie von Baur in seiner scharfsinnigen und gelehrten Abhandlung: „Der hebräische Sabbat und die Nationalfeste des mosaischen Cultus" (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1832, S. 123—191), wieder aufgenommen ward, auch nicht ohne Zustimmung geblieben ist (Vatke, v. Bohlen, Movers), so ist sie doch nicht richtig. An der Stelle Am. 5, 26, an der man derselben eine alttest. Grundlage schaffen will, hat sie wenigstens keinen Halt. Denn der Prophet spricht nicht etwa, wie es nach V. 25 scheinen könnte, vom Saturndienst, der beim Zug durch die Wüste zur Zeit Mose's beim Volk im Schwang gewesen wäre; er rügt vielmehr den Götzendienst, vielleicht Saturndienst, seiner Zeitgenossen und sagt ihnen, daß sie ihren Herrn, nämlich Saturn, verwerfen würden, wenn das in V. 27, mit dem V. 26 als Anfang der prophetischen Drohung zu verbinden ist, angekündigte Strafgericht der Wegführung Israels über Damaskus hinaus eintreten würde; nach Ewald ist nämlich der

hebr. Text zu übersetzen: „Ihr hebt auf, d. i. ihr zerstört, verwerft die Hütte euers Königs", nicht: „Ihr trugt ja die Hütte euers Königs", d. h. ihr führtet sie als Heiligthum mit durch die Wüste. Ganz unmöglich ist aber die Annahme des fraglichen Zusammenhangs schon deshalb, weil die Hebräer — und dadurch unterscheiden sie sich von den Aegyptern — überhaupt keinen Wochentag nach einem Planeten benennen, sondern die Wochentage außer dem Ruhetag, den sie immer mit dem Namen Ruhetag bezeichnen, vom Sabbat an (z. B. der erste nach dem Sabbat) zählen und zu Mose's Zeiten noch nicht einmal die Anordnung der sieben Planeten gekannt zu haben scheinen.

Der Sabbat wurde durch Enthaltung von der Arbeit des täglichen Lebens gefeiert; auch die ausländischen Sklaven, die in Israel sich aufhaltenden Fremden und das Vieh sollten an der Wohlthat dieses Ruhetags Antheil haben. Aber das Charakteristische dieser sabbatlichen Ruhe, die wol auch unter den humanen, aber doch nur profanen Gesichtspunkt der Erholung gestellt wird, und zwar der Erholung gerade für die am schwersten arbeitenden Glieder des Hausstandes (5 Mos. 5, 13 fg.), war doch das, daß sie ausdrücklich als Ruhe für Jahve bezeichnet wird (2 Mos. 31, 15). Demgemäß sollte sie, und darauf beruht die religiöse Bedeutung der Sabbatfeier, Raum schaffen für die Erhebung der Herzen zu Gott, für das Gebet, für das Anhören der Belehrung der Propheten (2 Kön. 4, 23); und nur eine Folge dieser Anschauung war es, daß nach dem Exil der Hauptgottesdienst der Synagoge mit Vorlesung und Auslegung der Schrift, mit Gebet und Segen auf den Sabbat verlegt wurde (vgl. Apg. 15, 21; Neh. 8, 1 fg.). Zu den am Sabbat gebräuchlichen religiösen Uebungen gehörte aber nicht, wie Justin (Dialog. c. Tryph., Kap. 36) irrthümlich behauptet, das Fasten, vielmehr war der Sabbat ein Freudentag, der auch durch fröhliche Mahlzeiten gefeiert wurde (Hos. 2, 13; Judith 8, 6; Luk. 14, 1). Auch im öffentlichen Cultus blieb der wöchentliche Festtag der Hebräer nicht ohne Auszeichnung; mit Anbruch des Sabbats trat die Priesterabtheilung, welche den heiligen Dienst bis zum Rüsttag (s. d.) der kommenden Woche zu versehen hatte, denselben an, der mit der Auflegung der Schaubrote begann und für diesen heiligen Tag zu dem täglichen Opfer noch die Darbringung von zwei jährigen Lämmern als Brandopfer und dem dazu gehörigen Speise- und Trankopfer hinzufügte, also das tägliche Opfer verdoppelte (vgl. 4 Mos. 28, 3—10; Neh. 10, 33; 2 Chron. 31, 3).

Welche Arbeiten am Sabbat verboten waren, wird im Gesetz im einzelnen nicht näher bestimmt; gemeint war aber gewiß jede, und zwar solche Thätigkeit, welche dem eigennützigen Interesse diente oder doch am Sabbat vermieden werden konnte; denn Arbeiten beiderlei Art würden die Gedanken von Gott abgezogen und die gebotene Erholung unmöglich gemacht haben. In diesem Sinn findet sich neben der Erzählung, daß ein Mann, der am Sabbat Holz gelesen, mit dem Tod bestraft sei (4 Mos. 15, 32 fg.), nur die ausdrückliche Vorschrift, daß am Sabbat kein Manna gesammelt und kein Feuer in den Wohnungen angezündet werden sollte (2 Mos. 16, 22 fg.; 35, 3), weshalb die Speisen für den Sabbat schon am Freitag bereitet werden mußten (s. Rüsttag). Einer mikrologischen Ueberspannung dieses Verbots hatte Mose auch wol kaum durch Einzelvorschriften zu wehren; eher scheint er der für das religiöse Leben und das geistige und materielle Wohlsein seines Volks, ja der Menschheit so unentbehrlichen Einführung eines regelmäßig wiederkehrenden Ruhetags nur mit dem Zwangsmittel der Todesstrafe Geltung haben verschaffen zu können (2 Mos. 31, 14; 35, 2). Indeß soweit das Volk den Jahvecultus festhielt, schlug auch bald die Sabbatfeier in seinem Leben feste Wurzeln; dafür zeugt, daß der ganze israelitische Festcyklus nach der mit dem Sabbat in ursächlichem Zusammenhang stehenden Heiligkeit der Siebenzahl normirt wird (s. Feste), und daß erst späte Propheten (Jes. 56, 2; 58, 13; Ez. 20, 16; 32, 8; Kl. 2, 6) Grund haben, über Vernachlässigung der Sabbatfeier zu klagen. Selbstverständlich fielen jedoch die Verrichtungen der Priester und Leviten im Heiligthum nicht unter den Begriff der den Sabbat profanirenden Arbeit (Matth. 12, 5).

Rigoristischer wurde das Verbot der Arbeit am Sabbat von dem gesetzlichen Eifer gefaßt, der nach der Rückkehr des Volks aus dem Exil alle Lebensregungen des jüd. Geistes beherrschte. Zwar daß der Marktverkehr am Sabbat verboten und diese Maßregel durch eine Thorsperre wirksam gemacht (Neh. 10, 32; 13, 15—22), auch daß das Reisen am Sabbat auf Grund von 2 Mos. 16, 29 untersagt wurde (Josephus, „Alterthümer", XIII, 8, 4): derartige Vorschriften waren noch durchaus im Geist der mosaischen

Anordnungen für die Feier des Sabbats. Aber anderes ging doch weit über die Linie des Mosaismus, ja des gesunden Menschenverstandes hinaus. So, wenn jüd. Heere am Sabbat sich angreifen und niederhauen ließen, ohne von ihren Waffen Gebrauch zu machen (1 Makk. 2, 32 fg.; 2 Makk. 6, 11), bis die von dem Feind ausgenutzten Vortheile einer solchen Kriegführung besonnene Heerführer bewog, am Sabbat zwar den Angriff nicht zuzulassen, wol aber die Vertheidigung (1 Makk. 11, 34. 43 fg.; vgl. Josephus, „Alterthümer", XII, 6, 2; XIII, 12, 4); so, wenn ein jüd. Steuermann im Augenblick des Sturmes das Steuerruder fahren ließ und, selbst mit dem Tod von einem Soldaten bedroht, keinen Finger mehr zur Rettung des Schiffes rührte u. dgl. (Synes. 4). Und das waren nicht ganz vereinzelte Extravaganzen; das N. T. berichtet uns, daß die Pharisäer und die pharisäisch gesinnte Menge das Ausraufen einzelner Aehren auf einem Spaziergang (Matth. 12, 2; Mark. 2, 23 fg.; Luk. 6, 1 fg.), das Heilen kranker Personen (Matth. 12, 10; Mark. 3, 2; Luk. 6, 7; 13, 14; Joh. 9, 14. 16), das Fortschaffen eines Bettes von seiten eines Geheilten (Joh. 5, 10), am Sabbat geschehen, für eine Entweihung desselben ansahen, ein deutliches Zeichen dafür, daß die geistlose Consequenzmacherei aus dem Buchstaben des Gesetzes, nicht die geistige Erfassung seines sittlichen Gehalts den Massen am Herzen lag. So kann es denn kaum noch Verwunderung erregen, daß der Talmud eine bis in das Kleinlichste ausgebildete Casuistik in Betreff des Sabbatgesetzes ausspann; die Mischna im Tractat, der über den Sabbat handelt, verbot vierzig weniger eine Hauptart von Arbeiten am Sabbat, darunter z. B. zwei Buchstaben schreiben oder dieselben auslöschen; und jeder dieser „Väter", d. h. jede Hauptart, hatte wieder seine „Nachkommenschaft", d. h. Unterarten, eine Materie, die in der doppelten Gemara zu dem angeführten Tractat und in den Schriften der Rabbinen, freilich nicht ohne Lehrdifferenzen, bis in die feinsten Unterscheidungen durchgeführt wurde (vgl. Buxtorf, Synagoga judaica [Basel 1661], Kap. 16).

Der räthselhafte, Luk. 6, 1 erwähnte Aftersabbat, griechisch: zweiterste Sabbat, ist wol nicht der erste Sabbat des zweiten Jahres im siebenjährigen Cyklus des Sabbatjahres (s. d.), denn es läßt sich nicht erweisen, daß die Rechnung nach Sabbatjahren für das praktische Leben jemals Bedeutung gehabt hat. Auch ist der Ausdruck nicht so entstanden, daß eine alte, am Rand der Handschrift befindliche Correctur „am zweiten" mit der ursprünglich im Text stehenden Lesart, die sich nach Luk. 4, 31 auf keinen Fall mit dem Sachverhalt deckt, nämlich mit dem Wort „am ersten" Sabbat zusammengeschweißt wäre; denn diese Correctur würde den Umstand übersehen, daß auch schon Luk. 4, 16 von einem Sabbat die Rede war, daß also die Verbesserung „am dritten Sabbat" hätte lauten müssen. Gemeint ist vielleicht der erste Sabbat in der Reihe der sieben Sabbate, die nach 3 Mos. 23, 15 vom zweiten Ostertag bis zum Pfingstfest gezählt werden sollten und die vielleicht als zweiterster, zweitzweiter, zweitdritter u. s. w. bezeichnet und kenntlich gemacht wurden. Ueber den „großen" Sabbat, Joh. 19, 31, s. Rüsttag.

Bekanntlich nahm Christus theoretisch eine durchaus conservative Stellung zum mosaischen Gesetz ein. Auch wenn die scharfe Zuspitzung des Ausspruchs Matth. 5, 17—19 nicht auf seine, sondern auf des judenchristl. Berichterstatters Rechnung zu setzen ist; oder wenn man unter der Voraussetzung, daß einem griech. Sprachgebrauch zufolge nach dem negativen Satz: „Ihr sollt nicht wähnen" die Partikel „oder" im Sinn des deutschen „und" gesetzt sein kann, Christus Matth. 5, 17—19 auch nur die ewige Gültigkeit des Gesetzes in seiner Verbindung mit den Propheten, in dem Sinn, wie es die Propheten auslegen und handhaben, seinen Jüngern gegenüber behaupten läßt, so bleibt doch immer noch der Ausspruch Matth. 23, 3, in welchem er seine Zuhörer sogar noch über den Gesammtbestand des mosaischen Gesetzes hinaus auf die pharisäischen Zusätze zu demselben verpflichtet (vgl. jedoch Schenkel, „Das Charakterbild Jesu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 256). Und dieser Theorie folgt auch im wesentlichen seine Praxis; der Messias wollte es dem neuen christl. Geist überlassen, seine Gemeinde allmählich von der Last des Ceremonialgesetzes und dem Joch der pharisäischen Satzung zu befreien; mußte doch der neue Wein seinerzeit die alten Schläuche sprengen. Nur in seiner Behandlung des Sabbatgesetzes hat doch schon Christus selbst praktisch und dann auch theoretisch die Loslösung von den jüd. Lebensordnungen angebahnt. Im Geist der prophetischen Zurückstellung des Ceremonialgesetzes hinter das Sittengesetz, der dem Hosea (Kap. 4, 6) im Namen Jahve's das Wort in den Mund legt: „Barmherzigkeit lieb' ich und nicht Opfer" (Matth. 12, 7), nahm er ausdrücklich die Werke der Nächstenliebe

(Mark. 3, 4) und die Werke der Noth (Mark. 2, 25) von den am Sabbat verbotenen Geschäften aus und sprach Mark. 2, 27. 28 das kühne Wort aus, daß dem Sabbat und damit folgerichtig dem ganzen Ceremonialgesetz jede selbständige Bedeutung abgehe; er sei nur göttliche Ordnung geworden, um dem Menschen die nothwendige Ruhe in Gott zu gewähren, nicht um denselben mit einem unerträglichen Joch zu beladen; und er, der Messias, als Menschensohn der Inhaber und Vertreter sämmtlicher religiöser Rechte der Menschheit, habe das Recht, sich und die Seinen von der ganz äußerlich gewordenen Erfüllung des Sabbatgesetzes zu dispensiren (vgl. den ähnlichen Gedanken Matth. 12, 6. 8).

Vgl. George, „Die ältern jüdischen Feste" (Berlin 1835); vor allem Ewald's Commentatio de feriarum Hebraeorum origine ac ratione (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", III, 410 fg.); „Die Alterthümer des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 130 fg.; de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864), §. 214; Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie" (Frankfurt a. M. 1858—59), I, §. 77. Mangold.

Sabbatsjahr, nach 5 Mos. 15, 1 auch Erlaßjahr genannt, ist nach der gewöhnlichen Deutung der einschlagenden Gesetzesstellen (2 Mos. 23, 10. 11; 3 Mos. 25, 2—7) das letzte Jahr des siebenjährigen Cyklus, das als Jahve heiliges Ruhejahr, parallel dem Sabbat als Ruhetag, für das Land und für die in der Ackerwirthschaft thätigen Arbeitskräfte angesehen werden sollte. Denn Aecker und Weinberge Palästinas sollten in demselben unangebaut liegen bleiben, ihr Ertrag aber, der etwa noch aus den liegen gebliebenen Körnern der vorjährigen Ernte und an den unbeschnittenen Rebstöcken hervorwuchs, den Armen, dem Vieh und den wilden Thieren zugute kommen. Wenn man die Stelle 3 Mos. 25, 2—7 als den richtigen und ausführlichen Commentar zu der ältern Vorschrift 2 Mos. 23, 11 ansieht und sie zum Ausgangspunkt der Untersuchung über das Gesetz macht, so muß man freilich zu der angegebenen Auffassung desselben kommen; es erübrigt dann nur, dieser befremdlichen Einrichtung einen irgendwie erträglichen Sinn abzugewinnen. Selbstverständlich vermögen die typischen Beziehungen, welche die ältere Theologie und von neuern Theologen auch wieder Bähr und Keil in dem Sabbatsjahr zum Ausdruck gebracht sahen — es sollte z. B. ein Vorbild des ewigen Sabbats, der himmlischen Seligkeit, oder eine Erinnerung an das Paradies sein, in dem Adam auch noch nicht das Land bebaute — sie vermögen nicht eine wirthschaftlich so tief eingreifende Anordnung zu rechtfertigen. Aber man wird sich auch nicht dazu entschließen können, nur in allerlei Nützlichkeitsrücksichten den Grund dieser Einrichtung zu suchen, wie das seit Michaelis eine Zeit lang an der Tagesordnung war: etwa in der Absicht des Gesetzgebers, eine regelmäßige Brache einzuführen, um die Fruchtbarkeit des Bodens nicht zu erschöpfen, oder in der durch dieselbe gebotenen Nöthigung zur wirthlichen Sparsamkeit und Anlegung von Getreidevorräthen, oder gar in der vom Gesetzgeber beabsichtigten Vermehrung des Wildstandes, damit das den Mannesmuth stählende Vergnügen der Jagd nicht durch die ununterbrochene Ackerwirthschaft geschädigt würde; derartige Rücksichten liegen einer religiösen Gesetzgebung gewiß principiell fern. Schon die Verse 3 Mos. 25, 20. 21, welche, auf ein Wunder provocirend, für das sechste Jahr den Segen einer dreifachen Ernte verheißen, falls das Volk im siebenten Jahr das Land die Ruhe für Jahve feiern läßt, beweisen es, daß das fragliche Gebot des Leviticus auf keinerlei praktischen Nutzen abzielt. Man wird das Gesetz über das Sabbatsjahr also aus religiösen, aus theokratischen Gründen rechtfertigen müssen. Das hat zuerst wieder Baur (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1832, S. 142 fg., 167 fg., 181 fg.) gethan. Er sieht in der Anordnung des Sabbatsjahres nur die folgerichtige Durchführung der sabbatlichen Ruhe auch auf größere nach der Heiligkeit der Siebenzahl normirte Zeiträume, eine Uebertragung dieser Ruhe auf das Land als ein heiliges, ein Mittel zur Darstellung des priesterlichen Charakters des heiligen Volks, das einmal eine lange heilige Zeit hindurch sich jeder profanen Arbeit enthalten soll. So wird dem Sabbatsjahr eine ganz ideale, mit den Grundgedanken der mosaischen Religion zusammenhängende Bedeutung gesichert. Ganz ähnlich sprechen sich Ewald, Oehler, Keil über die Bedeutung des Sabbatsjahres aus, obgleich sie daneben zum Theil noch typologische, zum Theil noch die seit Michaelis bekannten praktischen Gesichtspunkte zur Erklärung dieser Einrichtung geltend machen. Dem allen gegenüber bleibt aber doch das Urtheil de Wette's („Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" [4. Aufl., Leipzig 1864], §. 215) in Kraft,

der die ganze Anordnung für unbegreiflich hielt, weil sie der Frömmigkeit kaum zuträglich, durch die Privilegirung der Faulheit aber für die Sittlichkeit sehr nachtheilig gewesen sein müsse.

Hupfeld schlägt einen andern Weg ein; er betrachtet die älteste Stelle über das Sabbatsjahr, 2 Mos. 23, 10. 11, zunächst für sich allein, bezieht das an die beiden Verba des V. 11 als Object angehängte Pronomen weiblichen Geschlechts nicht, wie das gewöhnlich geschieht, auf das in V. 10 an erster Stelle vorhergehende Substantivum „dein Land“ (im Hebräischen ein Femininum), sondern, was grammatisch zulässig ist, auf das im Hebräischen gleichfalls femininale nächste: „seinen Ertrag“, und übersetzt dann: „Im siebenten Jahr sollst du ihn — nämlich den Ertrag — aufgeben und liegen lassen, damit die Armen deines Volks davon essen, und was sie übriglassen, soll das Wild des Feldes essen; also sollst du thun mit deinem Weinberg und Oelgarten.“ Ist diese Deutung richtig, so wird also das Sabbatsjahr nach dem ältesten Gesetz gefeiert nicht durch Ruhe des Landes und in ihrem Gefolge durch Enthaltung von aller Feldarbeit, sondern durch eine Wohlthätigkeit in großem Stil gegen die Armen im Volk und das Wild des Feldes. Diese Gesetzesstelle, die eine wahrhaft ideale Humanität vorschreibt, ist aber nach der Meinung Hupfeld's von dem viel spätern Verfasser von 3 Mos. 25, 2—7 misverständlich auf die sabbatliche Ruhe des Landes bezogen und in diesem Sinn in seiner Ueberarbeitung durch Zusätze erweitert, sodaß sie allerdings in dieser Gestalt die Idee zum Ausdruck bringt, welche Baur (a. a. O.) feinsinnig als den Grundgedanken der Einrichtung des Sabbatsjahres in derselben gefunden und entwickelt hat.

Das Deuteronomium, von dem sich die früheste Spur erst kurz vor dem Exil bei der Reformation des Gottesdienstes durch den König Josia findet, enthält Kap. 15, 1 fg. für das Sabbatsjahr noch die Vorschrift, daß am Ende desselben ein Schulderlaß für israelitische, nicht für ausländische Schuldner stattfinden sollte. Wenigstens durfte im siebenten Jahr, und das scheint die richtige Auffassung zu sein, keine Schuld beigetrieben werden, sie sollte also ruhen, während die Talmudisten das Gesetz auf gänzlichen Erlaß der Schuld beziehen. Das Deuteronomium knüpft damit wieder an den Gedanken von 2 Mos. 23, 11 an, daß das Sabbatsjahr besonders den Armen zugute kommen sollte. Ebenfalls schreibt das Deuteronomium (Kap. 31, 10 fg.) vor, daß am Laubhüttenfest des Sabbatsjahres das Gesetz dem Volk vorgelesen werden sollte. Uebrigens ist das Gesetz über das Sabbatsjahr vor dem Exil niemals zur Ausführung gebracht (3 Mos. 26, 34), dagegen wurde es nach dem Exil wirklich beobachtet Neh. 10, 32; 1 Makk. 6, 49. 53.

Irrthümlich behauptet man, daß im Sabbatsjahr alle Sklaven (s. d.) israelitischer Herkunft frei geworden wären; indeß jeder Sklave oder jede Sklavin jüd. Abstammung wurde im siebenten Jahr der Dienstbarkeit frei, ganz abgesehen davon, ob dieses ein Sabbatsjahr war oder nicht; denn 3 Mos. 25, das ausdrücklich vom Sabbatsjahr handelt, schweigt von dieser Freilassung, und die Stellen, welche von dieser Freilassung im siebenten Jahr reden (2 Mos. 21, 2; 5 Mos. 15, 12), nehmen keinen Bezug auf das Sabbatsjahr.

Vgl. besonders Hupfeld's Programm: De anni sabbathici et Jobelei ratione (Halle 1858), das auch eine eingehende Würdigung der bis dahin über diesen Gegenstand erschienenen Literatur enthält. Von neuern Untersuchungen ist noch hinzuzufügen: Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie“ (Frankfurt a. M. 1858—59), I, §. 79; Herzog's „Real-Encyklopädie“, XIII, 204 fg., und besonders Riehm (in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1871, S. 760 fg.), der „dein Land“ (2 Mos. 23, 10) nicht von dem ganzen Lande Israels versteht, sondern es gleich „dein Grundstück“ faßt, und deshalb die Anordnung einer Brache im siebenten Jahre nicht für das ganze Land zugleich, sondern nur jedesmal für diejenigen Grundstücke, die factisch sechs Jahre im Gebrauch gewesen waren, vom Gesetzgeber ursprünglich beabsichtigt sieht. Mangold.

Sabbatsweg ist diejenige Wegstrecke, welche die erst nach dem Exil mit immer steigendem Rigorismus von den Rabbinen behandelten Vorschriften für die Feier des Ruhetags den Juden am Sabbat außerhalb ihres Wohnorts zurückzulegen erlaubten. Sie betrug 2000 jüd. Ellen, das sind nach Epiphanius (Adv. haer., LXVI, 82) 6 griech. Stadien, d. i. 750 röm. Schritt. Diese Berechnung ist wol richtig; denn der Oelberg lag von Jerusalem nach Apg. 1, 12 einen Sabbatsweg entfernt, und Josephus („Jüdischer Krieg“, V, 2, 3) schätzt diese Entfernung gerade auf 6 Stadien; allerdings gibt derselbe Schriftsteller in seinen „Alterthümern“, XX, 8, 6, dieselbe Entfernung auf nur 5 Stadien an.

Die Rabbinen berechneten den Sabbatsweg für Städter übrigens niemals von der Wohnung des den Ausgang Unternehmenden, sondern von der Stadtmauer oder genauer von den Grenzlinien des gedachten geometrischen Vierecks aus, innerhalb dessen die betreffende Stadt lag; innerhalb der Stadt durfte man aber, und wäre diese auch so groß als Ninive, so weit und so lange herumgehen, als man eben wollte (Gemara, Tract. Sabb., c. 4).

Im mosaischen Gesetz hat diese von den Rabbinen ausgebildete Vorschrift eigentlich keinen directen Halt; sie ist erschlossen aus 2 Mos. 16, 29, einer Stelle, welche den Israeliten verbietet, am Sabbat aus dem Lager zu gehen, um Manna zu sammeln; jedoch kam es bei diesem Verbot weniger auf das Verlassen des Lagers als auf das Geschäft des Mannasammelns am Ruhetag an. Die Bestimmung der Länge des Sabbatswegs beruht zum Theil auf 4 Mos. 35, 5; hier wird die städtische Mark der Freistädte der Leviten auf den Raum von 2000 Ellen nach jeder Himmelsgegend rings um die Stadt festgesetzt; zum Theil auf Jos. 3, 4, einer Vorschrift, welche den Zwischenraum, der beim Zug Israels zwischen der vorangetragenen Bundeslade und dem nachfolgenden Volk innegehalten werden soll, auf 2000 Ellen bestimmt; daneben behauptete die rabbinische Ueberlieferung (Targum Jarchi zu Jos. 3, 4; Oecumenius zu Apg. 1, 12; Hieronymus, Epist. ad Algasiam, qu. 10), die Entfernung zwischen der Stiftshütte und der Grenze des Lagers habe gerade 2000 Ellen betragen.

Die Festsetzung des Sabbatswegs ist eine Ueberspannung des allerdings aus den allgemeinen Vorschriften über den Sabbat sich ergebenden Gebrauchs, daß die Israeliten am Ruhetag, der ja auch für die Reit- und Zugthiere bestimmt war, keine Reisen unternahmen (Josephus, „Alterthümer", XIII, 8, 4).

Einige Rabbinen unterscheiden einen größern Sabbatsweg (2800 Ellen), einen kleinern (1800 Ellen) und einen mittlern (2000) Ellen; übrigens wird im Tractat ʿErubin im Talmud, im zweiten Theil der Mischna, die Entfernung von 2000 Ellen überall vorausgesetzt. Vgl. Selden, De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebraeorum (London 1640), III, 9; die beiden Dissertationen von Frischmuth und Walther, De itinere sabbati, in dem Thesaurus novus theol.-philolog. ex musaeo Hasaei et Ikenii (Leyden 1732); auch Lightfoot zu Apg. 1, 12. Mangold.

Sabtha. Zu den Nachkommen Kuschs, d. h. zu dem südlichsten und von den Hebräern entferntesten Völkerkreise, wird 1 Mos. 10, 7 Sabta gerechnet, das wenn Seba an dieser Stelle richtig mit Meroe identificirt wird und Havila (s. d.) im südlichen Arabien angesetzt wird, zwischen letzterm und dem in Oman, d. h. in Ostarabien, gelegenen Ra;ma gesucht werden muß. Hier nun findet sich die alte arab. Handelsstadt Sabbatha (Arrian, Periplus maris Erythraei, S. 15) oder Sabota (Plinius, VI, 32; XII, 32), mit deren Bewohnern die neuern Ausleger eben unser Sabtha identificiren. Die Stadt war die Hauptstadt der Atramiten (Hadoram, 1 Mos. 10, 27), hatte 60 Tempel, und von hier allein konnte Weihrauch, auf den unter strenger Aufsicht besondere Abgaben an den Tempel und den König gelegt waren, abgeholt werden (vgl. Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1848—49], II, 37 und 40, unter Mirbât und Dofâr). So nach Tuch zu 1 Mos. 10, 6, mit dem Knobel und Delitzsch übereinstimmen.

Andererseits wird jedoch die Identificirung des Volkes Sabtha mit dem Sabota des Plinius und dem Sabbatha des Arrian in Zweifel gezogen, da es ein anderes ähnlich benanntes Local gegeben hat, weil Ptolemäus, VI, 7, 30, 38, Saphtha von Sabbata oder Saubatha unterscheidet. Diesen Einwurf macht Winer im Realwörterbuch, und Gesenius bemerkt im Thesaurus, die Annahme einer kuschitischen Metropole inmitten joktanidischen, d. i. südarab. Gebietes sei unwahrscheinlich. Er geht daher auf die Ansicht des Josephus („Alterthümer", I, 6, 2) zurück, der unter Sabtha die Anwohner des Flusses Astaboras (jetzt Takazze im nördlichen Abyssinien) versteht. Hiermit stellt Gesenius die von Pseudojonathan gegebene Erklärung zusammen, in dessen Text er nach 1 Chron. 1, 9 aus Simbaj das richtige Simraj herstellt. Dies Simraj vergleicht er mit den Sembritae, welche (Strabo, XVI, 786) unter Psammetich eine oberhalb Meroes gelegene Nilinsel einnahmen, und die Plinius, VI, 30, als Semberrites erwähnt. Auch hier in der Nähe des heutigen Arkiko wird ein Sabat oder Saba erwähnt (Strabo, XVI, 770; Ptolemäus, IV, 10), mit dem Sabtha sich vergleichen läßt. Andererseits

wird aber das Simraj des Pseudojonathan von Winer mit Samira am Tigris zusammengestellt, das der Khalif Motassim (Weil, „Geschichte der Chalifen“ [Mannheim und Stuttgart 1846—62], II, 303) erbaute, was, falls es richtig wäre, die eben gegebene Ansicht von Gesenius widerlegen würde. Bei so bewandten Umständen halte ich es für geboten, den in der Reihenfolge der Völkernamen liegenden Winken über die Wohnsitze dieser Stämme ein hervorragendes Gewicht beizulegen; beachtet man aber dies Moment, so wird man die zuerst vorgelegte Combination als die wahrscheinlichere annehmen. Merx.

Sabthecha, ebenfalls ein Völkername, der 1 Mos. 10, 7 und 1 Chron. 1, 9 einem kuschitischen Stamm beigelegt wird. Wie bei Sabtha, so folgt auch hier Gesenius der Autorität des Pseudojonathan, der es durch Zingaj wiedergibt; dies wäre dann Zingis, Stadt und Cap im östlichsten Aethiopien, also nördlich vom Cap Guardafui, südlich von Opone am Sinus barbaricus (Ptolemäus, IV, 7, 11). Dies Zingis ist erhalten im heutigen Stammnamen Zeng', der ein abyssinisches, rechts vom Nil wohnendes Volk bezeichnet, über das z. B. Masudi (Prairies d'or, ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteville [Paris 1861—66], III, 5 fg.) näher beschreibt. So sicher nun ist, daß Pseudojonathan unter Sabthecha dieses Volk versteht, ebenso unwahrscheinlich ist diese Annahme trotz Gesenius und Winer. Da Sabthecha hinter Raema folgt, muß es östlich davon gelegen haben (s. Sabtha), und so setzt es Knobel nach Karmanien, wo Stadt und Fluß Samydake (Stephanus von Byzanz u. d. W. und Ptolemäus, VI, 8, 7) sich zur Vergleichung bieten und schon von Bochart verglichen sind. Zweifelnd führt dies auch Tuch an. Merx.

Sacharja, hebräisch Sekharjah oder Sekharjahu (ältere Form), griechisch Zacharias, bedeutet „Jahve gedenkt“ (nicht mit Fürst, „Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament“ [Leipzig 1851—61]: Jahve ist ein Ruhmreicher) und war unter den Israeliten ein sehr häufiger Name. Mehr als zwanzig Personen erwähnt die Bibel, welche ihn tragen. Wir heben die wichtigsten heraus:

1) Sacharja, Sohn Jerobeam's II., König von Israel. Sein Regierungsantritt erfolgte wol erst nach längern Unruhen, vorzüglich nach Kämpfen mit Gegenkönigen. Eine solche Zeit des Interregnums von 10—11 Jahren erschließt man mit Recht aus Vergleichung der beiden Angaben, daß Jerobeam 41 Jahre regierte, wonach er im siebenundzwanzigsten Jahre des Usia von Juda gestorben wäre, daß Sacharja erst im achtunddreißigsten Jahr des Usia zur Herrschaft gelangte (2 Kön. 15, 8 fg.). Möglich ist es (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel“ [Leipzig 1869], S. 186), daß die Hoffnungen, welche der Prophet Hosea [Kap. 4] ausspricht, auf diese scheinbare Befestigung der legitimen Thronfolge sich beziehen. Von seiner Regierung ist nichts anderes angegeben, als daß er in den Wegen seines Vaters wandelte und that, was böse war in den Augen Jahve's. Trotzdem daß sie nur sechs Monate dauerte, scheint sie doch nicht ereignißlos verflossen zu sein, da der Verfasser des Königsbuchs für alles Weitere auf die „Zeitgeschichte der Könige Israels“ verweist, welche demnach genauere Nachrichten enthalten haben muß, die aber für den Verfasser ohne Interesse waren. In einer Verschwörung tödtete ihn Sallum, der Sohn des Jabes (nach Hitzig: ein Bürger aus Jabes-Gilead, obgleich auch von den andern Usurpatoren meist der Vatername angegeben wird), vor den Leuten, d. h. öffentlich, während sonst dergleichen Morde im Innern des königlichen Palastes vorzugehen pflegten (vgl. Thenius zu 2 Kön. 15, 10; der griech. Uebersetzer verstand die Worte nicht und machte aus ihnen einen Ortsnamen „in Keblaam“, Ewald den Namen eines weitern Usurpators Qobolam, was Böttcher in der „Neuen jenaischen allgemeinen Literatur-Zeitung“, Jahrg. 1847, S. 1144, widerlegt). Mit Sacharja starb die Dynastie Jehu aus (in den J. 884—771 v. Chr.), welche einst unter thatkräftiger Mitwirkung der Propheten Elia und Elisa ans Ruder gekommen war und am längsten unter allen andern Geschlechtern den Thron innehatte.

2) Sacharja, der Sohn Jojada's, ein Prophet unter dem judäischen König Joas (2 Chron. 24, 20—22). Sein Vater war jener Hohepriester Jojada, der den jungen König Joas dem Blutbad, das seine eigene Mutter Athalja unter den Davididen anrichtete, entzogen und ihm den Thron gesichert hatte. Er und andere ungenannte Propheten standen in jener Zeit auf, bewogen einerseits dadurch, daß der König dem Auftreten der Götzen-

diener, besonders der Verehrer der Aschera, nachgab und diesen Cultus sogar offen begünstigte, andererseits durch das Eintreten mannichfacher Unglücksfälle. Sehr möglich ist es, daß dahin jene andauernde Dürre und Heuschreckenverwüstungen gehörten, welche (wahrscheinlich zu eben jener Zeit) den Propheten Joel zu öffentlicher Rede veranlaßten. Dazu kamen wol auch Einfälle benachbarter Völker, namentlich der Syrer, welche der Chronist, nicht eben wahrscheinlich, an das Ende der Regierungszeit dieses Königs verlegt. Unsere Quelle gibt auch den Inhalt seiner Rede an: er rügt, daß das Volk die Gebote Jahve's übertrete; wenn sie ihn verlassen, so verlasse er sie auch — in kurzen Worten das Grundthema aller spätern prophetischen Rede und Rüge. Ob dies aus größern schriftlichen Aufzeichnungen geschöpft ist (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 626), läßt sich nicht sicher vermuthen. Dies sein kühnes Auftreten vor dem Volk erregte den Zorn der götzendienerischen Partei. Unter schnöder Gutheißung des undankbaren Königs, der seinem Vater so hoch verpflichtet war, ward er von Verschworenen im Vorhof des Hauses Jahve's (also wahrscheinlich während einer Rede) gesteinigt. Nach drei Seiten hin ist sein Auftreten von Bedeutung. Einmal zeigt es ein noch völliges Zusammengehen der priesterlichen Partei und der Propheten, verbunden durch das lebendige Interesse für Aufrechterhaltung des Jahvethums, ein Band, das wenigstens in Israel (man erinnere sich an den Streit des Amos [Am. 7, 10 fg.] mit dem Priester Amazia) bald gelöst wurde, in Juda (vgl. Jes. 8, 2) wol länger fortdauerte. Fürs andere dürfte mit ihm jene zweite Periode des Prophetenthums beginnen, in welcher es seine höchste Entwickelung erreichte, und das sich durch größere Tiefe und reichere Vielseitigkeit der Ideen sowie durch seine Hinwendung zu dem Volk (statt zu den Fürsten) kennzeichnet. Ebendeshalb ist es endlich bedeutungsvoll, daß einer der ersten dieser in neuer nachdrücklicherer Weise wirkenden Propheten den Märtyrertod erleiden mußte. (Vgl. die gute Darstellung von Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" [Leipzig 1855—56], II, 202.) Mit Recht hat die spätere jüd. Ueberlieferung diesen Vorfall in lebendigster Erinnerung bewahrt (vgl. z. B. das Targum zu Kl. 2, 20; mehrere Stellen des Talmud und Josephus, „Alterthümer", IX, 8, 3) und ihm eine Art typischen Charakters verliehen. Mehr vielleicht deshalb, als weil es der im Kanon zuletzt erwähnte Prophetenmord ist (chronologisch fiele der schmähliche Mord Uria's, Jer. 26, 23, später), hat ihn Jesus als Zeugniß gegen das Volk (Matth. 23, 35) mit dem des gerechten Abel zusammengestellt und verwerthet. Daß derselbe zwischen dem Brandopferaltar und dem Tempelgebäude erfolgte, wie es dort heißt, ist nicht als eine genauere sichere Kunde zu betrachten, sondern mehr nur als haggadische Ausführung der Worte der Bibel, welche nur den Vorhof angeben. Denn daß sie gerade an geheiligter Stätte stattfand, mußte die That in den Augen des spätern Judenthums um so abscheulicher erscheinen lassen. Die Parallele Luk. 11, 51 macht es sehr wahrscheinlich, daß in der ursprünglichen Ueberlieferung der Name des Vaters gar nicht genannt war. Das Hebräerevangelium fügte sachlich richtig die Worte „Sohn Jojada's" hinzu (wie Hieronymus angibt). In unserm heutigen Matthäustext finden wir indeß den Zusatz „Sohn des Barachias" oder des Berechja, eine offenbare Verwechselung seitens des in den Prophetenbüchern besser belesenen Ueberarbeiters, der an den Freund des Jesaja (Jes. 8, 2) oder an den nachexilischen Propheten (Sach. 1, 1) dachte. Demgemäß ist es nicht nöthig, an eine spätere Interpolation zu denken (Kuinöl), noch gar an Zacharias, den Sohn Baruch's (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 5, 4), den kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus die Zeloten im Tempel ermordeten, und auf welchen entweder Jesus selbst prophetisch hingewiesen haben soll oder den Matthäus, längere Zeit nach der Zerstörung schreibend, als den im Ausspruch gemeinten Zacharias verstanden habe. Ebenso wenig hat man (mit Origenes und einigen Neuern) an Zacharias, den Vater des Täufers, zu denken. Vielmehr liegt, wie auch die meisten heutigen Gelehrten meinen, ein Gedächtnißfehler des Autors vor, der sich auf die oben bezeichnete Art leicht erklärt.

3) Sacharja, Sohn Jeberechja's (Jes. 8, 2). Er wird von dem Propheten Jesaja mit Uria, dem Priester, zum Zeugen genommen, daß jener eine Weissagung von der Niederlage der verbündeten Herrscher von Israel und Damaskus wirklich ausgesprochen und in orakelhaftem Lapidarstil aufgeschrieben habe. Dies deutet auf einen ältern, in allgemeinem Ansehen stehenden Mann hin, nicht aber auf einen seiner Schüler. Im Gegentheil kann Jesaja selbst viel eher zu ihm in einem Schülerverhältniß gestanden

haben. Dann ist Sacharja wol selbst Prophet gewesen, und da ergibt sich ohne weiteres die Combination mit jenem Rathgeber Usia's, Sacharja, der 2 Chron. 26, 5 genannt wird als „kundig Gott zu schauen". Freilich redet der Chronist so, als wenn Usia lediglich in den Tagen dieses Sacharja Gott gesucht habe und infolge davon in seinen Unternehmungen glücklich gewesen sei. Allein mit Recht haben wir (mit Bertheau zu dieser Stelle) diese Beschränkung, die ohnehin nur angedeutet ist, zu bezweifeln, sofern der Verfasser es für unmöglich hielt, daß Usia bei Lebzeiten des prophetischen Rathgebers sich eines so argen Vergehens, im Tempel selbst zu räuchern, schuldig gemacht haben sollte. Dies würde völlig in die pragmatische Reflexion des Chronisten passen. Dann hindert nichts mehr, jene Identität anzunehmen, wenn Sacharja auch zu jener Zeit, da Jesaja von ihm redete (etwa im J. 741), ein hochbetagter Greis gewesen sein mag. Denn als Lehrer des Usia (Winer, „Biblisches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48], II, 712) wird er auch vom Chronisten nicht geschildert. Auch spricht, wie wir sehen werden, manches dafür, daß dieser Sacharja sowol unter Usia wie unter dessen beiden Nachfolgern vor dem Volk öffentlich geredet habe. Daß von diesem Sacharja die Bileams-Sprüche herrühren, ist eine unbeweisbare Vermuthung von Fürst („Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenischen Schriftthums" [Leipzig 1867—70], II, 231).

4) Unter dem Namen eines Propheten Sacharja ist uns ein Weissagungsbuch im Kanon des A. T. überliefert, das umfänglichste in der Sammlung der kleinen Propheten, da Hosea zwar auch 14 Kapitel, aber im ganzen 14 Verse weniger enthält. In der Ueberschrift wird er als Sohn des Berechja, Sohnes Iddo's, bezeichnet. Unzweifelhaft bezieht sich dies auf jenen Sacharja, der bald nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, in den ersten Jahren des Darius Hystaspis, wirkte und der Esra 5, 1; 6, 14; Neh. 12, 16 einfach Sohn Iddo's heißt. Man hat nun häufig gemeint, an den letztern Stellen werde auch nur der Großvater, als der bekanntere, genannt. Allein die Stellen, welche man für eine solche Auslassung des Vaters geltend macht, können nicht als vollgültige Parallelen gelten, vollends nicht bei den genauen, fast zeitgenössischen Angaben der Bücher Esra und Nehemia. Vielmehr liegt wol in den Worten „Sohn des Berechja" ein Irrthum der Sammler vor. Iddo, der Vater, nicht Großvater des Propheten, kehrte als Vorstand eines Priestergeschlechts aus dem babylonischen Exil heim. Das stimmt damit, daß sein Sohn bei seinem Auftreten als Prophet, etwa achtzehn Jahre nach der Rückkehr, noch jugendlich ist (Sach. 2, 4). Die Zeit seiner Wirksamkeit erhellt theils aus den Ueberschriften der Orakel (Sach. 1, 1. 7; 7, 1), theils aus den Angaben bei Esra 5, 1; 6, 14; sie fiel in die ersten Jahre des Perserkönigs Darius Hystaspis, gleichzeitig mit Haggai. Die zurückgekehrten Exulanten hatten sich längere Zeit mit einem bloßen Altar als gemeinsamer Centralopferstätte begnügt (Hagg. 2, 14; Esra 3, 2. 3). Erst auf Grund der kräftigen Anregung der beiden Propheten Haggai und Sacharja begann man den Tempel wieder aufzubauen. Die Grundsteinlegung erfolgte höchst wahrscheinlich am vierundzwanzigsten Tag des neunten Monats im zweiten Jahr des Darius und die Einweihung des vollendeten Gebäudes vier Jahre später, im sechsten Jahr des Darius, am dritten Tag des Monats Adar, indem sowol der pers. Hof wie auch die andern Exulanten den Bau zu befördern suchten. Denn die Nachricht von der Grundlegung des Tempels im zweiten Jahr der Rückkehr und einer längern Unterbrechung des Baues (Esra 5, 6) widerspricht den Angaben im Buch Esra selbst und den klaren Voraussetzungen bei Haggai; jene Sistirung bezieht sich nicht auf den Tempel, sondern auf den Wiederaufbau der Stadt Jerusalem und ihrer Mauern unter Artaxerxes Longimanus (vgl. Schrader, „Die Dauer des zweiten Tempelbaues" (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1867, S. 460—504). Unzweifelhaft gehören die ersten acht Kapitel des vorliegenden Buchs diesem Propheten an; wahrscheinlich hat er sie selbst in diese Form gebracht und redigirt. Da eigentliche Ermahnungen, den Tempelbau zu beginnen und emsig fortzusetzen (vgl. Esra 5, 1), sich nicht finden, so war wol der Kreis seiner mündlichen Reden bedeutend größer, und die Aufzeichnungen enthalten nur einzelne hervorragende Themata. Er ermahnt das Volk zu gründlicher Bekehrung zu Jahve und knüpft daran die Verheißungen, daß Jahve trotz der ärmlichen Gegenwart reichen Segen schenken, in der Mitte des Volks wohnen und an den Heiden ein großes Gericht vollziehen werde. Freilich müsse die Sünde aus der Mitte des Volks gänzlich getilgt werden. Obgleich er einen Messias (nach Jeremia Zemach oder „Sproß" sc. David's genannt)

andeutet, so fühlt er sich doch im ganzen von der gegenwärtigen Regierung Serubabel's und Josua's befriedigt und kann auch für die Zukunft nur eine friedens= und heilsreiche, geistige Einheit zwischen den Trägern des weltlichen und geistlichen Regiments wünschen (Sach. 6, 12. 13). Im siebenten und achten Kapitel beantwortet er die Frage, ob man die nationalen Trauer= und Fasttage zum Andenken an die Zerstörung Jerusalems trotz des Wiederaufblühens der Colonie zu feiern fortfahren solle, mit der Hinweisung, daß Jahve nicht Fasten verlange, sondern thatkräftige Frömmigkeit in Wahrheit und Liebe, daß er die Fasttage in frohe Feste wandeln werde, und daß man es daher mit jener Feier nach Belieben halten könne. Die Sprache dieser Orakel zeigt den Charakter der spätern Zeit. Des Rhythmus vielfach ermangelnd neigt sie bereits stark zur Prosa hin, sie wiederholt Lieblingsformeln und nimmt auf frühere Propheten sowol stillschweigend wie ausdrücklich häufig Rücksicht. Der Verfasser kleidet seine Gedanken gern in reiche Symbolik, doch oft in unklarer Weise; durchweg fehlt die geistvolle Sicherheit einer echt künstlerischen Hand. Besonders auffallend unterscheidet er sich von der vorexilischen Prophetie durch Einführung von Engeln und des Satans.

Dagegen gehört es zu einem der gesichertsten Ergebnisse der neuern Bibelforschung, daß der zweite Theil des Buchs, die sechs letzten Kapitel (Kap. 9—14), nicht von diesem Sacharja herrühren, sondern, zum Theil schon lange, vor dem Exil entstanden sind. Hier hat sich, wie so oft, die Kritik an der Apologetik großgezogen. Matth. 27, 9. 10 ist eine Schriftstelle dem Jeremia beigelegt, welche jedoch allein auf Sach. 11, 12. 13 sich beziehen kann. Daß der Evangelist dennoch recht habe, wollte zuerst der Engländer Mede (gest. 1638) erhärten, indem er Sach. 9—11 dem Jeremia zuschrieb. Bald wurde dies Urtheil auf die sämmtlichen sechs letzten Kapitel ausgedehnt. Als aber seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der kritische Geist mehr und mehr erwachte, begann eine erneute Untersuchung, zuerst von Newcome, Erzbischof von Armagh, An attempt towards an improved version, a metrical arrangement and an explanation of the twelve minor prophets (London 1785), von Flügge in der (anonymen) Schrift: „Die Weissagungen, welche bei den Schriften des Propheten Zacharias beigebogen sind" (Hamburg 1784). Seit dem Beginn dieses Jahrhunderts sprachen sich viele Theologen für diese Ansicht aus, wie Eichhorn, Rosenmüller, Ewald, Hitzig, Knobel, in einer sehr eingehenden Abhandlung Bleek (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1852, S. 247 fg.) und v. Ortenberg („Die Bestandtheile des Buches Sacharja" [Gotha 1859]). Gleichwol stand das Ergebniß noch lange nicht fest, abgesehen von den nicht geringen Differenzen unter den Ebengenannten. Nicht nur versuchten Köster (1818), Hengstenberg (1831), Burger (1841), Keil, Sandrock (1857) und besonders Köhler (in einem ausführlichen Commentar, 1861—63) die Autorschaft des nachexilischen Sacharja auch für jene letzten Kapitel zu erhärten, sondern selbst unbefangene Männer, wie de Wette, der in den drei ersten Ausgaben seines „Lehrbuchs der historisch=kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (3. Ausg., Berlin 1829) sich gegen die hergebrachte Ansicht ausgesprochen hatte, vertheidigten gleichfalls die letztere in den spätern Ausgaben, desgleichen Umbreit, Stähelin u. a. (genaueres über diese Literatur vgl. in der Schrift v. Ortenberg's, a. a. O., S. 1 fg.). Obgleich anfangs Rosenmüller und Hitzig den ganzen zweiten Theil in die Zeit des Königs Usia verlegten und Einem Verfasser zuschrieben, hat doch die Ansicht von Bertholdt („Historisch=kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments" [Erlangen 1812—19], IV, 1713 fg.), daß die Kap. 9, 10, 11 im 8. Jahrh., und zwar etwa zur Zeit des Königs Ahas, dagegen Kap. 12, 13, 14 erst am Ende des 7. Jahrh., zur Zeit Jojakim's oder Jechreja's, abgefaßt seien, im ganzen die Zustimmung der großen Mehrzahl der neuern Forscher erhalten, nur daß man einige Stücke des ersten Theils noch etwas höher, in die Zeit des Usia oder des Propheten Hosea (so namentlich Hitzig und Schrader), hinaufrückte, und daß Ewald das kleine Stück Kap. 13, 7—9 noch Kap. 11 hinzufügte, wenn auch ohne ausreichenden Grund. Die Gründe für jene Ansicht liegen theils in der Art der Darstellung, theils in der vorausgesetzten historischen Situation. Was das erstere betrifft, so fehlt im zweiten Theil die Vorstellung von Engeln (nur Kap. 12, 8 werden sie vorübergehend erwähnt), welche im ersten einen so breiten Umfang hat, vollends die vom Satan gänzlich. Es fehlt eine Reihe hervorstechender, oft wiederholter Redeweisen, während wiederum die im zweiten Theil stark hervortretende Anschauung vom Tage Jahve's im ersten nur als ein schwacher

Nachklang aus der ältern Prophetie auftritt. Auch ist der Stil lebhaft und anschaulich, kräftig und rhythmisch, ganz wie wir es bei einem Stück aus der Blütezeit der Prophetie erwarten können. Und auch die geringen Uebereinstimmungen mit dem ersten Theil sind nicht größer, als wir sie bei einem nachexilischen Propheten, der die Schriften der frühern Propheten augenscheinlich kannte und sogar auf ihre Worte ausdrücklich hinweist, anzutreffen erwarten müssen. Endlich sind die Ueberschriften ganz anderer Art (Kap. 9, 1; 12, 9) als die historischen Einleitungen (Kap. 1, 1. 7; 4, 1; 6, 9; 7, 1 fg.) im ersten Theil. Vollends verräth die historische Situation, welche den Weissagungen zu Grunde liegt, deutlich eine vorexilische Zeit. Der Götzendienst wird gerügt sammt dem falschen Prophetenthum (Kap. 9, 2 fg.; 13, 2 fg.), beides Uebelstände, die nach dem Exil nicht mit Einer Silbe berührt werden. Es besteht noch das Königthum (Kap. 11, 6; 13, 7; 12, 7. 12); als Feinde erscheinen Damaskus, Phönizien, Philistäa, Assyrien und Aegypten, von denen nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft nicht mehr die Rede sein konnte. Die Vertheidiger der ältern Ueberlieferung, also der nachexilischen Abfassung, verstehen die betreffenden Stellen von der Zukunft und mehr symbolisch, nicht von der Gegenwart. Sie sagen, das Buch der zwölf kleinen Propheten sei wahrscheinlich zur Zeit Nehemia's gesammelt worden, in der man doch wol noch nachexilische und vorexilische Weissagungen unterscheiden konnte. Letztere Voraussetzung trifft angesichts der völligen Kritiklosigkeit der Sammler nicht zu und ersteres ist eine unhaltbare Annahme: daß jene Sammlung vor dem Anfang des 4. Jahrh. vorhanden gewesen, hat nichts für sich als eine nachweislich irrige Angabe bei Josephus (s. „Bibel-Lexikon", III, 484) und läßt sich erst für das 2. Jahrh. mit Gewißheit behaupten. Und ebenso wenig kann eine kleine Dissonanz in der Anschauung des Verfassers von Kap. 12—14 mit den Weissagungen des Jeremia, welche jene Vertheidiger indeß gern übertreiben, eine Stütze abgeben, sofern sich dergleichen bei gleichzeitigen Propheten oft genug finden. Vielmehr rühren die drei ersten Kapitel wol von einem Propheten her, der zu Usia's Zeit lebte. Nicht nur das nördliche Reich Ephraim besteht noch Kap. 9, 10, auch die syr. Reiche Hadrach (dessen Name sich auch in den assyr. Eponymenlisten findet und das wahrscheinlich nicht weit von Damaskus lag), Damaskus, Hamath sind noch selbständig, was also auf eine Zeit weist, da Tiglath-Pileser noch nicht dieselben zerstört hatte, während die drei Hirten, die kurz hintereinander getödtet wurden (Kap. 11, 2. 3), wol am besten auf jene Anarchie zwischen dem Tod Jerobeam's II. und der Regierung Menahem's zu beziehen sind. Dagegen wird Kap. 10 wol erst nach dem Feldzug Tiglath-Pileser's fallen: Ephraim, heißt es, sei zum Theil zerstreut, werde aber nach Gilead und dem Norden (Gegenden, aus denen der assyr. König viel Volk wegführte) zurückkehren. Denn die Beziehung auf den Feldzug des Phul (2 Kön. 15, 19) wird dadurch hinfällig, daß nach Schrader's scharfsinnigem Nachweis („Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], S. 124 fg.) Phul identisch ist mit Tiglath-Pileser und sein Zug bedeutend später fiel. Da nun der Zeit nach diese Orakel sehr wohl von jenem Sacharja, dem Sohn Berechja's, herrühren können, der Jes. 8, 2 und auch wol 2 Chron. 26, 5 erwähnt wird, so erklärt es sich leicht (vollends wenn eine Ueberschrift mit dieser Angabe an der Spitze von Kap. 9 stand), daß in der jetzigen Ueberschrift (Kap. 1, 1) des ganzen Buchs auch der nachexilische Verfasser als ein Sohn des Berechja bezeichnet wird, indem der Sammler beide Ueberschriften einfach combinirte. (Aehnlich Hitzig, nur daß er die an jenen Stellen genannten Personen unterscheidet und dem letztern Kap. 9—11, dem erstern Kap. 12—14 beilegt.) Freilich bleibt dies nicht mehr als eine ansprechende Vermuthung. Die drei letzten Kapitel müssen lange nach Usia (Kap. 14, 5) fallen, auch nach dem Untergang des nördlichen Reichs (Kap. 14, 10); daher es begreiflich ist, daß nur von Juda und Jerusalem geredet wird. Da endlich Kap. 12, 11 wahrscheinlich auf den Tod Josia's, der im J. 609 in der Schlacht bei Megiddo fiel (2 Kön. 23, 29 fg.), zu beziehen ist, eine Eroberung Jerusalems oder eine Exilirung des Volks noch nicht stattgefunden hat, so fallen diese Orakel in die Regierung des Königs Jojakim, bald nach dem J. 606, aber vor dem J. 599. (Nach Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1867—68], I, 248 fg.; II, 52 fg., fällt das Stück Kap. 9—11, 13, 7—9, die er eng zusammenschließt, in die erste Hälfte der Regierung Pekach's, also noch vor den Zug Tiglath-Pileser's, das andere [Kap. 12, 1—13, 6; 14] kurz vor Zerstörung Jerusalems, von einem Zeitgenossen Jeremia's verfaßt, der aber nicht in der Hauptstadt, sondern auf dem Land lebte.)

Da diese Abfassung des Buchs zu den interessantesten Streitfragen gehört, so hat sie auch eine zahlreiche Literatur erzeugt. Die Gründe für die Identität des Verfassers stellen am ausführlichsten zusammen Hengstenberg, „Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah“ (Berlin 1831), und Köhler am Schluß seines Commentars: „Die Weissagungen Sacharja's“ (Erlangen 1861—63), II, 297—311; dagegen finden sich die Argumente für die kritische Sichtung der Bestandtheile des Buchs am besten entwickelt in den obengenannten Abhandlungen von Bleek (womit zu vergleichen desselben „Einleitung in das Alte Testament“ [3. Aufl., Berlin 1870], S. 551 fg.) und v. Ortenberg sowie in de Wette-Schrader's „Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments“ (8. Ausg., Berlin 1869), S. 477 fg. Diestel.

Sack, gleichlautend mit dem hebr. Sak, steht in der Bibel öfters im eigentlichen Sinn für ein Behältniß um Getreide, Reisesachen u. dgl. zu verpacken und weiter zu schaffen (1 Mos. 42, 25. 27. 35; Jos. 9, 4), wofür der Grundtext aber auch den besondern Ausdruck 'Amtahat gebraucht (1 Mos. 42, 28; 43, 12. 18. 21. 23; 44, 1. 2. 8. 11. 12). Das hebr. Sak bedeutet im allgemeinen einen groben, aus den dunkelfarbigen (Jes. 50, 3) Ziegen oder Kamelhaaren gewobenen Stoff (Offb. 6, 12; 11, 3), wovon, wie noch jetzt, außer Zeltdecken (2 Mos. 26, 7), Gürteln (Jes. 3, 34) u. dgl. auch Säcke gemacht wurden und dessen man sich zum Trauergewand bediente (2 Sam. 3, 31; Matth. 3, 4), das daher auch Sak heißt, welchen Ausdruck Luther für jenes beibehalten hat (Esth. 4, 2). Da der Orientale überwältigende Gefühle durch Geberden und Zeichen auszudrücken pflegt, so galt dem Hebräer das Anziehen und Tragen des Sak, d. h. des Trauergewandes aus Sacktuch, als conventionelles Symbol der Trauer, Betrübniß, Buße (1 Mos. 37, 24; 2 Sam. 3, 31; 1 Kön. 20, 31; 21, 27; 2 Kön. 6, 30; 19, 1 fg.; Jes. 20, 2; 58, 5: Sack und Asche, Esth. 4, 1 (s. Asche); Jer. 6, 26; 48, 37; Ez. 7, 18; Am. 8, 10; Jon. 3, 5. 6; Hiob 16, 15; Ps. 30, 12; 35, 13; 69, 12; 2 Makk. 3, 19; Matth. 11, 21; Luk. 10, 13; Offb. 6, 12). Dieses grobhärene, dunkelfarbige Gewand war zwar kein eigentlicher Sack, aber doch ohne Schnitt, Aermel und Falten (Jes. 3, 24), wurde mit einem Strick um die Lenden gegürtet (2 Sam. 3, 31; Ez. 7, 18), von beiden Geschlechtern (1 Mos. 37, 34; 2 Sam. 3, 31; Joel 1, 8; 2 Makk. 3, 15. 19; Matth. 11, 21 u. a.) am bloßen Leib (1 Kön. 21, 27; 2 Kön. 6, 30; Jes. 32, 11; Hiob 16, 15) auch des Nachts getragen (1 Kön. 21, 27; Joel 1, 13). Witwen trugen es als ein sie kennzeichnendes Obergewand (1 Mos. 68, 14. 19; Judith 8, 6), Propheten (Jes. 20, 2) und Bußprediger (Matth. 3, 4) als Zeichen ihres ernsten Berufs. Die düstere Farbe des Sacktuchs (Jes. 50, 3; Sir. 25, 23 [24]; Off. 6, 12) als Trauergewand, welches auch bei den Griechen und Römern schwarz war, bildete den Gegensatz zu den weißen Fest- und Freudenkleidern (Koh. 9, 8); daher hebräisch ḳoder, d. i. ein Trauernder (Ps. 35, 14; 38, 7; 42, 10; Mal. 3, 14), von ḳadar, dunkel, finster sein (Hiob 30, 28; Joel 2, 10; 4, 15; Mich. 3, 6). Roskoff.

Sadducäer, s. Pharisäer.

Sadrach war nach Dan. 1, 7; 2, 49; 3, 12 fg. einer der drei jüd. Knaben, die mit Daniel am Hof des Nebukadnezar in Babylon zum Dienst erzogen wurden. Er hieß eigentlich Hananjah (griechisch Ananias), und erst am Hof wurde ihm der Name Sadrach gegeben, der unsicherer Ableitung ist. Die beiden andern hießen Misael, am Hof Mesach, und 'Azarjah, am Hof 'Abed Nego. Es wird erzählt, daß die drei, als sie sich beharrlich weigerten, ein von Nebukadnezar aufgestelltes Götzenbild zu verehren, in einen Glutofen geworfen wurden, daß das Feuer aber sie unter dem Schutz eines Engels nicht beschädigte. Als sie der König in Begleitung eines vierten im Feuer wohlgemuth herumgehen sah, ließ er sie herauskommen, pries ihren Gott und verbot die Lästerung desselben bei schwerster Strafe. Diese wunderliche Erzählung, die ihre Tendenz an der Stirn trägt, lud sehr früh zu weiterer Ausschmückung ein. So wurde nach Dan. 3, 23 ein apokrypher Zusatz eingefügt, nämlich ein Gebet (V. 1—21), in dem die drei im Ofen Gott flehen, ihnen gnädig zu sein, und nachdem erzählt ist, daß sie unversehrt geblieben seien (V. 22—26), erheben sie im Ofen einen Lobgesang (V. 27—67). Schriftstellerisch ist der Zusatz nicht gut gerathen, es ist ein Cento aus Psalmenstellen und der Situation der drei wenig angepaßt. Die Grundsprache wird die griechische sein. Das Einschiebsel ist alt, es findet sich schon in den LXX und kam durch diese für lange zu kirchl. Ansehen und Gebrauch. Da die Sprache mit der des griech. Ueberseters des Daniel große Verwandtschaft zeigt, so wird das Einschiebsel entweder von diesem herrühren, oder, wenn

bereits vorliegend, von diesem in Ueberarbeitung aufgenommen worden sein. Der spätere Theodotion hat in diesem Stück den Text der LXX nur wenig geändert. Fritzsche.

Säemann, s. Gleichnisse.

Säen, s. Saat.

Safran (hebräisch karkom; crocus sativus) bekannte, zu den Irideen gehörende Zwiebelpflanze mit lanzettförmigen Blättern, mit einjährigem bald gelbem, bald röthlichem oder blauem sechstheiligem Perigon, mit drei Narben, die pulverisirt oder zu Täfelchen zusammengedrückt unter dem Namen Safran in den Handel kommen und ein starkriechendes, noch jetzt im Morgenland beliebtes Gewürz bilden. Die beste Sorte des letztern ist von orangerother Farbe. Crocus sativus wächst in Palästina häufig und in mannichfachen Arten. In der Bibel wird derselbe nur einmal erwähnt neben andern aromatischen Pflanzen im Paradiesgarten des königlichen Minnesängers (HL. 4, 14). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 479; Thomé, „Lehrbuch der Botanik" (Braunschweig 1869), S. 241. Furrer.

Säge, deren Erfindung die Griechen in die mythische Zeit verlegen, war ein im Alterthum bekanntes Werkzeug. Die Bibel erwähnt sowol die Holz- (Jes. 10, 15) als auch die Steinsäge (1 Kön. 7, 9), schweigt aber über deren Beschaffenheit. Wir werden kaum irren, wenn wir uns die hebr. Säge ähnlich der ägyptischen vorstellen, welche auf Denkmälern mehrfach abgebildet, aus einem Sägeblatt bestehend, mit einer Handhabe versehen erscheint und von unsern Handwerkern „Fuchsschwanz" genannt wird.

Das Zersägen als grausame Todesstrafe, welche bei mehrern Völkern des Alterthums, den Aegyptern, Persern, Thraziern vorkommt, unter den röm. Kaisern namentlich von Caligula in Anwendung gebracht, nach Dio Cassius (LXVIII, 32) von den aufständischen Juden in Cyrene unter Trajan an vielen Griechen und Römern vollzogen wurde, kommt auch in der Bibel vor. Gefangene Feinde, besonders Fürsten und Heerführer, wurden mittels der Säge hingerichtet (2 Sam. 12, 31; 1 Chron. 21 [20], 3). Nach einer jüdisch-christl. Sage soll der Prophet Jesaja auf Manasse's Befehl zersägt worden sein, worauf man Hebr. 11, 37 (Luther: „zerhackt") zu beziehen pflegt. Daß 2 Kön. 21, 16 (vgl. 2 Chron. 33, 1—10), wo das Sündenregister dieses Königs aufgeführt wird, diese Missethat nicht verzeichnet ist, erklärt sich aus dem spätern Ursprung dieser Sage. Roskoff.

Salamis war die erste Stadt auf der Insel Cyprus (s. d.), in welcher Paulus und Barnabas auf dessen erster Missionsreise, in Begleitung des Johannes Markus, das Evangelium in den dortigen Synagogen predigten (Apg. 13, 5). Sie heißt im Alterthum immer eine att. Colonie und Stadt, erscheint in der Sage an Teukros, Telamon's Sohn und Ajas' Bruder, als ihren Colonieführer und Gründer, geknüpft und ihren Namen von der Insel Salamis, der hellenischen Heimat des größern Theils ihrer Ansiedler, erhalten zu haben. Auf der Mitte der Ostküste, etwas nördlich vom Fluß Pediäus gelegen, war sie die größte, festeste und wichtigste Stadt der Insel (Diodor, XIV, 98; XVI, 42), hatte einen verschlossenen, sichern und so geräumigen Hafen, daß er eine ganze Flotte fassen konnte (Skylax, Periplus, §. 41; Diodor, XX, 21), einen der Sage nach von Teukros errichteten Zeustempel (Tacitus, Annal., III; Ammianus Marcellinus, XIV, 8) und behauptete stets ein entschiedenes Uebergewicht über die andern Herrschaften des Eilandes. Sie heißt darum auch, namentlich in spätern Zeiten, die Metropole des Landes, und hatte ein Feind diese Stadt bezwungen, so betrachtete er sich als den Gebieter der Insel (Diodor, XII, 3). Wie Salamis früher der Sitz mächtiger Könige (vgl. Herodot, IV, 162), z. B. des bekannten Euagoras, gewesen, so gehörte noch zur Römerzeit der ganze östliche Theil der Insel zum Gebiet dieser Stadt, sodaß bei Ptolemäus (V, 14, 5) Salaminia als der Name eines der vier Districte des ganzen Landes erscheint. Jedoch ging bereits beim Aufstand der Juden unter Trajan ein großer Theil der Stadt zu Grunde (Eusebius, Chronicon, und Orosius, Hist. adversus paganos, VII, 12); noch mehr litt dieselbe im achtundzwanzigsten Jahr der Regierung Konstantin's durch ein Erdbeben, welches die ganze Stadt zerstörte und den größten Theil der Einwohner unter ihren Trümmern begrub (Cedrenus, Chronicon, ed. Bekker [Bonn 1838], S. 296). Vgl. Forbiger in Pauly's „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", VI, 685; Engel, „Kypros" (Berlin 1841), S. 89 fg.; Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", deutsch von Windheim (Erlangen 1754), II, 313. Kneucker.

Salbe ist eine hauptsächlich aus Fett bestehende weiche Masse, deren sich die Heilkunst bedient, um auf die Haut oder durch diese auf den Organismus zu wirken. In diesem Sinn werden in der Bibel bei Kranken Olivenöl (Jes. 1, 6; Mark. 6, 13; Luk. 10, 34; Jak. 5, 14) und Balsam (Jer. 8, 22; 46, 11; 51, 8) als Salben gebraucht. Aber auch im gesunden Zustand pflegten vor alters die Aegypter, Morgenländer, Griechen und Römer den ganzen Leib oder einzelne Theile desselben zu salben, um den Schweiß zu mäßigen und die Haut geschmeidig zu erhalten. So war auch bei den Hebräern mit dem Waschen und Baden das Salben verbunden (Ruth 3, 3; Judith 10, 3; Esth. 2, 12; Ez. 16, 9), und man bediente sich dabei des reinen Olivenöls (5 Mos. 28, 40; Am. 6, 6; Mich. 6, 15; Ps. 92, 11; 104, 15; Luk. 7, 46) oder auch verschiedener Luxussalben, indem man jenem wohlriechende, oft kostbare, von fern her bezogene Stoffe beimengte (1 Kön. 10, 10; Ez. 27, 22; Jes. 57, 9; Hiob 41, 22; HL. 4, 14; 5, 5. 13; Spr. 7, 17; Ps. 45, 9; Esth. 2, 12; Mark. 14, 3). Die Salben zählten daher zu den werthvollen Dingen (Spr. 27, 9; Ps. 92, 11; Weish. 2, 7; Koh. 7, 2), deren Vorrath unter den königlichen Schätzen erwähnt (Jes. 39, 2), mit deren Wohlgeruch der gute Ruf verglichen wird (HL. 1, 3). Höchstgeschätzt war das echte Nardenöl (HL. 1, 12; Mark. 14, 3. 5; Joh. 12, 3. 5). Um das Verduften wohlriechender Salben zu verhüten, verwahrte man sie in wohlverschlossenen Alabastergefäßen (s. Alabaster). Das Salben war ein gewöhnliches Bedürfniß (2 Chron. 28, 15; Am. 6, 6) und, die Trauer- und Bußzeit ausgenommen (2 Sam. 12, 20; 14, 2; 19, 24; Dan. 10, 3; Matth. 6, 17), salbte man sich besonders, wenn man geschmückt erscheinen wollte (Ruth 3, 3; Judith 10, 3; Esth. 2, 12), bei Gastmahlen, Besuchen, wo man die Gäste dadurch zu ehren pflegte, daß man ihnen Haupt und Bart (Ps. 33, 5; 92, 11; 133, 2; Am. 6, 6; Koh. 7, 46; 9, 8; Spr. 20, 17; Weish. 2, 7; Luk. 7, 46) und bei auszeichnender Hochachtung die Füße salbte (Luk. 7, 38. 46; Joh. 12, 3). Die Bereitung der Salben, wobei die Ingredienzien in einem Gefäß, wahrscheinlich am Feuer vermischt wurden (Hiob 41, 23), war zunächst das Geschäft der Sklavinnen (1 Sam. 8, 13; bei Luther: Apothekerinnen); es gab aber auch ein besonderes Gewerbe der Salbenbereiter (2 Mos. 30, 35; Neh. 3, 8; bei Luther: Apotheker; 2 Chron. 16, 14; Koh. 10, 1). Ueber die symbolische Salbung der Könige, Priester, des Hohenpriesters, der Propheten, der Stiftshütte und ihrer Geräthe s. d., ebenso über das Salben der Leichen, Steine, Schilde. Roskoff.

Salcha, eine Stadt an der äußersten Ostgrenze des Königreichs Basan, bis wohin die Herrschaft Ogs (5 Mos. 3, 10; Jos. 12, 5) und nachher angeblich das Gebiet der ostjordanischen Israeliten (der Manassiten, Jos. 13, 11; 5 Mos. 3, 13; etwa auch der nördlichsten Gaditen, 1 Chron. 5 [6], 11) reichte. Abulfeda und Jakut nennen den Ort Sarchad, lassen ihn 16 Meilen von Bozra entfernt sein und rechnen ihn zu Hauran; zugleich beschreiben sie denselben als eine kleine Stadt mit einem sehr hohen Castell und Weinbergen, aber ohne lebendiges Wasser, und bezeichnen die Stadt als den wichtigsten Ort der Beni Helâl. Bei den neuern Reisenden heißt derselbe Salchat oder Salchad (Sulkhad), liegt nach ihren Angaben 4—6 Stunden nordöstlich von Busra entfernt, an der südöstlichen Grenze Haurans gegen die Wüste zu, und ist jetzt unbewohnt; er besteht in etwa 800 Häusern, welche den südlichen und westlichen Fuß eines Basalthügels einnehmen, auf dessen Gipfel ein Castell steht, das höchst wichtig ist zum Schutz von Hauran gegen die Araber und auch gemäß einer Inschrift wahrscheinlich zum Schutz des Landes gegen die Kreuzfahrer angelegt worden war. Vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), I, 180 fg., 507; Richter, „Wallfahrten im Morgenlande" (Berlin 1822), S. 189; Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" (Berlin 1854—59), I, 60, 73; Buckingham, „Reisen durch Syrien und Palästina" (Weimar 1827), II, 167, 176 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 913. Kneucker.

Salem wird als Wohnort Melchisedek's (1 Mos. 14, 8) bald mit Jerusalem identificirt (vgl. z. B. Josephus, „Alterthümer", I, 10, 2), das Ps. 76, 3 auch Salem heißt, bald mit einem acht röm. Meilen südlich von Bethsean im Jordanthal liegenden, quellengesegneten Ort, der heute noch den Namen Salim trägt. In Hinsicht auf das mythische Gepräge der Geschichte Melchisedek's wird es wahrscheinlich, daß dieselbe Jerusalems Vorzeit verherrlichen sollte. Läge der Erzählung eine geschichtliche Begebenheit zu Grunde, dann wäre mit Hieronymus (Epist. ad Evangel. in seinen Opera und Onomasticon

u. d. W. Salem) eher an das Salem im Jordanthal zu denken, das den durch das Jordanthal nach Sodom ziehenden Leuten am Weg lag. Viele Ausleger (auch Luther) fassen Salem 1 Mos. 33, 18 als Eigennamen und denken dabei an einen Ort nahe bei Sichem oder an Sichem selbst (vgl. Hieronymus im Onomasticon u. d. W. Salem). Es ist aber dort Salem mit Bezug auf 1 Mos. 28, 21 mit „wohlbehalten" zu übersetzen. Ein Salem wird nach einer Lesart der LXX auch Jer. 41, 5 erwähnt in Verbindung mit Sichem, das identisch wäre mit dem jetzt noch bestehenden Salim, 1¼ Stunde östlich von letzterm Ort. Judith 4, 4 redet von einem Tiefthal Salem und will damit ohne Zweifel auf die Umgegend von Salem im Ghor hinweisen. Auf eben diesen Ort ist vielleicht auch Joh. 3, 23 zu beziehen: „Johannes taufte zu Ainon bei Salim". Vgl. Eusebius und Hieronymus im Onomasticon. Furrer.

Saleph oder **Seleph** (1 Mos. 10, 26; 1 Chron. 1, 20), wol der von Niebuhr („Beschreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 247) und Ritter („Die Halbinsel Arabien" [Berlin 1846—48], II, 549) erwähnte Landstrich Salfie, südwestlich von Szanaa gelegen. Die Völkertafel der Genesis zählt die Bewohner zu den Joktaniden, einem Zweig des chaldäischen Semitenstammes. Arab. Schriftsteller kennen auch einen Stamm Sulaf oder Salif in Jemen (vgl. Knobel zu 1 Mos. 10, 26 fg.). Schenkel.

Salim, s. Aenon.

Salisa, s. Baal-Salisa.

Sallum, ein Sohn des Jabes in Gilead (1 Kön. 15, 10 fg.), dem es gelang, den König Sacharja (s. d.) durch eine unter dem Volk angezettelte Verschwörung zu stürzen und zu tödten, der sich aber selbst in Samaria nur einen Monat auf dem Thron behauptete, da der Oberfeldherr des ermordeten Königs Sacharja, Menahem (s. d.), von Thirza herbeieilte und seinem Regiment durch Einnahme der Stadt und seine Ermordung ein kurzes Ende machte. Schenkel.

Salman, Salmanassar, ist in der ursprünglichen Aussprache Salmanu-âsir d. i. „(Gott) Salman ist gnädig" Name verschiedener assyr. Könige. Die einheimischen Inschriften thun eines Salmanassar (I.) schon um das J. 1300 v. Chr. Erwähnung, und zwar als des Gründers von Chalach, der ninivitischen Südstadt (s. „Bibel-Lexikon", III, 508). Ein späterer, laut dem assyr. Regentenkanon von dem J. 858—829 regierender Salmanassar (II.) hat, obgleich im A. T. nicht erwähnt, für die israelitische Geschichte eine große Bedeutung gehabt. Erzählt er uns doch in seinen Inschriften, daß er im vierten Jahr seiner Regierung, d. i. im J. 854, den mit Benhadar (so, nicht Benhadad, ist gemäß den Inschriften zu sprechen) von Damaskus verbündeten König Ahab (Aḥabbu) von Israel in der Schlacht bei Karkar besiegt und ihm 10000 Mann sowie 2000 (nicht 200) Wagen abgenommen habe (vgl. den Originaltext der betreffenden Inschrift in Transcription und Uebersetzung in meiner Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], S. 96 fg.), sowie nicht minder, daß er in seinem achtzehnten Regierungsjahr, d. i. im J. 842, von Jehu aus dem Haus des Omri Tribut empfangen



habe (vgl. meine Schrift, a. a. O., und s. „Bibel-Lexikon", III, 508). Diese letztere Notiz ist uns theils in einer besondern, die Ereignisse des achtzehnten Jahres behandelnden und im

dritten Band des großen englischen Inschriftenwerks von Rawlinson und Norris veröffentlichten Inschrift, theils in einer Ueberschrift über einer bildlichen (der hier mitgetheilten) Darstellung auf dem sogenannten kleinen Obelisk aus schwarzem Basalt erhalten, welcher in dem Centralpalast zu Nimrud gefunden wurde. Die letztere lautet vollständig also: „Tribut Jehu's, Sohnes des Omri. Goldbarren, Silberbarren, goldene Schalen, goldene Kellen, goldene Becher, goldene Schöpfgefäße, Bleistücke, Scepter für die Hand des Königs, Speere: das empfing ich" (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 105, 106).

Auch des biblischen Hazael von Damaskus (s. d.), des Zeitgenossen des Jehu, erwähnt der König wiederholt und erzählt in einer von mir übersetzten Inschrift (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 107) ausführlich dessen Bekämpfung und Besiegung.

Ein wiederum späterer, nach dem Regentenkanon von dem J. 781—772 regierender Salmanassar (III.) ist vielleicht in der Bibel in Aussicht genommen in dem Hos. 10, 14 als Zerstörer der Stadt Beth-Arbel genannten Salman, dessen Name dann als Abkürzung aus Salmanassar zu betrachten wäre. Es ließe sich für diese Annahme noch der besondere Umstand geltend machen, daß dieser König gemäß der assyr. Verwaltungsliste (vgl. über diese die „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1871, S. 679 fg., sowie meine Schrift, a. a. O., S. 322 fg.) einen Zug in das „Cedernland", d. i. doch wol die Libanongegend, unternahm. Doch wäre es immerhin auffallend, daß dieser Salman von dem Propheten nicht als König von Assyrien bezeichnet worden wäre, wie das doch sonst Sitte der biblischen Schriftsteller ist, vgl. auch Hos. 10, 6. Möglicherweise ist deshalb unter jenem Salman eine andere Persönlichkeit zu verstehen, und zwar ein König von Moab Namens Salman, den Tiglath-Pileser (s. d.) in einer Inschrift unter seinen Tributären aufführt (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 147, Z. 16). Da dieser gemäß jener Inschrift noch als Zeitgenosse des Hosea zu denken wäre, so würde es in diesem Fall nicht auffallen, daß der Prophet es unterlassen hätte, den seinen Zeitgenossen hinlänglich Bekannten nach seinem Land ausdrücklich zu bezeichnen. Ist das Beth-Arbel, um das es sich handelt, der von Eusebius als in der Nähe von Pella liegend bezeichnete Ort dieses Namens, so wäre es auch leicht zu begreifen, wie gerade ein Moabiterkönig jene Stadt erobern und verwüsten konnte (s. auch Mesa), doch wage ich einen Entscheid der schwierigen Frage zur Stunde noch nicht zu geben (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 282 fg.).

Eines letzten (vierten) assyr. Königs dieses Namens geschieht in den Inschriften Erwähnung als des Vorgängers Sargon's (s. d.) und Nachfolgers Tiglath-Pileser's (s. d.), und zwar ist es der Regentenkanon, welcher ihn zwischen den genannten beiden Königen und als von dem J. 727—723 regierend aufführt (vgl. die Verhandlungen über diese Frage zwischen Riehm, Sayce, Oppert und dem Unterzeichneten in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, 1870, 1871, 1872, sowie meine Schrift, a. a. O., S. 155 fg.). Inschriften existiren von diesem König nicht und von Monumenten sind uns lediglich Gewichte erhalten, welche seinen Namen tragen (vgl. meine Schrift: „Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften" [Leipzig 1872], S. 175 fg.). Und da auch sonst die Keilinschriften über denselben nichts berichten, so sind wir in Bezug auf die Vorkommnisse während seiner Regierung lediglich auf anderweitige, biblische und außerbiblische, Nachrichten angewiesen. Aus letztern, insonderheit aus einem Bericht des Menander bei Josephus („Alterthümer", IX, 14, 2), ist nur zu entnehmen, daß derselbe einen Angriff auf die Seefeste Tyrus unternahm, aber, zum Rückzug bewogen, sich auf eine Blokade von Inseltyrus beschränken mußte, welche dann auch nach seinem Tod von seinem Nachfolger Sargon fortgesetzt ward und im ganzen fünf Jahre dauerte (vgl. meine Ausführung in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 533). Mit dieser Unternehmung Hand in Hand ging eine andere, in der Bibel 2 Kön. 17, 3 fg. berichtete, gegen Samaria. Hier herrschte als Vasall Assyriens Hosea, der Nachfolger des Pekah. Von Tiglath-Pileser (wie uns dieser ausdrücklich berichtet) in sein Königthum eingesetzt, glaubte er nach dem Tod des Großkönigs im J. 728 die Gelegenheit ergreifen zu sollen, das assyr. Joch abzuschütteln. So ließ er sich, trotzdem er dem Nachfolger Tiglath-Pileser's gegenüber durch Zahlung eines Tributes äußerlich ganz ausdrücklich die assyr. Oberherrschaft anerkannt hatte (2 Kön. 17, 3), mit Aegypten, wo damals Seveh (auf den Keilinschriften Sabih) auf dem Thron saß, sowie zweifellos auch mit

Tyrus, in geheime Abmachungen ein, welche die Abschüttelung des assyr. Jochs zum Zweck hatten. Allein ehe noch die vermuthlich zugesagte ägypt. Hülfe eintreffen konnte, stand bereits Salmanassar im Land und durchkreuzte so die Plane der Verbündeten (Jes. 23, 5). Gleichzeitig vermuthlich mit der Berennung, beziehentlich Blokade von Inseltyrus begann er, nachdem er sich des israelitischen Königs durch Gefangennahme (2 Kön. 17, 4) versichert, die Belagerung der israelitischen Hauptstadt Samaria. Nach der Bibel nun führte Salmanassar diese Belagerung, welche im ganzen drei Jahre und also, da Samaria nach der Bibel und den Keilinschriften im J. 722 fiel, von dem J. 724—722 währte, seinerseits auch zu Ende. Nach den ganz bestimmten und unzweideutigen Berichten der Inschriften ist dem aber nicht so. Nach diesen war es vielmehr Sargon (s. d.), der Nachfolger Salmanassar's, welcher gleich im Beginn seiner Regierung (ina ris sarrutiya, „im Beginn meiner Herrschaft") Samaria eroberte und 27280 Einwohner fortführte (s. Hosea, Sargon, Keilschriften und vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 158 fg.). Salmanassar starb offenbar kurz vor der Beendigung der Belagerung und der Eroberung der Stadt. So war es ganz natürlich, daß das israelitische Volk, das vielleicht zu der Zeit, da die Hauptstadt fiel, von dem inzwischen stattgehabten Thronwechsel noch gar nichts vernommen hatte, auch die Eroberung der Stadt dem König zuschrieb, der die Stadt drei Jahre lang belagert und also sicher ohnehin die Hauptsache gethan hatte, d. i. dem Salmanassar. So ist es denn gekommen, daß auch der biblische Geschichtschreiber jene Waffenthat nicht dem wirklichen Eroberer Sargon, sondern dem Salmanassar zuweist.

Schrader.

Salmon, s. Salmanassar.

Salmone wird Apg. 27, 7 das am östlichen Ende der Insel Kreta gelegene Vorgebirge genannt, an welchem der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Rom von Knidus aus vorbeischiffte. Bei Dionysius Periegetes, Orbis descriptio, ed. Bernhardy (Leipzig 1828), §. 110, und Apollonius Rhodius, Argonautica, IV, 1693, heißt es Salmonis, der gewöhnlichere Name ist Samonium (Strabo, X, 472 und öfters; Ptolemäus, III, 17, 5; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7; Plinius, IV, 20), auch kommt Salmonium vor (Strabo, II, 106). Es ist nicht das heutige Cap Sidero, sondern, wofür schon der Name spricht, das Cap Salamone; vgl. Höck, „Kreta" (Göttingen 1823—29), I, 427 fg. Fritzsche.

Salome, soviel als Friederike, aus dem Kreise jener galil. Frauen, welche Jesu sich angeschlossen, auf seinen spätern Wanderungen in seiner Begleitung sich befanden und in unwandelbarer Treue bis zur letzten Katastrophe in Jerusalem ihm zur Seite blieben. Ihren Namen nennt nur Markus (Kap. 15, 40; 16, 1), was beweist, daß sie zur Zeit der Entstehung des zweiten Evangeliums unter den röm. Christen noch im Ansehen stand (vgl. Volkmar, „Die Evangelien oder Markus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 602). Die spätern Evangelisten führen ihren Namen nicht mehr auf; er war zu ihrer Zeit bereits verschollen (vgl. auch Joh. 19, 25). Ohne genügenden Grund wird aus dem Umstand, daß Matth. 27, 56 an der Stelle, an welcher Markus Salome nennt, die Mutter der Zebedaiden erwähnt ist, gewöhnlich geschlossen, daß die letztere mit der Salome des Markus eine und dieselbe Person sei. Markus kennt gar keine Mutter der Zebedaiden, sondern läßt die Bitte um die Stelle zur Rechten und Linken Jesu in dessen Herrlichkeit die Zebedaiden selbst an Jesum richten (vgl. Mark. 10, 35 fg. mit Matth. 20, 20 fg.). Erst die spätere Ueberlieferung ließ, aus Rücksicht auf die Apostel Johannes und Jakobus, die Mutter statt der Söhne die thörichte, compromittirende Fehlbitte thun (vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 223, Anm. 2). Die kirchl. Sage führt Salome bald als eine Tochter Joseph's (s. d.) aus erster Ehe (Epiphanius, Adv. haer., LXXVIII, 8), bald als die erste Gattin des Joseph (Nicephorus, „Kirchengeschichte", II, 3), auch als eine Nichte des Priesters Zacharias auf (so Hippolytus Thebanus; vgl. Thilo zu der Historia de nativitate Mariae, Kap. 8, in dem Codex apocryphus Novi Testamenti [Leipzig 1832], S. 363, Anm.), ohne allen geschichtlichen Grund. 2) Salome hieß auch die Tochter der Herodias, welche (nach Mark. 6, 22; Matth. 14, 5) den Herodes Antipas und seine Gäste auf der Bergfestung Machärus durch Tänze während der Tafelrunde belustigte. Ihr Name wird von den Evangelisten nicht genannt. Herodias hatte sie in ihrer Ehe mit Herodes Philippus (s. d.) geboren. Sie selbst war zuerst mit ihrem Oheim väterlicherseits, dem Vierfürsten Philippus von Trachonitis, verehelicht. Nach dem Tode

desselben lebte sie als noch junge blühende kinderlose Witwe eine Zeit lang bei der Mutter, in welche Periode der von den Evangelien erzählte Vorgang fallen würde. Zum zweiten mal trat sie in die Ehe mit Aristobulus, dem Sohn des Königs Herodes von Chalcis (s. „Bibel-Lexikon", III, 47—48, und Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 4; XX, 8, 4). Schenkel.

Salomo, der dritte und letzte König über Gesammtisrael, vom J. 1015—975 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung, nach David der größte aller Könige dieses Volks. Unter ihm und durch ihn erreichte die aufsteigende Bewegung, in welcher dasselbe seit Samuel's Tagen begriffen war, ihren Höhepunkt, über welchen hinüber der Weg sofort wieder abwärts führte. Was David (s. d.) durch viele Kämpfe erarbeitet, hat Salomo nicht blos erhalten, sondern mit Kraft und Geschick verwerthet und weiter gebildet: in langer Friedensregierung hat er ruhmvolle Werke unvergänglichen Gedächtnisses geschaffen, neue Bahnen des Strebens eröffnet, Macht, Ansehen, Glück, Wohlfahrt und Bildung seines Volks zu schönster Blüte gebracht, sich selbst einen Namen gemacht, der noch heute im Mund der Völker fortlebt. Und doch tritt sein Ruhm in der H. Schrift A. und N. T. weit hinter dem David's zurück: es klebt der Flecken an ihm, daß er in Sachen der Religion sich und seinem Gott nicht völlig bis ans Ende treu blieb, und von der Schuld, durch die Ziele, die er verfolgte, und durch die Mittel, die er gebrauchte, den kommenden Verfall des Reichs vorbereitet zu haben, ist er nicht freizusprechen. Darum sind auch die Beschreibungen seiner Regierung 1 Kön. 1—11 und 2 Chron. 1—9 nur in sehr verkürzten Auszügen auf uns gekommen und lassen seine geistige Größe sowie den Umfang und die Art seiner Werke oft mehr nur ahnen als klar erkennen.

Geboren von der Bathseba nach Beendigung des Ammoniterkriegs, des letzten großen auswärtigen Kriegs David's, und von diesem Friedensmann oder Friedrich (1 Chron. 22, 9) benannt, aufgewachsen in einer Zeit, da sein Vater schon der Herrscher des großen Reichs war, ohne die erfahrungsreiche Lebensschule, in der sein Vater gereift war, aber als ein hoffnungsvoller, von Gott begünstigter Knabe (2 Sam. 12, 24) gewiß um so sorgfältiger durch Erziehung und Unterricht, vielleicht vom Propheten Nathan selbst (obwol der jetzige Text von 2 Sam. 12, 25 das nicht ausdrücklich sagt), gebildet und auf dessen Weisung früh mit dem Ehrennamen „der Geliebte Gottes" geschmückt, durch Geistesanlage und frommen Sinn seine Brüder überragend, galt er längst allen denen, welche die wahren Aufgaben eines Herrschers über das Gottesvolk verstanden, zumal dem David selbst und dem Nathan (1 Kön. 1, 13 fg.; 1 Chron. 28, 5), als der würdigste, göttlich bestimmte Nachfolger auf dem Thron und bestieg diesen auch wirklich infolge des eigenmächtigen und voreiligen Versuchs des Adonja, die Herrschaft an sich zu reißen, noch bei Lebzeiten und nach dem Willen seines Vaters. Während Adonja mit seinem Anhang im Süden der Stadt, an der Rogelquelle, sein Königsfest feierte, wurde Salomo auf David's Befehl im Norden Jerusalems, am Gihonwasser, gesalbt und willig vom Volk als König anerkannt. Verkennung des gottherrschaftlichen Charakters des Reichs Israel hat schon manchen verleitet, diese Bevorzugung Salomo's als ein Unrecht gegen Adonja, den ältern und damals wahrscheinlich ältesten Sohn David's, ja als Erzeugniß einer bloßen Palastintrigue zu brandmarken; in Wahrheit aber hatte Adonja, da die Erbfolge nach der Erstgeburt nicht gesetzlich festgestellt war, kein förmliches Recht; durch seinen hochverrätherischen Versuch, noch bei Lebzeiten des Vaters die Krone zu nehmen, ging er jedenfalls jedes Rechtes verlustig, und sein nachheriges Benehmen zeigt seinen Charakter und Verstand in sehr ungünstigem Licht, sodaß auch durch den Erfolg die Entscheidung David's, keineswegs aus Abgunst gegen Adonja gegeben (1 Kön. 1, 6), als die beste sich rechtfertigt, weil zum besten des Volks dienend. Wie alt Salomo damals war, ist nicht überliefert, nach 1 Kön. 3, 4 noch sehr jung, nach 1 Kön. 11, 4 und 14, 21 aber doch wol zwanzig und einige Jahre.

Sein erstes Auftreten war fest und kräftig, vollkommen geeignet, die in dem Thronwechsel liegenden Gefahren für den Fortbestand des von David gegründeten Reichs glücklich zu überwinden. Den Adonja mit seinem Anhang, welcher allerdings als geschlossene Partei ihm gegenüberstand (1 Kön. 1, 7. 9), suchte er zunächst durch großmüthige Verzeihung zu gewinnen (1 Kön. 1, 51—53). Erst als Adonja durch seine Bitte, ihm des Vaters Kebsweib Abisag zur Ehe zu geben, zeigte, daß er seine Absichten auf den Thron noch immer, nur auf Umwegen, zu erreichen suche, schritt Salomo mit voller Strenge

ein, indem er Adonja tödten ließ, wie dieser selbst ihm zu thun gedacht hatte (1 Kön. 1, 12. 21), und von seinen beiden mächtigsten Anhängern den einen, den Oberfeldherrn Joab, ebenfalls mit dem Tod, den andern, den Hohenpriester Ebjathar, dagegen, in Anbetracht seines geistlichen Charakters und seiner Verdienste um David, nur mit Absetzung und Verbannung auf sein Erbgut Anathoth strafte (1 Kön. 2). Diese Strenge, nothwendig, wenn Bürgerkriege, wie sie unter David gewesen waren, im Keim unterdrückt werden sollten, kann man bei gerechter Beurtheilung dem Salomo nicht als Grausamkeit und Blutdurst anrechnen. Auf Joab im besondern lag außerdem eine noch ungesühnte doppelte Blutschuld, welche den David noch auf dem Todtenbett drückte (1 Kön. 2, 5); diese Schuld, ähnlich wie die des alten Hochverräthers Simei (1 Kön. 2, 36 fg.), wenn auch erst nachträglich zu sühnen, war der Fürst eines Volks, dessen Gesetze jede Blutschuld aus der Gemeinde wegzuschaffen befahlen, ebenso berechtigt wie verpflichtet. Im Volk aber konnte solches strenge Verfahren nur die Achtung vor dem Recht stärken und das Ansehen des jungen Königs befestigen. Von einer Befestigung seiner Herrschaft gegenüber den unterworfenen Völkern sagt die biblische Erzählung nichts ausdrücklich; sie berichtet von Empörungsversuchen derselben erst am Ende der Regierung Salomo's (1 Kön. 11) und stellt dieselben als Strafen für seinen Abfall von Gott hin. Allein wenn nach den eigenen Worten jenes Berichts der einst in David's Krieg mit Edom aus dem Blutbad entkommene edomitische Königssohn Hadad auf die Kunde von David's und Joab's Tod den ägypt. Hof, an dem er bis dahin Schutz genossen hatte, trotz des Einspruchs des ägypt. Königs, verließ und nach seinem Stammland zurückeilte (1 Kön. 11, 21. 22), so kann er das selbstverständlich nur gethan haben, um dort den Freiheitskampf zu beginnen oder vorzubereiten, wie das auch der hier richtiger scheinende Text der griech. Bibel berichtet. Und wenn der Syrer Reson, welcher sich von seinem Herrn, dem von David geschlagenen König Hadadeser von Soba, also noch vor der Geburt Salomo's, losgerissen hatte, mit seinen Freibeuterscharen sich Damaskus bemächtigte und dort den König spielte und Salomo's Widersacher blieb alle Tage Salomo's hindurch (1 Kön. 11, 23—25), so kann das schon der Zeitrechnung nach nicht erst gegen das Ende Salomo's so geschehen sein. Nimmt man dazu, daß Salomo auf einem Heereszug (dessen Zeit freilich im Text nicht bestimmt ist) die kanaanäische Stadt Hamath im nördlichen Syrien unterwarf (2 Chron. 8, 3. 4), und daß sein ägypt. Schwiegervater die kanaanäische Stadt Geser (zwischen Phönizien und Philistäa) für ihn eroberte (1 Kön. 9, 16), so wird allerdings die Vermuthung (Ewald's, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 297) sehr wahrscheinlich, daß der Regierungswechsel von Unruhen mehrerer der unterworfenen oder benachbarten Völker begleitet war. Sie müssen aber vom König bald niedergedrückt, vielleicht auch zum Theil gütlich beigelegt worden sein, wenngleich Hadad und Reson als Unruhestifter in ihren Ländern immer wieder, zumal gegen das Ende Salomo's hin, sich hervorthaten. Thatsache ist, daß Salomo das ganze Gebiet seines Vaters und dazu noch das syr. Reich Hamath unter seiner Herrschaft erhielt: von Tapsakus am Euphrat bis Gaza und bis zur ägypt. Grenze und zum Rothen Meer reichte sein Reich (1 Kön. 5, 1. 4). Mit den Phöniziern aber, die nicht unterworfen waren, setzte er die von seinem Vater überkommene Handelsfreundschaft fort (1 Kön. 5, 15 fg.), und durch die Ehe, welche er bald im Anfang seiner Regierung (1 Kön. 3, 1) mit der Tochter des Königs von Aegypten, d. h. kraft 1 Kön. 11, 40 und 14, 25 wahrscheinlich des Psusennes, des letzten Königs der einundzwanzigsten Dynastie (anders Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 160, infolge seiner Hypothese von einer sechzigjährigen Regierung Salomo's) einging, sicherte er sich auch das gute Einvernehmen, ja sogar nach 1 Kön. 9, 16 die thätige Unterstützung dieses angrenzenden großen Reichs.

Mit dieser Sicherung des Bestandes und Umfangs seiner Herrschaft war Salomo auch zufrieden. In seiner Jugend durchdrang ihn tief das Bewußtsein, daß die höchste Aufgabe eines theokratischen Herrschers sei, Gesetz, Recht und Gerechtigkeit zu handhaben (1 Kön. 3, 5—15), und durch Naturanlage ebenso wie durch Erziehung sah er sich statt auf Kriegsthaten und Eroberungen vielmehr auf den friedlichen Ausbau seines Reichs und die Förderung geistiger Bestrebungen hingewiesen. Seine lange vierzigjährige Regierung wurde darum eine Zeit glücklicher Ruhe von allen äußern und innern Kämpfen, wo jeder friedlich „unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnen" konnte (1 Kön. 4, 20; 5, 4. 5), aber zugleich auch eine Zeit reger friedlicher Thätigkeit in den mannichfaltigen Ge-

bieten, auch solchen, in welchen sich das Volk bisher noch nicht oder noch wenig versucht hatte.

Daß Salomo in seinem Reich für gesetzlich geordnete Zustände und gute Rechtspflege gesorgt hat, das ist bei seinem theokratischen Sinn und seinem organisatorischen Geist nicht anders zu erwarten. Genaueres freilich ist darüber nicht überliefert. Wir erfahren nur aus 1 Kön. 3, 16—28 von der Weisheit, mit der er Recht zu sprechen verstand, und aus 1 Kön. 9, 20. 21; 2 Chron. 8, 7. 8; Neh. 11, 3, daß er die im Lande noch vorhandenen Reste der Kanaanäer in ein gesetzliches Verhältniß der Dienstbarkeit oder Fronpflichtigkeit brachte (nach 2 Chron. 2, 16. 17 im ganzen 153600 Männer, was die Summe der nach 1 Kön. 5, 29. 30 von Salomo zu seinen Bauten verwendeten Lastträger und Steinhauer sammt ihren Vorgesetzten ist). Auch betreffend die Verwaltung des Reichs können wir aus dem dürren Verzeichniß seiner Beamten in 1 Kön. 4 so viel abnehmen, daß er die Zahl der schon von David gegründeten höchsten Verwaltungsstellen (Ministerien) mit der Zeit noch um einige (einen zweiten Schreiber und einen Hausminister) vermehrte, und daß er wenigstens in der zweiten Hälfte seiner Regierung (nach 1 Kön. 4, 11. 15) das ganze Land nach der Zahl der zwölf Monate (1 Kön. 5, 7) in zwölf Steuer- oder Lieferungsbezirke eingetheilt und über jeden einen Amtmann gesetzt hatte, welcher aus dem Bezirk die Naturalabgaben für die Hofhaltung beizuschaffen hatte, diese zwölf hinwiederum unter der Aufsicht eines eigenen Oberbeamten am Hof. Solche geordnete Rechts- und Verwaltungszustände waren die Voraussetzung für seine neuen Unternehmungen.

Unter diesen galt seine erste und bedeutendste der Religion; es war der schon von David beabsichtigte Bau eines festen und prächtigen Tempels in Jerusalem. Neben dem vorläufigen Heiligthum mit der Bundeslade auf dem Zion, das sein Vater eingerichtet hatte, galt bis dahin immer noch Gibeon (s. d.) als das Haupttheiligthum, wo auch Salomo prächtige Opfer darbrachte (1 Kön. 3, 3 fg.), aber landauf, landab war noch eine Menge anderer, mehr oder minder angesehener Heiligthümer (Höhen): die Herstellung eines diese alle überragenden, dem ganzen Volk gemeinschaftlichen Heiligthums war ohne Frage ein Bedürfniß, wie es auch dem Sinn des ursprünglichen Mosaismus entsprach, und gegenüber von diesem Bedürfniß verstummte der anfängliche Widerspruch der Prophetie (s. Nathan). Große Schätze in Gold, Silber, Erz, Eisen hatte schon David dafür gesammelt (so viel wenigstens wird von der Erzählung 1 Chron. 22 und 28 geschichtlich sein). Die bei der Unvollkommenheit der Technik jener Zeit erforderlichen zahlreichen Menschenkräfte für diese wie für seine andern Bauten hatte Salomo zu einem großen Theil in den kanaanäischen Fronsklaven (1 Kön. 5, 29 fg.; 9, 20—23; 2 Chron. 2, 1. 16. 17; 8, 7—10), verwendete aber dazu auch noch Israeliten (1 Kön. 5, 27. 28); sein Handelsfreund, der phönizische König Hiram (s. d.), lieferte ihm gegen Weizen und Oel das Cedern- und Cypressenholz vom Libanon; seine Dienstleute in Verbindung mit den von Hiram gestellten bauverständigen Phöniziern, namentlich Gebaläern, machten das Material an Holz und kostbaren Steinen zurecht (1 Kön. 5, 32). Nach Beendigung dieser Vorarbeiten (1 Kön. 6, 7 vgl. mit 5, 32), die wol mehrere Jahre in Anspruch nahmen, ließ er im zweiten Monat seines vierten Regierungsjahres, 480 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten, den Aufbau des Tempels auf dem Moriahügel beginnen (1 Kön. 6), und nach $7^1/_2$ Jahren, im achten Monat seines elften Jahres war er fertig (1 Kön. 6, 38). Die Verfertigung der zum Theil sehr kunstvollen ehernen Tempelgeräthe leitete ein aus Tyrus erbetener Künstler Hiram (s. d.; 1 Kön. 7, 13 fg.). Das Nähere über diesen Bau s. unter Tempel. Nach dem Gang der Darstellung in 1 Kön. 6 fg. könnte es scheinen, als ob der Bau des bloßen Tempelhauses mit seinen Vorhöfen und seiner innern Ausschmückung bis zum elften Jahr des Königs gedauert hätte (1 Kön. 6, 38), dann der Bau des königlichen Palastes (1 Kön. 7, 1—12) und die Verfertigung der Tempelgeräthe (1 Kön. 7, 13—51) in Angriff genommen, und erst nach Ablauf von weitern 13 Jahren, also erst 20 Jahre nach dem Beginn des Tempelbaues, als diese sämmtlichen Werke und andere Bauten fertig waren (1 Kön. 9, 1. 10), der Tempel geweiht worden wäre. In der That behauptet das nicht blos die griech. Bibel (1 Kön. 8, 1), sondern auch manche neuere Gelehrte stimmen dem bei. Aber daß die Zeitbestimmung 1 Kön. 9, 1 nicht zu der Beschreibung der Tempelweihe 1 Kön. 8 gehört und gehören soll, ist schon aus der Stellung klar; die Beschreibung des Palastbaues ist 1 Kön. 7, 1—12 nur darum eingeschoben, damit die Berichte über die eigentlichen Bauten beisammenstehen, weil der Schriftsteller nicht nach Zeit-

ordnung, sondern nach Sachordnung fortschreitet; warum Salomo mit der Einweihung des Tempels hätte warten wollen, bis er so manche (1 Kön. 9, 1) andere Bauten vollendet hatte, ist gar nicht abzusehen (da die Vollendung der Erzarbeiten sicherlich nicht so viele Zeit in Anspruch nahm). Schon die Ehrfurcht vor Gott und der Eifer, mit dem er sofort nach der Befestigung seiner Herrschaft den Tempelbau in Angriff nahm, verbot ihm das. Ohnedem ist Kap. 9, 1—9 einer der jüngsten Zusätze zu dem alten Bericht. Vielmehr also muß die Weihung nach Vollendung der Tempelwerke vorgenommen sein, und zwar, da diese Vollendung auf den achten Monat des elften Jahres, die Weihe aber auf den siebenten Monat fiel (1 Kön. 8, 2), wahrscheinlich im darauffolgenden zwölften Jahr (man müßte denn mit Ewald annehmen, daß die Einweihung einen Monat vor die völlige Vollendung vorgeschoben wurde). Im siebenten Monat, dem großen Festmonat, unmittelbar vor dem Laubhüttenfest fand diese Weihe statt; sieben Tage dauerte sie (1 Kön. 8, 65 fg.; 2 Chron. 7, 8—10). Die Aeltesten von ganz Israel, die Priester und Leviten und eine Menge Volks aus dem ganzen Land waren dabei anwesend. Sie wurde vollzogen durch die feierliche Uebersiedelung der Lade von Zion in den Tempel, durch Gebet und eine ungeheuere Zahl von Opfern; die Ansprachen zur Begrüßung und zur Verabschiedung der versammelten Gemeinde sammt dem eigentlichen Weihgebet hielt der König selbst (1 Kön. 8). Von sonstigen Bemühungen Salomo's um den gottesdienstlichen Theil der Religion ist uns nur gemeldet, daß er selbst jährlich in diesem Tempel an den drei Hauptfesten besonders feierliche Opfer darbrachte (1 Kön. 9, 25; 2 Chron. 8, 12 fg.), wie er denn auch zum Zweck des Besuchs des Tempels von seinem Palast aus einen eigenen Stufenaufgang zum Tempel hatte (1 Kön. 10, 5; 2 Chron. 9, 4; 2 Kön. 16, 18), ferner daß er das Oberpriesterthum, das unter David durch Ebjathar und Sadok (Zadok) zugleich besetzt war, ganz an Sadok und seine Nachkommen übergab (1 Kön. 2, 26 fg.; 4, 2), sowie daß er durch Neuordnung der Verhältnisse und Dienstleistungen der Priester und Leviten, in Ausführung der Anordnungen David's 1 Chron. 23—26, seine Thätigkeit für den Tempel und den Gottesdienst an demselben zum Abschluß brachte (2 Chron. 8, 14—16 vgl. mit 1 Kön. 9, 25 a. E.).

Neben dem Tempelbau nennt und beschreibt das Buch der Könige noch ein anderes großes Bauwerk, nämlich das Haus des Königs selbst (1 Kön. 7, 1—12; 3, 1; 9, 1. 10), welches er nach Vollendung des Tempels begann und nach 13 Jahren vollendete (1 Kön. 7, 1). Es wurde nach 1 Kön. 9, 24 jedenfalls nicht auf dem Zion, wo David sich seinen Palast erbaut hatte, sondern wahrscheinlich auf dem Ophel, südlich vom Tempel, in nächster Nähe desselben (sowie auch David's Haus und das Zelt der Lade auf dem Zion in nächster Nähe beisammengewesen waren) errichtet und bestand aus drei bis vier von kostbaren Quadersteinen und Cedernholz gebauten Hauptgebäuden, mit entsprechenden Hofeinfassungen, nämlich einem dreistöckigen Bau von sehr großen Dimensionen, welcher wegen seiner vielen Cedernsäulen das Libanonwaldhaus genannt wurde und zur Schaustellung und Aufbewahrung von (kostbaren) Waffen und Geräthen diente (1 Kön. 10, 16. 17. 21), ferner einer prachtvollen Thronhalle, worin wahrscheinlich auch der 1 Kön. 10, 18—20 (2 Chron. 9, 17—19) als ein Wunderwerk seiner Zeit beschriebene elfenbeinerne Königsstuhl stand, und endlich dem eigentlichen Wohnhaus des Königs, hinter welchem das Haus seiner Hauptgemahlin, der Tochter Pharao's, und wol auch die übrigen Haremgebäude waren. Diese mit aller Kunst und Pracht ausgeführten Palastbauten galten der Verherrlichung des Königthums, welches damals auf der höchsten Stufe seiner Macht und Ehre immerhin ein solches äußeres glänzendes Abzeichen zu erfordern scheinen konnte. In der That aber ist es doch noch mehr der Kunst und Pracht liebende Sinn des Königs, der sich schon in diesen Bauten kundthut. Weit entfernt, an jenen genug zu haben, hat er noch vieles Andere gebaut und gepflanzt, „wozu er Lust hatte, in Jerusalem, auf dem Libanon, in seinem ganzen Herrschaftsgebiet" (1 Kön. 9, 1. 19), Nützliches und Schönes, Nothwendiges und für den Genuß Bestimmtes, Wasserleitungen und Teiche, Weinberge, Gärten zum Theil mit ausländischen feinern Pflanzen, Parke und Haine, Burgen, Thürme und Landhäuser, zumal in den schönsten Gegenden seines Landes, z. B. auf dem Antilibanus (HL. 7, 5; 8, 11; Koh. 2, 4—6; vgl. Josephus, „Alterthümer", VIII, 7, 3).

Neben den genannten Hauptbauten sind seine übrigen Werke, welche der Erhöhung der Wehrkraft und Wohlfahrt des Reichs galten, in den biblischen Erzählungen ziemlich zurückgestellt, dürfen aber darum in ihrer Bedeutung doch nicht unterschätzt werden. Die

schon von David durch Vertheidigungswerke gesicherte Hauptstadt befestigte er noch weiter, indem er nicht blos Millo (s. d.) im Nordwesten Zions durch Bauten verstärkte (1 Kön. 11, 27; 9, 15. 24), sondern auch die Unterstadt sammt Ophel mit einer Mauer umgab (1 Kön. 3, 1; 9, 15). Ebenso schützte er die Landesgrenzen und wichtigen Straßen durch Befestigung der Städte Hasor im Norden, Megiddo in der Jisreelebene, dann Geser und Baalath sammt den beiden, wichtige Engpässe beherrschenden Bethoron, sämmtlich im Westen des Landes (1 Kön. 9, 15—18; 2 Chron. 8, 5. 6). Außerdem erweiterte und verstärkte er das Heerwesen, indem er eine in Israel unerhörte Neuerung wagte, nämlich die Einführung von Streitwagen und Reiterei, worin er besonders Aegypten zum Vorbild nahm, wie er beides, Pferde und Wagen, auch aus Aegypten bezog (1 Kön. 10, 28. 29): 12000 Reiter und 1400 Wagen hielt er (1 Kön. 10, 26), die letztern mit 4000 Pferden (2 Chron. 9, 25, wonach 1 Kön. 5, 6 zu verbessern ist), die er theils in Jerusalem, theils in Kasernenstädten unterbrachte (1 Kön. 9, 19; 10, 26), und für deren Unterhalt die Amtleute der zwölf Bezirke die Naturallieferungen zu machen hatten (1 Kön. 5, 8). Wie für die Wehrkraft des Landes sorgte er aber auch für Handel und Verkehr des Reichs: die Lage desselben und die nun weit vorgeschobenen Grenzen forderten von selbst dazu auf. Die Ausfuhr von Pferden und Wagen aus Aegypten nach Syrien nahm er selbst in die Hand und ließ sie durch Kronkaufleute betreiben (1 Kön. 10, 29), und wenn auch die Magazinstädte, die er anlegte (1 Kön. 9, 19; 2 Chron. 8, 6) nicht mit Sicherheit (vgl. 2 Chron. 32, 28) als Lagerstätten für die Waaren der Kaufleute zu deuten sind, obwol 2 Chron. 8, 4 dafür spricht, so ist doch seine Erbauung von Tadmor, d. i. Palmyra in der syr. Wüste halbwegs zwischen Damaskus und Tapsakus, und von verschiedenen Magazinstädten im Lande Hamath (2 Chron. 8, 4; der Text in 1 Kön. 9, 17 ist verstümmelt) ein deutlicher Beweis, daß er allerdings die große dort durchziehende Handelsstraße wol ins Auge gefaßt hatte. Zur See konnte er zwar mit den Phöniziern und Philistern, welche den Handel auf dem Mittelmeer innehatten, nicht concurriren, und die nach Tarteſſus fahrenden Schiffe Salomo's in 2 Chron. 9, 21 beruhen blos auf einem Misverständniß des 1 Kön. 10, 22 gebrauchten Ausdrucks. Aber auf dem Rothen Meer ersah er die Möglichkeit der Eröffnung neuer Handelswege, und in Ermangelung eigenen seetüchtigen Volks fand er bei den Phöniziern, deren Macht an das Rothe Meer nicht reichte, volle Bereitwilligkeit zum Beistand und zur Genossenschaft. Auf Schiffen, welche er in der Hafenstadt Eziongeber (s. d.) mit Hülfe der Phönizier bauen und durch seekundige phönizische Schiffer steuern ließ, fuhren seine Leute bis Ophir (s. d.) und brachten von dort nach dreijähriger Fahrt Gold in Menge (420 Talente nach 1 Kön. 9, 28; nach 2 Chron. 8, 18 aber 450), außerdem Silber, Elfenbein, Affen, Pfauen (1 Kön. 10, 22), Edelsteine und Sandelholz (1 Kön. 10, 11—12). Ob und welche Waaren sie dafür austauschten, ist nirgends gesagt, aber sowol die Länge der auf diese Fahrten verwendeten Zeit, welche allein durch die Monsunwinde sich nicht erklärt, als auch die Menge des Goldes machen es wahrscheinlich, daß diese Seefahrer die Metallschätze nicht erhandelten, sondern selbst zu suchen oder durch Ausbeute von Minen zu erwerben hatten (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 157). Diese Ophirfahrten wurden nicht blos als eine Hauptquelle des salomonischen Reichthums, sondern auch dadurch sehr wichtig, daß sie den Gesichtskreis des Volks und seine Kenntnisse von ausländischen Dingen und Producten namhaft erweiterten.

Theils diese Ausbeute des Goldlandes und sein Handel überhaupt, theils die regelmäßigen Abgaben der Unterthanen sammt dem Ertrag der Domänen brachten dem König hohe Summen ein: man schätzte auf das Jahr 666 Talente Goldes (1 Kön. 10, 14), ungerechnet die Abgaben der Kaufleute und die Geschenke der Statthalter und der Vasallenkönige oder Schutz suchenden kleinern Häuptlinge (1 Kön. 10, 15) sowie der ihn besuchenden Verehrer aus allen Gegenden (1 Kön. 10, 24. 25 und 10, 10). Eine große Menge Goldes strömte zumeist in Jerusalem zusammen, sodaß das Silber daneben entwerthet wurde (1 Kön. 10, 21. 27). Die 500 Prachtschilde seiner Leibwächter z. B. ließ Salomo mit Gold überziehen (1 Kön. 10, 16. 17 vgl. mit 14, 27. 28); seine Trinkgefäße wie viele andere Geräthe waren von reinem Gold (1 Kön. 10, 21). Man konnte sagen, daß Salomo der reichste König seiner Zeit war (1 Kön. 10, 23). Aber auch dem Volk im ganzen, das an diesen königlichen Einkünften keinen unmittelbaren Antheil hatte, war doch durch die Ruhe, die der König erhielt, die Gelegenheit zu ungestörter Ausbeutung des fruchtbaren Landes sowie zur Pflege des Gewerbfleißes und Handels gegeben.

Wichtiger jedoch als der Erwerb dieser materiellen Güter, welche für ihre Besitzer immer die Gefahr der Verweichlichung und Entsittlichung mit sich führen, ist der Einfluß Salomo's auf das geistige Leben der Nation. Das Erwachen einer höhern geistigen Regsamkeit im Volk war zwar durch den Gang der Geschichte selbst gegeben. Die neue stolze Machtstellung inmitten der Völker, die glückliche Ruhe, der aufgeschlossene friedliche Verkehr mit den Fremden, die Erweiterung des Gesichtskreises und der Besitz der äußern Hülfsmittel trieben von selbst zur Umschau und Einschau, zum Nachdenken und Vergleichen, zum Aneignen neuer Kenntnisse und Fertigkeiten, zur Ausbildung der Mittel für die Verschönerung des Lebens, zum Streben nach einer höhern Bildung an. Aber unter den Vielen des Volks, die in dieser Weise sich angeregt fühlten, war doch Salomo der bedeutendste und einflußreichste. Von Natur großen umfassenden Geistes und scharfen Verstandes (1 Kön. 5, 9), sinnig, denkliebend, aufgeschlossen für alles Schöne und Edle, ist er vermöge seiner königlichen Stellung der eigentliche Träger der Bildung seiner Zeit geworden. Weisheit nennen die Hebräer diese ganze höhere geistige Bildung, und Salomo ist der Weiseste seiner Zeit gewesen, an Weisheit nicht blos die damals berühmtesten Namen seines eigenen Volks, Ethan und Heman, Kalkol und Darda, sondern auch die Weisen der andern gebildetsten Nationen überragend (1 Kön. 5, 10. 11), und gerade auch um dieser seiner Weisheit willen von Männern und Fürsten fremder Nationen viel aufgesucht und bewundert (1 Kön. 5, 14; 10, 24): der Besuch der Königin von Saba (s. Seba) ist nur eins der merkwürdigsten Beispiele der Verbreitung seines Rufes und der Bewunderung seiner Weisheit auch unter den entferntesten Völkern. Ohne Frage war Ausgangspunkt und Grundlage seiner Weisheitsbestrebungen die Religion. Daß Gottesfurcht der Anfang der Weisheit sei, hat der gottesfürchtig erzogene Mann nicht blos geglaubt, sondern erkannt. Ueber die Lehren der Religion vom Wesen Gottes und des Menschen sinnend, Geschichte und Leben der Menschen beobachtend, hat er es als wahr erfunden, daß allein Gottesfurcht und Rechtschaffenheit das Glück der Einzelnen und der Völker gründet, und hat in kurzen scharfen Sprüchen von solcher rechten Lebensklugheit viel geredet und seine sinnigen Beobachtungen andern zum Bedenken angeboten. Viele solche feine Sprüche als von ihm gethan müssen einst im Volk verbreitet gewesen sein; 3000 zählte man später (1 Kön. 5, 12); einzelne Reste davon sind in dem seinen Namen tragenden Buch der Sprüche (Spr. 10 fg.) erhalten; von dieser ganzen moralisch-religiösen Gnomik galt er fortan als Urheber und Hauptvertreter. Aber solche Spruchweisheit erschöpft nicht, was die Bibel Salomo's Weisheit nennt; mit seinem gesunden, auf gesunde Lebensanschauung gegründeten Geist hat er sich in noch vielen andern Gebieten als Kenner und Meister bewährt. Auch als Richter (1 Kön. 3, 28), auch als Regent war er der Weise. Auch die Gegenstände der äußern Natur, das Leben der Pflanzen- und Thierwelt, ergriff sein Erkenntnißtrieb: ihre mannichfaltigen Arten, ihre merkwürdigen Eigenschaften erforschend oder auch erprobend hat er manches schöne Wort über sie geredet, manches zu seiner Zeit seltene Wissen über sie kundgethan (1 Kön. 5, 13): seine Weisheit war auch Liebe zum Forschen und Wissen. Dichterisch begabt hat er Gesang und Musik geliebt und gepflegt, nicht blos die geistliche (1 Kön. 10, 12), sondern auch die weltliche; Sänger und Sängerinnen hielt er wie schon David (2 Sam. 19, 36) an seinem Hof (Koh. 2, 9); er selbst hat viele singbare Lieder gedichtet, 1005 sagt 1 Kön. 5, 12, und auch die künstlichere Dichtung, wie das Singspiel oder Melodrama, fand gewiß unter ihm Pflege und Uebung, obgleich das Hohelied (s. d.) nicht aus den Hofkreisen stammt. In witzigem Räthselspiel soll nach einer außerbiblischen Nachricht (Josephus, „Alterthümer", VIII, 5, 3) der geistreiche Mann sich gern unterhalten haben. Seine Bauten und andere Kunstschöpfungen sammt den Einrichtungen seines Hofes, so wenig wir auch über die Einzelheiten näher unterrichtet sind, lassen doch den Mann des Geschmacks und feinern Formsinns erkennen. Auch jene Dichterfähigkeit und Sangliebe, auch dieser Kunstsinn und diese Kunstpflege gehören mit zu der Weisheit, in deren Ruf er glänzte. Ein kräftiges Streben, alle die Dunkelheiten und Räthsel der außerordentlichen Dinge mit dem Licht der Erkenntniß zu durchdringen und das menschliche Leben selbst, aber innerhalb der Schranken einer gesunden, ethisch-religiösen Weltanschauung, durch Geist und Kunst zu verschönern, ging von ihm aus und ergriff ohne Zweifel viele in seinem Volk; Denkliebe, Wissenstrieb, Kunstsinn und Freude an feinerer Gesittung wurden nachhaltig angeregt. Als Schriftsteller aber

dürfen wir uns den König kaum vorstellen; andere mögen von den weisen Reden, die aus seinem Mund kamen, aufgezeichnet haben; daß er es selbst that, davon sagt 1 Kön. 5, 11—14 nichts. Weder das Hohelied noch der Koheleth sind von ihm geschrieben, und selbst die Ps. 72 und 127, welche mit seinem Namen in Verbindung gesetzt wurden, hat die Kritik mit gutem Grund ihm abgesprochen, dafür Ps. 2, aber nicht einstimmig, ihm zuerkannt.

Allein so groß nun auch die Ausdehnung seines Reichs, die Macht und der Glanz seiner Herrschaft, die Ueberlegenheit seines Geistes und seiner Weisheit, der Zauber seines Namens, das Glück des Friedens, die Zunahme des äußern Wohlstandes und der Bildung unter ihm war, dennoch wurde über manche seiner Bestrebungen und den Ausgang seiner Regierung das Verwerfungsurtheil gesprochen, nicht blos von der Geschichte, sondern noch zu seinen Lebzeiten unter dem Volk selbst. Denn unvermerkt war er auf Abwege gerathen, und daß diese Abwege nicht ungestraft eingeschlagen werden konnten, das ist das schönste Zeugniß für die göttliche Macht der Religion, die im Volk lebte. Der prophetischen Leitung, wie sie ihm anfangs wol durch Nathan zutheil wurde, fühlte er sich bald entwachsen; mit seinem Wollen und Denken noch fest in der Religion wurzelnd, schien er von dieser Seite keiner Mahner mehr zu bedürfen. Aber seine Stellung und Mittel wurden ihm allmählich zur Versuchung, in der er nicht bestand. Daß er als theokratischer König es nicht in allen Stücken den großen Herrschern fremder Nationen gleichthun dürfe, vergaß er immer mehr über der Entfaltung königlichen Glanzes. Durch solche Pflege des äußern Prunks aber wirkte er nicht blos verführend zunächst auf die höhern Stände des Volks, sondern er selbst wurde dadurch zu weitern anstößigen Schritten geführt. Die Ausdehnung seines Hofstaats und die Menge der von ihm unterhaltenen Diener (vgl. z. B. 1 Kön. 5, 2. 3 über den täglichen Aufwand seiner Tafel, Kap. 10, 5 über die Kleiderpracht), seine Kunst- und Prachtliebe, seine Bauten und andere Schöpfungen erforderten Summen Geldes, die sogar ihm zu erschwingen schwer wurde. Schon nach dem Bau des Tempels und des Königspalastes sah er sich bei der Abrechnung mit König Hiram genöthigt, dessen Forderungen für Holzlieferungen und baares Darlehn an Gold durch Abtretung eines israelitischen Bezirks von 20 kleinen Ortschaften an der phöniz. Grenze vollends auszugleichen (1 Kön. 9, 10—14, wogegen die gegentheilige Nachricht von 2 Chron. 8, 2 nicht aufkommt). Daß er seinem israelitischen Volk deshalb besondere Steuern aufgelegt hätte, wissen wir nicht; aber Thatsache ist, daß er neben den kanaanit. Fronsklaven auch die Leibeskraft seiner israelitischen Unterthanen stark und wol immer stärker zu Fronarbeiten in Anspruch nahm (1 Kön. 5, 26—28; 11, 28; die Stelle 1 Kön. 9, 21. 22 und 2 Chron. 8, 9 widerspricht nicht, da hier von Fronsklaven die Rede ist), und daß das Volk sich nicht ohne Grund über die zu schweren Lasten, die er auflegte, beklagte (1 Kön. 12, 4. 11). Ebenso verletzend für das Gefühl seines Volks war die maßlose Ausdehnung seines Harems: 60 fürstliche Frauen, 80 Kebsweiber und zahllose Jungfrauen hatte er nach HL. 6, 8. 9; 700 Fürstinnen und 300 Kebsweiber gibt 1 Kön. 11, 3 an, sei es nach anderer Ueberlieferung, sei es nach anderer Zählungsweise. Obwol er auch hierin nur den damaligen Vorstellungen von Königswürde folgte, so war doch solche Nachahmung der großen heidnischen Höfe dem keuschen Sinn des Mosaismus zuwider (5 Mos. 17, 17) und doppelt gefährlich, weil ein großer Theil dieser Weiber Ausländerinnen war; und wie das Volk über solche Dinge urtheilte, zeigt am besten das Hohelied. War er aber so einmal in die mehr weltliche und fleischliche Auffassung seiner königlichen Würde hineingerathen, so wundern wir uns auch nicht mehr, daß er in Sachen des mosaischen Glaubens laxer wurde. Es mag ihm staatsklug gedäucht haben, in Religionsdingen gegen die mancherlei unterworfenen Völker tolerant zu sein, und er mag aufgeklärt genug gewesen sein, zu wissen, daß Zwang in diesem Gebiet nicht angebracht sei. Aber zu weit ging er und handelte geradezu gegen die Gebote seiner Religion, wenn er in seinen spätern Jahren (1 Kön. 11, 4), seinen heidnischen Frauen zu Liebe, dem moabitischen Gott Chamos, dem ammonitischen Milkom und der phönizischen Astarte Heiligthümer auf der Südostseite Jerusalems bauen ließ (1 Kön. 11, 7. 33; 2 Kön. 23, 13) und ähnlich auch seinen andern heidnischen Weibern die Mittel für ihren Götzendienst schaffte (1 Kön. 11, 8). Daß er für sich den Jahvedienst verlassen habe, wird nirgends gesagt; nicht einmal, daß er neben diesem in synkretistischer Weise auch den Götzendienst mitgemacht habe, braucht aus den etwas verallgemeinernden Ausdrücken 1 Kön. 11, 5. 33

erschlossen zu werden, ist ja auch an sich wenig glaublich. Aber schon die Begünstigung dieser fremden Culte aus greisenhafter Schwäche und Nachgiebigkeit gegen die Weiber war in den Augen der strenger Denkenden die schwerste Versündigung und ein Beispiel schlimmster Art, das schon unter seinem Sohn Früchte trug. Daß Salomo späterhin solche Schwäche bereut und sich wieder „bekehrt" habe, hat man früher in der Voraussetzung, daß er in seinem höchsten Alter den Koheleth geschrieben habe, aus diesem gefolgert und insgemein angenommen; aber die Voraussetzung ist grundlos; noch weniger folgt aus 2 Sam. 7, 15; die Geschichtsbücher berichten nichts derart, und zum Ueberfluß beweist 2 Kön. 23, 13 das Gegentheil.

Solche Neuerungen und Abwege entfremdeten ihm viele Gemüther. Schon als er noch an Millo baute (1 Kön. 11, 27), also noch lange nicht am Ende seiner Regierung (vgl. 1 Kön. 9, 15), gärte mindestens in dem stets auf Juda eifersüchtigen Josephstamm starke Unzufriedenheit; schon damals sah der Prophet Ahia die künftige Zerreißung des Reichs voraus und sagte dem königlichen Aufseher über die ephraimitischen Fröner, Jerobeam (s. d.), die Herrschaft über die zehn Stämme zu (1 Kön. 11, 26—39). Freilich mußte dieser, als er nur Miene machte, den Aufruhr zu beginnen, vor Salomo's Macht weichen und entfloh nach Aegypten, aber die innere Gärung war damit nicht beseitigt; der ägypt. König Sisak (s. d.) von der neuen bubastischen Dynastie, zu welchem Jerobeam floh (1 Kön. 11, 40), war Salomo nicht mehr befreundet, und aus Anlaß der Unzufriedenheit in Salomo's eigenem Volk mögen auch die Unruhen in den unterworfenen Ländern wieder stärker hervorgetreten sein. Jedenfalls war der Liebling Nathan's als betagter König ein von den Propheten verworfener (1 Kön. 11, 11—13; 12, 22—24). Selbst verweltlichend, war er im besten Zug, auch seinem Reich den Stempel eines weltlichen Staats aufzudrücken, darum machte Gott nach seinem Tod den Riß (1 Kön. 12, 15. 24); mit der Zertrümmerung des Reichs wurde den Großmachts- und Herrlichkeitsgedanken ein Ende gemacht und das Volk zur Lösung der Aufgabe zurückgedrängt, die ihm durch seine alte Geschichte angewiesen war. Salomo starb im Vollbesitz seiner Herrschaft, nach vierzigjähriger Regierung (1 Kön. 11, 42; 2 Chron. 9, 30). Die 80 Regierungsjahre, die ihm Josephus („Alterthümer", VIII, 7, 8) beilegt, kommen gegen die biblische Angabe nicht in Betracht, aber auch die 60 Jahre, die ihm Hitzig (a. a. O., S. 10, 162) gibt, ruhen auf Hypothesen, die bisjetzt nicht bewiesen sind.

Sein Reich zerfiel; die Schätze, die er aufgehäuft, wurden bald nach ihm ein Raub der Fremden (1 Kön. 14, 26), aber die Herrlichkeit, in der er glänzte, blieb an seinem Namen haften; sein Jugendwerk, der Tempel (s. d.), gewann von Jahrhundert zu Jahrhundert immer größere Bedeutung, und sein Ruf, als des gottbegnadigten Weisen, überstrahlte nicht blos die Flecken seines Bildes (schon beim Verfasser der biblischen Chronikbücher), sondern steigerte sich zuletzt bis dahin, daß er als die Verkörperung der Weisheit selbst galt. Schon die Sammlung der besten Erzeugnisse der Spruchweisheit vorexilischer Zeit wurde mit seinem Namen geadelt; nach dem Exil wurden neue Weisheitsbücher (Koheleth und Weisheit) unter dem Schutz seines Namens geschrieben. Untrügliche Kenntniß von allem, den Himmelskörpern und der irdischen Welt, Pflanzen, Thieren und Menschen, vom Anfang und Ende der Zeit und dem Verlauf der Geschichte, vom Offenbaren und Geheimen war ihm gegeben, so heißt es bereits Weish. 7, 17—21. Als kundig aller Geheimnisse wurde er dem phantastischen Aberglauben des Morgenlandes der Meister der Zauberkunde, Beschwörer der Dämonen, Kenner der Sprache der Thiere, und ist als solcher noch heute, zumal von den islamischen Völkern, gefeiert (vgl. z. B. Josephus, „Alterthümer" VIII, 2, 5; Fleck, Anecdota maximam partem sacra in itineribus Italicis et Gallicis collecta [Leipzig 1837], S. 113 fg.; Weil, „Biblische Legenden der Muselmänner" [Frankfurt 1845], S. 225—279). Je üppiger aber die Dichtung des Orients über den großherrlichen und weisen Suleiman fortwucherte und fortwuchert, desto nüchterner blieb seine Schätzung bei den Propheten und im N. T. Wol gab seine glückliche Friedensregierung mit ihrem Ueberfluß an Gütern und dem Zudrang der Fremden nach Jerusalem den Propheten und Dichtern leicht ein Vorbild für ihre Schilderungen des messianischen Reichs (Mich. 4, 4; Jes. 60; Sach. 3, 10; Ps. 72 u. a.), aber zum Vorbild des Messias hat ihn erst die Miserklärung des Hohenlieds gemacht; das N. T. spricht nur von seiner Herrlichkeit (Matth. 6, 29) und seiner Weisheit (Matth. 12, 42).

Dillmann.

Salomo (Prediger der), s. Koheleth.

Salz, Salzbund. Kochsalz, gewöhnlich nur für ein Genußmittel gehalten und als Würze gebraucht, ist als Bestandtheil des menschlichen Körpers, dessen Verbrauch ersetzt werden muß, eigentlich auch Nahrungsmittel. In Palästina ist es von alters her in Ueberfluß vorhanden. Das Todte Meer, dessen Spiegel tief unter der Meeresfläche liegt, bildet infolge der gesteigerten Ausdünstung und der lang fortgesetzten Concentration des Wassers, das mit aus Schichten gelösten Salzen gesättigt wird, eine Salzlauge (daher der Name Salzmeer), welche den gewöhnlichen Salzgehalt des Meeres weit übersteigt. In dieser Beziehung gleichen ihm manche andere Seen, z. B. der Altan- oder Etonsee im südlichen Rußland, der Bittersee von Indersk, der Urmiasee in Persien, der große Salzsee nahe der Mormonenstadt in Nordamerika u. a. m., in deren Lauge auch weder Krebse noch Fische fortkommen wie in jenem (vgl. 1 Mos. 14, 3; 5 Mos. 3, 17; 4, 40; Jos. 3, 16). In dem südwestlich angrenzenden Salzthal bleibt nach den jährlichen Ueberschwemmungen in den Vertiefungen das Salzwasser stehen, nach dessen Verdunstung (Ps. 47, 11; Zeph. 2, 9) das Salz im Verlauf der Zeit in solcher Menge sich abgelagert hat, daß es felsmassenartig zu Tage liegt. Die Hebräer brauchten aber auch viel Salz. Sie bedurften dasselbe nicht nur als unentbehrliche Würze der Speisen (Hiob 6, 6; Ez. 30, 24; Esra 4, 14), worauf auch gewisse Maßregeln hindeuten (1 Makk. 10, 29), sondern auch zum Abreiben neugeborener Kinder (Ez. 16, 4) und mischten es zuweilen dem Thierfutter bei (Jes. 30, 24).

Groß war der Salzverbrauch bei den Opfern (Esra 6, 9. 69; 7, 22). Da es vom Opfernden selbst nicht mitgebracht, sondern wahrscheinlich auf dem Tempelmarkt feilgeboten wurde, so mußte wol stets ein großer Vorrath vorhanden sein, zu dessen Aufbewahrung, nach Josephus und dem Talmud, im innern Vorhof des zweiten Tempels eine besondere Salzkammer eingerichtet war. Das Gesetz (3 Mos. 2, 13) hebt zwar nur bei den Speiseopfern hervor, daß sie gesalzen werden sollen, weil es nach der allgemeinen Sitte des Alterthums bei den Fleischopfern selbstverständlich war; daß die Hebräer auch die blutigen Opfer mit Salz darzubringen pflegten, wird durch Ez. 43, 24; Mark. 9, 46 und die jüd. Tradition bestätigt. Folgerichtig müssen wir das Salz sowol beim Räucheropfer als auch bei den Schaubroten voraussetzen, obschon keine ausdrückliche Erwähnung vorliegt. Nach dem Talmud wurde auch der Aufgang zum Opferaltar mit Salz bestreut, damit die Priester nicht ausglitten, wozu zwar Sand dienlich, aber nicht heilig gewesen wäre. Salz galt dem Alterthum überhaupt als etwas Heiliges und wurde von Griechen und Römern bei den Opfern gebraucht. Bei Homer und andern griech. Schriftstellern heißt es geradezu göttlich, heilig, das den Göttern angenehmste; man schrieb ihm reinigende Kraft zu, daher Lustrationen mit Salzwasser verrichtet wurden. Dem Gast setzte man vor allem Salz vor, zum Zeichen freundschaftlicher Vereinigung. Auch der Römer bezeugte durch vorgesetztes Salz seine Freundschaft, und sein an sich hochgeehrter Tisch wurde durch Aufsetzung des Familiensalzfasses geheiligt, welches er sorgfältig aufbewahrte und dessen Verschütten er als ominöses Zeichen betrachtete. Salz mit Mehl vermischt (mola salsa) reinigte und heiligte, ohne dasselbe durfte kein Opfer gebracht werden, mit ihm bestreute man zur Weihe den Kopf der Opferthiere, die Opfermesser und Altäre. Die Heilighaltung des Salzes findet sich auch im germanischen Alterthum. Salzerzeugende Stellen glaubte man dem Himmel näher; Katten und Hermunduren, Burgunder und Alemannen stritten um die heiligen Salzquellen. Salz versinnbildet das geistige Princip. Der Araber betrachtet jeden, der mit ihm Salz gegessen, als seinen Freund, er bittet und beschwört bei dem gemeinschaftlich genossenen Salz und Brot. Es war vor alters und ist noch heute im Morgenland, besonders bei den Arabern, Sitte, daß bei Schließung von Bündnissen beide Theile etwas Salz essen, wonach die Vereinigung, der „Salzbund", für unzertrennlich gilt. Als Salzbund wird auch der unauflöslich bestehende Bund Gottes mit dem Volk Israel vorgestellt (3 Mos. 2, 13; 4 Mos. 18, 19; 2 Chron. 13, 5). Das der Fäulniß, der Auflösung wehrende Salz ist Sinnbild der Festigkeit und Dauerhaftigkeit des Bundes zwischen Jahve und seinem Volk und bei dessen Opfern Symbol der Heiligkeit des Bundes selbst. Im Begriff der Heiligkeit liegt auch das Moment der Reinheit. Auf die reinigende Kraft des Salzes, die es mit dem Feuer gemein hat (Sach. 13, 9; Sir. 2, 5; 1 Kor. 3, 15) bezieht sich Mark. 9, 49, wo Opfersalz und Läuterungsfeuer nebeneinandergestellt werden. Unter Beziehung auf die Verderbniß verhütende Kraft des Salzes, also als Gegensatz zur Verderbtheit selbst, werden die Jünger Jesu „Salz der Erde"

genannt (Matth. 5, 13). Das „Fadewerden" (Matth. 5, 13; Luk. 14, 35) oder „Dummwerden" des Salzes (Mark. 9, 50), wie Luther sich ausdrückt, bedeutet nichts anderes als: seinem Begriff, seiner Bestimmung nicht entsprechen. Wenn Elisa schlechtes Trinkwasser durch hineingeworfenes Salz gesund macht (2 Kön. 2, 19—22), so will der Erzähler allerdings etwas Wunderhaftes andeuten; bekanntlich wird aber noch heute bei uns dasselbe Mittel zur Verbesserung des Wassers in Brunnen angewendet.

Das Salz hatte aber im Alterthum eine andere Bedeutung, wenn es als Zeichen ewiger Verwüstung (5 Mos. 29, 25; Richt. 9, 45; Zeph. 2, 9) gestreut wurde, um anzudeuten, daß an solcher Stelle nimmer etwas gedeihen sollte. Dieses Verfahren knüpft sich an die erfahrungsmäßige Thatsache, daß ein Salzboden (Jer. 17, 6; HL. 36, 6), d. h. mit Salz oder Natron gesättigter Boden, nichts hervorbringt, wüste bleibt. Roskoff.

Salzmeer, s. Meer (Todtes).

Salzstadt, hebräisch: Ir hammelach, eine Stadt in der Wüste des Stammgebiets Juda, ohne Zweifel beim Todten Meer (Jos. 15, 62), in oder nahe bei dem Salzthal (s. d.), also ziemlich weit südlich gelegen, etwa da, wo der Salzberg mit der Salzsäule, an welche sich die Sage von der Verwandlung des Weibes Lot's (s. d.) knüpfte (vgl. 1 Mos. 19, 26; Weish. 10, 3; Josephus, „Alterthümer", I, 11, 4; Clemens von Rom, Epist. 1 ad Corinth., Kap. 11; Irenäus, Contra haer., IV, 31, 3), welche noch jetzt Lotssäule genannt wird (s. Salzthal). Kneucker.

Salzthal, in welchem David und Amazia die Edomiter schlugen (2 Sam. 8, 13 [wo der Text zu verbessern ist]; 1 Chron. 18 [19], 12; Ps. 60, 2; 2 Kön. 14, 7), ist in der herrlichen Ebene südlich vom Todten Meer, in dem westlichen Theil des Ghôr zu suchen, durch welchen man von Juda aus in das edomitische Gebiet gelangt. Die Ebene besteht aus trefflichem Leim, ist aber so gesalzen, daß keine Spur von Vegetation sichtbar ist. In den Wasserrinnen sieht man dünne Salzkrusten wie Eis, und von Nordnordwesten her, beim südwestlichen Ende des Todten Meeres, zieht sich ganz nahe heran ein etwa $2^1/_2$ Stunden langer, schmaler, 100—150 Fuß hoher Bergrücken, der Berg-, Stein- oder Nasenknorpel von Sodom (Dschebel, Hadschr, Khashm Usdum) oder der Salzberg genannt, weil er ganz aus Steinsalz besteht oder wenigstens starke Schichten von Steinsalz enthält und ganz nackt, zerrüttet und mürbe sowie voll Höhlen, Spalten, Risse, Zacken und Ausleckungen ist. An seiner östlichen Seite, etwa zwei Drittheile der Entfernung von seinem Südende, an einer tiefen Spalte des Berges steht die Lotssäule (s. Lot). S. Salzstadt und Todtes Meer und vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), II, 664; Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" (Berlin 1854—59), I, 428; II, 227, 240, 355 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 733 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), II, 435 fg.; III, 22 fg. Kneucker.

Samarien, Samaritaner. „Stolz und frei erhebt sich der Hügel von Schomeron aus dem Thalgrund. Nach Ost nur dacht sich sein Rücken in langen Terrassen sanft ab bis zu geringer Höhe, sonst führt ein sehr steiler Abfall zur Tiefe nieder. In riesigem Kranz umgeben den Hügel höher ansteigende Berge. Nirgends wilde, zerrissene Formen, aber eine sehr lebensvolle Vielgestaltigkeit von Gipfeln und Kuppen, eine ungezählte Reihe von kleinern und größern Thaleinschnitten. Wie ein König steht der Sebastijehhügel in dem mächtigen Bergkessel, und die ganze Landschaft trägt durch ihn etwas Erhabenes an sich." Also beschreibt der Verfasser der „Wanderungen durch Palästina" die Lage der alten nordisraelitischen Reichshauptstadt, in der Bibel Schômĕrôn, aramäisch: Sâmĕrain Sâmerin geheißen, auf welche letztere Aussprache die griechische, Σαμάρεια, und die assyrische, Samirina, zurückgehen.

I. Ueber die Gründung des Ortes, welche schon durchaus in das Licht der Geschichte fällt, besitzen wir eine sehr genaue Mittheilung im ersten Königsbuch (vgl. 1 Kön. 16, 24). Danach erwarb der nordisraelitische König Omri (s. d.), welcher bis dahin zu Thirza regiert hatte, nachdem sein Palast an diesem Ort ein Raub der Flammen geworden war, von einem gewissen Schemer, der aber wol nur das patronymische Postulat zu dem Stadtnamen Schomron ist, einen Berg und erbaute auf demselben die von ihm zur nordisraelitischen Capitale erhobene Stadt Samaria, deren Name Schômĕrôn vermuthlich als „Warte" zu deuten ist, was zu der oben geschilderten Lage der Stadt vortrefflich stimmen würde. Die Stadt blieb die Hauptstadt des ephraimitischen Reichs bis

zu dessen Untergang. Ihr nach dreijähriger Belagerung durch den Assyrer Salmanassar (s. d.), schließlich durch dessen Nachfolger Sargon (s. d.) im J. 722 bewirkter Fall bezeichnete selbst das Ende des Zehnstämmereichs. Die Stadt ward zweifelsohne verwüstet; dieses jedoch nicht bis zu dem Grad, daß sie nicht bald wieder der Mittelpunkt für neue Ansiedelungen ward. Zu der Zeit der Makkabäer war die Stadt bereits wieder eine ansehnliche und, wie Josephus berichtet, sehr feste Stadt. Aber gerade um diese Zeit ereilte sie abermals das Geschick einer feindlichen Eroberung und gänzlichen Zerstörung: nach einjähriger Einschließung fiel sie in die Gewalt des Hyrkanus, der sie von neuem arg verwüstete (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 2, 7; „Alterthümer", XIII, 10, 2 fg.). Doch muß die Stadt sich auch von diesem Schlag bald wieder erholt haben, da sie unter Alexander Jannäus neben den syrischen, phönizischen und andern Städten aufgeführt wird, welche im Besitz der Juden waren (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4). Es folgt die röm. Zeit. Pompejus verleibte die Stadt der Provinz Syrien ein (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4), und der röm. Feldherr Gabinius ließ sie wieder aufbauen und neu befestigen, weshalb sie selbst „Stadt des Gabinius" genannt wurde. Augustus machte die Stadt Herodes dem Großen zum Geschenk, und dieser vergrößerte und verschönerte die Stadt in ansehnlicher Weise, indem er sie gleichzeitig dem Kaiser zu Ehren „Sebaste" (Augusta) taufte (Josephus, „Alterthümer", XV, 7, 3; 8, 5). Dies war ihre letzte Blütezeit. Das neben ihr zu immer größerer Bedeutung gelangende Neapolis oder Nablus, das alte Sichem, überflügelte allmählich die alte Reichshauptstadt. Zwar werden noch im J. 536 n. Chr. Bischöfe von Samaria aufgeführt, aber der Glanz der Stadt war unwiderbringlich dahin. An der Stätte, wo die „stolze Krone der Berauschten Ephraims" einstmals gestanden, begegnet man jetzt den armseligen Hütten eines Fellahdorfes. Lediglich eine Reihe verwitterter Säulen zeugt noch von der verschwundenen Pracht.

Von der Hauptstadt hat auch die Landschaft den Namen erhalten, diese jedoch erst in den letzten Zeiten vor dem Exil. Im A. T. begegnen wir der hierher gehörenden Redeweise: „Städte Samariens" lediglich bei dem letzten Verfasser der Königsbücher, dem Deuteronomiker (1 Kön. 13, 32; 2 Kön. 17, 24. 26; 23, 19) und bei dem Propheten Jeremia (Kap. 31, 5); auch redet der exilische Prophet Obadja (V. 19) von einem Gefilde Samariens (die Stelle Am. 3, 9 ist nicht hierher zu ziehen). Geradezu als Name von Mittelpalästina erscheint Samarien (Σαμαρεῖτις) in der makkabäischen und der spätern Zeit (1 Makk. 10, 30; 11, 28; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 3, 3, 1. 4). Josephus beschreibt das Land als seiner Natur nach wenig von dem judäischen verschieden; beide Länder seien bergig und daneben mit schönen, fetten und fruchtbaren Feldern ausgestattet, desgleichen mit herrlichen Bäumen besetzt und reich an wildem und zahmem Obst. Und obschon das Erdreich von Natur dürr sei, werde es doch durch Regen hinlänglich befruchtet; das Wasser der Flüsse und Bäche sei angenehm und süß; das Gras sei fett und das Vieh liefere Milch so gut als an irgendeinem andern Ort. Auch sei Samarien wie Jüdäa gut bevölkert.

II. Wer bewohnte denn nun aber diese Landschaft, nachdem (vgl. 2 Kön. 17, 6; 18, 11) der assyr. Großkönig die Bewohner nach Assyrien, Medien und andern Gegenden weggeführt hatte? Nach einer oberflächlichen, wenn auch oft mit vielem Nachdruck vorgetragenen Ansicht könnte es scheinen, als ob, da ja die Bibel (2 Kön. 17, 6; 18, 11) von Israel ganz ohne Einschränkung rede, als das der Assyrer weggeführt habe, die sämmtlichen Bewohner des nördlichen Reichs, wenigstens der Stadt und Landschaft Samarien, deportirt wären. Allein wie schon die Bibel selbst gegen eine solche Annahme ihr Veto einlegt, sofern sie uns (2 Chron. 30, 6. 10; 34, 9) von israelitischen Bewohnern dieser Gegenden noch für die Zeiten Hiskia's und Josia's berichtet, so wissen wir außerdem jetzt aus den Keilinschriften, daß die Zahl der von den Assyrern deportirten Israeliten eine verhältnißmäßig geringe war: Sargon gibt die Zahl derselben auf 27280 an; zweifelsohne nur ein nicht sehr beträchtlicher Bruchtheil der damaligen Bewohner des nördlichen Reichs. Wird man nun auch nicht außer Acht zu lassen haben, daß durch den Krieg selbst eine und unzweifelhaft weit größere Menge von israelitischen Bewohnern zu Grunde ging, so leuchtet doch ohne weiteres ein, daß von einer gänzlichen Entvölkerung dieser Gegenden durch die Deportation und einer radicalen Neubevölkerung derselben durch Verpflanzung ostasiatischer Stämme nach denselben nicht die Rede sein kann. Lediglich

eine starke Decimirung der israelitischen Bewohner und nicht unbeträchtliche Einwanderung fremder Colonisten in die verödeten Gebiete wird zweifellos anzunehmen sein. Als solche von den Assyrern nach Samarien verpflanzte Colonisten nennt die Bibel (2 Kön. 17, 24) Bewohner von Babel, Kutha, Ava, Hemath und Sepharvaim. Auch die assyr. Quellen erzählen uns von wiederholten Verpflanzungen östlicher Bewohner in das in Rede stehende Gebiet. Schon aus dem ersten Jahre seiner Regierung berichtet uns Sargon, der Eroberer Samariens, daß er Babylonier im Land der Chatti, das nach assyr. Sprachgebrauch auch Palästina mit umfaßte, angesiedelt habe. In einer andern Inschrift erzählt er uns, daß er Bewohner von Thammud (einem nordarab. Stamm), Ibadid, Marsiman und Chayapa nach dem Lande Beth-Omri, d. i. die assyr. Bezeichnung des nordisraelitischen Reichs, verpflanzt habe; und in seiner Annaleninschrift lesen wir von einer im siebenten Jahre seiner Regierung stattgehabten und mit der zu zweit erwähnten vermuthlich identischen Transplantation der Bewohner von Tasid, Ibadid, Marsiman, Chayapa, der Arbäer, endlich der Bewohner des Landes Bari, welches die Gelehrten und Schriftkundigen nicht gekannt hätten, nach der Stadt Samaria (ʿir Samirina). Vgl. die Stellen im Originaltext in meiner Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament“ (Gießen 1872) zu 2 Kön. 17, 24. Vergleichen wir mit diesen Nachrichten die Mittheilungen der Bibel, so hat diese offenbar vornehmlich nur jene erste Translocation von babylonischen Bewohnern im Auge: daher erwähnt sie außer Hemath lediglich Babel, Kutha, Ava und Sepharvaim, welche sich bis auf Ava sämmtlich als babylonische Städte aus den Inschriften selbst nachweisen lassen (vgl. meine Schrift, a. a. O.). Sie waren es ja zweifelsohne, welche der neuen Colonie den Typus aufdrückten; so traten hinter ihnen die spätern Nachschube östlicher Colonisten (vgl. auch Esra, 4, 2. 9 fg.) in der Erinnerung zurück. Dazu stimmt, was von dem biblischen Geschichtschreiber über den von den Neueingewanderten in Samarien eingeführten Cultus berichtet wird. Von den dort als von den Colonisten verehrt namhaft gemachten Göttern sind Nergal, Adar, Thartak und Anu oder Anammelech, d. i. Anu-malik, häufig auf den Inschriften erwähnte assyrisch-babylonische Gottheiten, ja auch, daß gerade Kutha ein Hauptsitz der Verehrung des Nergal war, findet durch die Monumente seine directe Bestätigung (vgl. meine Schrift zu 2 Kön. 17, 30 fg.). Und der Name des noch namhaft gemachten Gottes zeigt wenigstens rein assyr. Bildung. Lediglich was unter Sukkoth-Benot (s. d.) zu verstehen, bleibt dunkel. Doch ist es nicht ganz unmöglich, daß der Name dieser Gottheit mit dem der assyr. Gottheit Zirbanith, d. i. die Nachkommenschaftschenkende, identisch ist (vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 166, Anm. 2).

Aus dem Ausgeführten ergibt sich, daß die in und um Samaria seit der Zerstörung des Reichs ansässigen Bewohner ein Mischvolk waren, welches zu einem beträchtlichen Theil aus nichtisraelitischen Elementen bestand. Wie es nicht anders sein konnte, war auch der Typus dieses Volks nach Sitte, Gewohnheiten und Anschauung ein anderer als der der alten Israeliten. Schon die Bibel selbst berichtet uns (2 Kön. 17, 26 fg.), daß die Colonisten zwar äußerlich den Jahvedienst annahmen, daneben aber noch vielfach ihrem alten Götzencultus huldigten. Es ist begreiflich, daß die strengern und auf reinere Lehre haltenden Judäer sich von einer solchen synkretistischen Gottesverehrung abgestoßen fühlten und mit diesen Samaritanern nichts zu schaffen haben wollten. In der Zeit vor dem Exil scheint indeß dieser Gegensatz noch nicht stark hervorgetreten zu sein: wir haben von demselben wenigstens für diese Zeit keine Spur. Anders war dieses bei und nach der Rückkehr der Judäer aus dem Exil. In der Verbannung hatte sich allmählich jener starre Geist des Judenthums ausgebildet, welcher in der Gestalt der Restauration unter Esra und Nehemia auch äußerlich Gestalt und Realität gewann. Mit ihm ging Hand in Hand jenes Streben, sich gegen alles, was nicht den zu Recht bestehenden Satzungen homogen war, hermetisch abzuschließen. Es war so ganz naturgemäß, daß die zurückkehrenden Exulanten wenig Neigung zeigten, mit den für halbe Heiden erachteten Samaritanern in Beziehung zu treten. Dennoch hat diese Abneigung der Judäer gegen die Samaritaner erst ganz allmählich die Höhe erreicht, von welcher wir in den Büchern Esra und Nehemia lesen. Nach diesen Büchern selbst freilich könnte es scheinen, als ob der Haß schon gleich nach der Rückkehr zum Ausbruch gekommen wäre; wären doch nach Esra 4 die Samaritaner schon damals, als sie nämlich von den Judäern die Erlaubniß erbeten hätten, an dem Tempelbau sich zu betheiligen, von denselben abgewiesen worden, wofür sie sich dann ihrerseits durch Intriguen bei den persischen Statthaltern gerächt hätten. Allein

ich habe bereits an einem andern Ort (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1867, S. 460 fg.) gezeigt, daß diese ganze Darstellung des Chronikers, d. i. des Verfassers des Buchs Esra, auf einem Misverständniß zweier Actenstücke (Esra 4) beruht, welche sich nach Meinung des Geschichtschreibers auf den Tempelbau bezogen, während sie factisch den Mauerbau zu Esra's und Nehemia's Zeit zum Gegenstand haben. Ob deshalb überhaupt etwas und was an der ganzen Erzählung von dem Begehren der Samaritaner, an dem Tempelbau theilzunehmen, ist, läßt sich schwer ausmachen. Das Wahrscheinlichste wird sein, daß, da die Judäer Anstand nahmen, die in ihren Augen halb heidnischen Samaritaner an dem Cultus im Tempel zu Jerusalem theilnehmen zu lassen, diese letztern sich den Judäern immer mehr entfremdeten, zu ihnen eine immer feindseligere Stellung einnahmen, bis endlich zu Nehemia's Zeit der langverhaltene Groll offen losbrach und die Samaritaner alles daransetzten, den beabsichtigten Mauerbau zu hindern und, als dieses nicht anging, die Judäer dazu ihrerseits mit Vertreibung der nichtisraelitischen Weiber antworteten, sich selbst eine heilige Stadt zu gründen, indem sie sich zu Sichem (s. d.) auf dem Garizim einen eigenen Tempel errichteten. Es ist eine Streitfrage, wann dieses letztere statthatte. Nach Josephus („Alterthümer", XI, 7, 8) hätte nach dem Tod des Hohenpriesters Johannes dessen Sohn Jaddus das Pontificat erhalten und dasselbe zusammen mit seinem Bruder Manasse verwaltet, welcher letztere ein Schwiegersohn des von dem aus der Geschichte Alexander's des Großen bekannten Darius als Landpfleger nach Samarien geschickten Kuthäers Sanballat gewesen (über den letztern rein assyr. Namen vgl. meine Schrift, a. a. O., S. 134). Von dem genannten Manasse nun, erzählt Josephus weiter, hätten die Aeltesten zu Jerusalem und der eigene Bruder entweder Niederlegung seines Amtes oder Scheidung von seinem ausländischen Weib verlangt. Auf Zureden Sanballat's, der ihm die Aussicht auf ein an einem zu Sichem auf dem Garizim zu errichtenden Tempel zu verwaltendes besonderes Pontificat eröffnet habe, habe Manasse dessen Tochter als Weib behalten und sei zu Sanballat gezogen, mit ihm viele Judäer, die sich in gleichen Eheverhältnissen befunden gehabt hätten. Auf diese Weise sei der Tempel zu Garizim entstanden. Nun aber berichtet uns auch die Bibel (Neh. 13, 28) von einem Sanballat, dem Horoniten, mit welchem sich einer von den Söhnen Jojada's, des Sohnes Eljasib's, des Hohenpriesters, verschwägert gehabt, welchen letztern Nehemia deshalb von sich gejagt habe. Also auch zu Nehemia's Zeit gab es einen nichtisraelitischen Sanballat, gab es einen Hohenpriesterssohn, der sich mit einer Tochter dieses Sanballat verheirathet, ward endlich dieser Priesterssohn von Jerusalem verjagt. Man fragt billig: ist es anzunehmen, daß innerhalb eines Zeitraums von hundert Jahren sich ein solches Ereigniß in genau der gleichen Weise und namentlich in Bezug auf eine ganz gleichbenannte Persönlichkeit (Sanballat) sollte wiederholt haben? Es scheint dieses schwer glaublich. Man hat sich zwar, um das von der Einerleiheit der Person (Sanballat) beziehentlich des Personennamens hergenommene Argument zu entkräften, auf den Umstand berufen, daß der Sanballat der Bibel als Horoniter, derjenige des Josephus als Kuthäer bezeichnet werde. Allein wir wissen ja von Josephus, daß Kuthäer lediglich der spätere Name für Samaritaner, beziehentlich Gesammtname für alle nicht zu den Judäern gehörenden Bewohner von Paläſtina war. Sanballat, der Horonit, war als solcher somit auch Kuthäer, d. i. Nichtisraelit; einen Widerspruch mit der Bibel involvirt somit diese Angabe des Josephus mitnichten. Erwägen wir nun weiter, daß der ganze Bericht des Josephus über die Erbauung des Tempels auf dem Garizim, über die Art des Verhältnisses des Sanballat zu Alexander dem Großen, dessen Zug nach Jerusalem, dessen Zusammentreffen mit dem Hohenpriester (der ihm Daniel's erst anderthalb Jahrhundert später concipirte Prophezeiung vorgelegt habe) und später mit den Samaritanern durchaus sagenhaft tendenziöses Gepräge an sich trägt, so werden wir keinen Anstand nehmen, uns dahin zu entscheiden, daß das in der Bibel erzählte und das von Josephus für hundert Jahre später berichtete Vorkommniß ein und dasselbe ist, und daß das ursprüngliche Ereigniß, welches nach der Bibel in die Zeit der Wirksamkeit des Nehemia fällt, von Josephus (der übrigens wol nur einer Volkstradition folgte) irrthümlich in die Zeit Alexander's des Großen verlegt ist. Es ist beiläufig in dieser Hinsicht auch gewiß nicht zufällig, daß Josephus von dem Sanballat in seiner Archäologie lediglich an dieser Stelle redet, während er zu Nehemia's Zeit überhaupt keines Mannes dieses Namens und auch nicht des bezüglichen Vorgangs Erwähnung thut. Ist diese unsere Ansicht aber die

richtige, so fällt die Gründung eines Tempels des samaritan. Cultus und zwar auf dem Garizim zu Sichem noch in die Zeit des Nehemia. Und das hat auch ohnehin alle innere Wahrscheinlichkeit für sich. Das Bedürfniß, sich eine besondere Cultusstätte zu gründen, welche derjenigen der Judäer ebenbürtig, wird sich am lebhaftesten gerade damals geregt haben, wo sich die Samaritaner infolge der drakonischen Maßregeln Esra's und Nehemia's aus der alten Gemeinde herausgedrängt sahen. Dem Ehrgeiz des abtrünnigen Priestersohnes kamen die Neigung und die Wünsche einer großen Gemeinschaft entgegen. So wurde die Kirchentrennung zwischen Juden und Samaritanern vollzogen.

III. Der Ort, wo die Samaritaner, im Gegensatz zu den Judäern, ihren Tempel erbauten, war, wie bemerkt, der Berg Garizim. Dadurch ward die am Fuß desselben, näher auf einem kleinen Bergrücken zwischen Ebal und Garizim belegene Stadt Sichem, die dem Kaiser Vespasian zu Ehren später Flavia Neapolis, d. i. Flavisch-Neustadt, benannt wurde, der Mittelpunkt des samaritan. Sondercultus, dieses bis zu dem Grade, daß seitdem Samaria selbst immer mehr an Bedeutung verlor und schließlich fast völlig zu Grunde ging. Ungestört freilich sollten sie ihren Cultus an dem neuen Mittelort nicht ausüben dürfen. Sie geriethen namentlich seit der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion des röm. Reichs in die mannichfachsten Conflicte mit den Christen und den röm. Kaisern. Unter Zeno und Anastasius kam es zu blutigen Aufständen seitens der Samaritaner und unter Justinian sogar zu offenem Krieg (im J. 529 n. Chr.). Die Samaritaner unterlagen und der röm. Kaiser beraubte sie ihrer Synagogen sowie ihrer Privilegien. Ein zweiter Aufstand unter demselben Kaiser ward nicht minder unterdrückt, und da der mehrfache Uebertritt von Samaritanern zum Christenthum sich schließlich als bloßer Schein herausstellte, nahm Justin II. noch schärfere Maßregeln gegen sie in Aussicht. Inzwischen ward der röm. Herrschaft im Orient durch die Araber ein Ende gemacht. Schon als von deren Feind Bedrückte wurden sie von diesen nachsichtiger behandelt, und so scheinen sie sich denn in die neue Lage der Dinge nicht gerade schwer gefunden zu haben. Schlimmer waren sie bei den Kämpfen zwischen Christen und Muselmanen während der Kreuzzüge daran. Sie scheinen während derselben ein Spielball der beiden mächtigen Parteien gewesen zu sein und hatten jedenfalls viel von den Muselmanen auszustehen, die wiederholt Nablus plünderten, zuletzt unter Saladin. Im J. 1259 steckten zudem die Mongolen die Stadt in Brand. Bald danach kam dieselbe unter die Herrschaft der Mamluken und später (seit dem J. 1517) der Türken, denen sie mit dem gesammten Palästina noch heute unterthan ist. Uebrigens ist die Zahl der Samaritaner im Lauf der Jahrhunderte sehr zusammengeschmolzen. Schon Benjamin von Tudela fand in der zweiten Hälfte des 12. Jahrh. in den Städten Nablus, Cäsarea, Askalon und Damaskus im ganzen nur etwa 1000 Angehörige dieser Sekte, in Nablus selbst zählte er ihrer nur 100. Viel mehr als diese letzte Anzahl werden dermalen überhaupt nicht mehr vorhanden sein; der Engländer Rodgers, der das Interesse hatte, die Zahl möglichst groß zu machen, gibt ihre Gesammtzahl auf 195 an.

IV. Was schließlich die religiösen Anschauungen und Sitten der Samaritaner betrifft, so wissen wir darüber Näheres theils durch Briefe, welche die Samaritaner von Kairo und Nablus an den berühmten Julius Cäsar Scaliger sowie an den Orientalisten Hiob Ludolf schrieben und welche mit noch andern Schreiben im neunten und dreizehnten Band von Eichhorn's „Allgemeiner Bibliothek der biblischen Litteratur" (Leipzig 1787—1800) sowie von dem Orientalisten Sylvestre de Sacy im zwölften Band der Notices et Extraits des Manuscrits (Paris 1831) veröffentlicht sind. Neuerdings sind diese Notizen wesentlich vermehrt durch die Mittheilungen Petermann's, welcher sich zwei Monate lang in Nablus aufgehalten und seine Beobachtungen in dem Artikel „Samaria" in dem Supplement zu Herzog's „Real-Encyklopädie" (Gotha 1863—68) niedergelegt hat. Danach sind die Samaritaner strenge Monotheisten, welche die Einheit Gottes mit Entschiedenheit betonen und demgemäß aller Bilderverehrung abhold sind, überhaupt Bilder nicht lieben, womit weiter zusammenhängt, daß sie sich auch aller anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke enthalten. An die Existenz von Engeln und bösen Geistern glauben sie nicht minder als an eine Auferstehung der Todten, ohne daß sie jedoch von Hölle und Paradies bestimmtere Vorstellungen sich gebildet hätten. Auch ein jüngstes Gericht statuiren sie: sie lassen es nach dem Erscheinen des Messias eintreten, welchen sie 6000 Jahre nach Erschaffung der Welt erwarten. Sie nennen ihn Taheb,

d. i. Bekehrer (zu Gott), halten ihn jedoch nicht für größer als Mose. Als religiöse Erkenntnißquelle gilt ihnen von dem A. T. lediglich der Pentateuch, den sie in der hebr. Ursprache, aber in einer von der masorethischen mehrfach abweichenden, vorwiegend mit dem Text der LXX sich berührenden Recension, in den Synagogen vorlesen. Derselbe ist auch nicht in den gewöhnlichen hebr. Lettern, sondern vielmehr in den althebräischen, d. i. den samaritanischen Buchstaben, und darum auch ohne Vocale geschrieben; daneben besitzen sie auch eine samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs, welche ein gewisser Abu-Said im 12. Jahrh. unter Vergleichung der arab. Version des Saadia anfertigte. In einer besonders hohen Achtung steht bei ihnen auch ein Buch Josua, jedoch nicht unser kanonisches gleichnamiges Buch, sondern ein an dieses sich anlehnendes Machwerk, mit vielen heterogenen Bestandtheilen (s. Josua Buch). Es ist im wesentlichen eine Chronik, und fällt seine Entstehung in das 12. oder 13. Jahrh. Eine solche Chronik sind auch die arabisch geschriebenen samaritan. Annalen des Abulfatch, welche in Ed. Vilmar im J. 1865 einen Herausgeber gefunden haben. Reich ist die samaritan. Literatur auch an Liedern, liturgischen Gesängen und Gebeten, von denen Gesenius und Heidenheim eine Anzahl edirt haben. Ihr poetischer Werth ist übrigens ein sehr geringer. Angehend endlich ihre religiösen Sitten und Gebräuche ist zuvörderst hervorzuheben, daß sie jährlich dreimal Wallfahrten nach dem Garizim anzustellen pflegen, der ihnen bis auf den heutigen Tag der eigentlich heilige Berg ist. Es finden dieselben statt am Fest der ungesäuerten Brote, am Wochen- und am Laubhüttenfest. Wie diese drei so feiern sie überhaupt die sämmtlichen mosaischen, im ganzen sieben Feste, bringen jedoch Opfer dar nur am Passah, da die Darbringung der übrigen Opfer seit Zerstörung des Tempels aufgehört hat. Die Feier des Passah ist im allgemeinen in Uebereinstimmung mit den Vorschriften des Pentateuchs, hat sich aber im einzelnen mehrfach in eigenthümlicher Weise herausgebildet. Das Gleiche gilt vom Mazzoth- und den übrigen Festen. Die gewöhnlichen Sabbate dagegen feiern sie wie die Juden. Betreffend die Familiensitten hebe ich hervor, daß die Beschneidung, welche als ein hohes Familienfest gilt, am achten Tag nach der Geburt stattfindet; daß die Knaben sich gemeiniglich im funfzehnten und sechzehnten, die Mädchen im zwölften Jahre zu verheirathen pflegen; daß Doppelehen für den Fall der Kinderlosigkeit der Geehelichten gestattet sind, ebenso Ehescheidungen, welche letztere indeß nach Petermann sehr selten vorkommen; daß sie das Institut der Leviratsehe in der Gestalt haben, daß zwar nicht der leibliche Bruder, wol aber der vertraute Freund des sohnlos Verstorbenen verpflichtet ist, die Witwe zu heirathen, dieses für den Fall, daß er nicht selbst bereits zwei Frauen hat; daß sie endlich wie die Juden, aber auch wie die Aegypter, Babylonier und Perser ihre Todten begraben, und zwar unter Ceremonien, bei denen Paraschenvorlesung und Vortrag liturgischer Gesänge miteinander abwechseln. Wer mit der Leiche in Berührung kommt, verunreinigt sich auf sieben Tage; der Priester darf überall keinen Leichnam berühren (vgl. 4 Mos. 19, 11; 3 Mos. 21, 1).

Schrader.

Samariter (der barmherzige), s. Gleichniß.

Samaja, s. Semaja.

Samen, s. Saat.

Samenfluß, s. Reinigkeit.

Samgar, nach dem Deboralied (Richt. 5, 6; vgl. 3, 31) ein Sohn Anat's, Richter in Israel, Nachfolger Ehud's (s. d.). Welchem Stamm er angehörte, ist nicht überliefert. Er schlug sich mit großer persönlicher Tapferkeit gegen die Philistäer, mit einem Ochsenstecken erschlug er 600 Mann (Richt. 3, 31), was an die Simsonsage (Richt. 15, 16) erinnert. Daraus folgt jedoch noch nicht, daß er einem an der Grenze von Philistäa gelegenen Stamm, etwa Juda, Simeon oder, nach Ewald's Vermuthung („Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 449), Dan angehörte, da der Schauplatz der Philistäerkriege nicht auf dieses Grenzgebiet beschränkt war. Lange kann er wol nicht Führer gewesen sein, da die Nachrichten über ihn so kärglich fließen (die Echtheit der Stelle Richt. 3, 31 ist nicht zu bezweifeln; die Nachricht gehört einer vom Deboralied verschiedenen Quelle an). Daß er schon im ersten Jahre seines Auftretens gestorben sei, ist eine bloße Vermuthung des Josephus („Alterthümer“, V, 4, 3). Die Einfälle der Philistäer zurückzuschlagen, welche schon damals Israel bekriegten (vgl. auch 1 Sam. 12, 9), und dem durch die Kriege mit den kananäischen Königen gestörten Handel und

Verkehr im Land Sicherheit zu verschaffen, gelang ihm trotz seiner Tapferkeit nicht; denn das Deboralied klagt, daß während seiner Führung die sonst vom Geschäftsverkehr belebten Straßen gefeiert, und daß die Wanderer, welche reisten, von den Landstraßen abliegende verborgene Pfade hätten aufsuchen müssen, um den Gefahren der Kriegsunruhen aus dem Weg zu gehen (s. Debora). Schenkel.

Samir, Schamir, Name mehrerer Städte Palästinas, welche nach dem Zeugniß der LXX und des Eusebius zu Jos. 15, 48 (wo sie Sapheir lesen) und der Stelle Mich. 1, 11 (wo der Prophet eines Wortspiels wegen Schamir für Schaphir schreibt) auch Saphir, Schaphir geheißen wurden. 1) Eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 48), vielleicht erhalten in der Ruinenstelle Um-Schaumerah im Süden des Gebirges (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 862). 2) Eine Stadt auf dem Gebirge Ephraim, Wohn- und Begräbnißort des Richters Thola (s. d.) aus dem Stamm Issaschar (Richt. 10, 1. 2). Nicht unwahrscheinlich vermuthet van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 348) dies Samir in dem heutigen Khirbet Sammir südöstlich von Naplus, eine Stunde östlich von Janîn (s. Janoah), nur kann diese Oertlichkeit nicht zu dem bedeutend weiter nördlich gelegenen Stammgebiet Issaschar gehört haben und also blos der Wohnort, nicht die Heimat Thola's gewesen sein. 3) Eine israelitische Stadt im Philistäerland, deren Schicksal der Prophet Micha (Kap. 1, 11; Luther übersetzt: „Die schöne Stadt") beklagt, bei welcher später Judas der Makkabäer empfindliche Verluste erlitten zu haben scheint (1 Makk. 5, 66; hier ist nämlich mit Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 402 fg., zu lesen und zu übersetzen: „er [Judas] ging hinüber gen Samir". Aus der Form des Grundtextes Schamîra ist Samaria beim Uebersetzer geworden, ähnlich wie die LXX zu Richt. 10, 1 für Schamir die Lesart Samaria haben). Eusebius kennt noch einen Flecken Saphir in der Ebene (nicht im Gebirge, wie ein irrthümlicher Zusatz meint) zwischen Eleutheropolis und Askalon, und Robinson (a. a. O., II, 631) hat denselben unter dem Namen Es-Sawâfir nordöstlich von Askalon wieder aufgefunden. Doch möchte Tobler („Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 47) das alte Saphir lieber mit dem heutigen kleinen Dorf von Lehm- oder Thonhütten zusammenstellen, welches etwa eine Stunde nordwestwärts von Sawâfir, gegen Asdod (Esdud) hin, auf einer Fläche liegt und an welchem die Straße nördlich vorüberzieht. Nördlich desselben steht ein vielbesuchter Brunnen, an welchem Reste des hohen Alterthums verbaut sind. Kneucker.

Sammt, ein dichtes, feines, ursprünglich nur aus Seide verfertigtes Zeug, mit haarartig emporstehenden kurzen Fäden, welches noch heute zur Bezeichnung des Kostbaren gebraucht wird, kommt in der deutschen Bibel unter andern werthvollen Waaren vor (Ez. 27, 16: „Samet"). Das im hebr. Text entsprechende Wort Ra'amot, welches die LXX unübersetzt lassen, die Vulgata durch Sericum überträgt, bedeutet aber nicht Sammt, sondern höchst wahrscheinlich Korallen (s. d.). Roskoff.

Samos, jetzt Samo oder Susam Adassi, eine Insel im Aegäischen Meer, hatte in älterer Zeit andere Namen (vgl. Strabo, X, 457; XIV, 637; Plinius, V, 37). Sie lag an der Küste Lydiens, von dem Vorgebirge Trogyllium durch 40 Stadien und durch eine 7 Stadien breite Meerenge von dem Vorgebirge Mykale getrennt (Strabo, XIV, 636). Ihr Umfang betrug nach Strabo, XIV, 637: 600 Stadien, nach Plinius, V, 37: 80 oder 100 röm. Meilen. Die einzig bedeutende Ortschaft auf derselben war die Stadt Samos. Von dem Gebirge Ampelos durchzogen und wasserreich, war die Insel sehr fruchtbar und lieferte die trefflichsten Producte, nur der Wein war nicht gut. Die Einwohner, zuerst Celeger, dann Jonier, ein reges Völkchen, waren durch die Natur an die Schiffahrt gewiesen, wie die Insel auch zwei wohlgeschützte Häfen besaß. Sie wußten im Laufe der Jahrhunderte abwechselnd ihre Freiheit zu behaupten und griffen zu zeiten nicht unbedeutend in die geschichtlichen Verhältnisse ein (vgl. Herodot, III, 39—60, 139—149; VI, 22—25; IX, 90—106; Strabo, XIV, 637—639). Um das J. 550 v. Chr. erhob sich Polykrates als Tyrann, an dessen Hof der Dichter Anakreon lebte. Nach dessen Tod kamen die Samier unter pers. Hoheit, später wurden sie Bundesgenossen der Athener, nachher von Perikles den Athenern, dann von Lysander den Lacedämoniern unterworfen, doch kamen sie in der Folge wieder an Athen. Die Römer ließen ihnen wenigstens den Namen der Freiheit. Wie die Samier eine Industrie hatten, so gedieh bei ihnen auch ein wissenschaftliches Leben: der Philosoph Pythagoras und der Epiker

Choirilos waren Samier. Berühmt waren die irdenen Gefäße von Samos (Plautus, Captivi, II, 2, 291; Plinius, XXXV, 46), daher Jes. 45, 9, die Vulgata, freilich falsch, übersetzt testa de Samiis terrae. Unter den Gottheiten wurde in Samos besonders die Hera (Juno) verehrt, die hier einen sehr großen Tempel hatte (Herodot, III, 60; Virgil, Aen., I, 16). Zur Makkabäerzeit waren in Samos Juden, denn nach 1 Makk. 15, 23 wies der röm. Consul Lucius (s. d.) auch die Samier an, die Juden als Freunde der Römer nicht zu behelligen. Nach Apg. 20, 15 kam der Apostel Paulus auf seiner letzten Reise von Macedonien nach Jerusalem, von Mitylene (s. d.) abschiffend und am folgenden Tag Chios gegenüber vorbeischiffend, am zweiten Tag nach Samos und, in Trogyllium verbleibend, am folgenden nach Milet. Fritzsche.

Samothrake (nur Apg. 16, 11 erwähnt), d. i. die „thrazische" Samos, zum Unterschied von der kleinasiatischen so genannt, ist eine 1½ Quadratmeilen große felsige Insel (der tückischen Sporaden) und liegt nicht weit von der Küste Thraziens zwischen dem 40° und 41° nördl. Br. und 23° und 24° östl. L. von Paris, im Südwesten der Mündung des Hebrus (Maritza). Plinius (IV, 23) bemerkt, daß sie fast ganz ohne Hafen sei, und nennt einen hohen Berg Saoces, und Ptolemäus (III, 11, 14) gibt an, daß sich eine Stadt gleichen Namens auf ihr befand. Sie war im Alterthum Hauptsitz des Kabylen- und Kabirencultus sowie berühmter Mysterien (vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], VII, 247 fg.; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], III, 1023). Ihr jetziger Name ist Semendrék, doch die Griechen nennen sie noch mit dem alten Namen. Näheres über den heutigen Zustand bei Conze, „Reise auf den Inseln des Thrazischen Meeres" (Hannover 1860). J. R. Hanne.

Sampsake, s. Sampsame.

Sampsame ist 1 Makk. 15, 23 die handschriftlich beglaubigtere Lesart, denn nur Alex. 106 und Ald. bieten Sampsake; der Syrer gibt Samsonos, die Vulgata Lampsacus, doch der Cod. S. Theoderici ad Remos 2 auch Samsame. Die Stadt Lampsacus in Mysien würde etwa passen, doch ist nach der Sachlage Lampsacus in der Vulgata nur als eine Vermuthung anzusehen. Nachdem der Verfasser in obiger Stelle ein Schreiben des röm. Consuls Lucius (s. d.) mitgetheilt hat, in welchem derselbe den König Ptolemäus anweist, die mit Rom verbündeten Juden nicht zu belästigen, bemerkt er, daß der Consul dasselbe an König Demetrius, Attalus, Ariarathes, Arsaces, nach allen Ländern (χώρας), an Sampsame, an die Spartiaten und nach — geschrieben habe. Es werden 17 Namen genannt, 4 Inseln des Mittelländischen Meeres, außerdem Landschaften und Städte meist Kleinasiens. Hier fragt sich, ob unter Sampsame eine Person oder eine Ortschaft zu verstehen sei. Nach letzterer Annahme soll nach Michaelis („Deutsche Uebersetzung des ersten Buches der Makkabäer" [Frankfurt a. M. 1778], S. 320 fg.) die Hafenstadt Samson, Samsachah am Schwarzen Meer, östlich von Sinope (vgl. Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], I, 222) gemeint sein. Allein es ist schwer glaublich, daß diese Hafenstadt hier gemeint sei, da sie überhaupt erst in den spätern Jahrhunderten des Mittelalters erwähnt wird. Zudem war sie erst nachher unter den Ortschaften zu nennen. Im Zusammenhang liegt es daher näher, in dem vielleicht auch verstümmelten Sampsame einen kleinen, weiter nicht bekannt gewordenen Fürsten zu verstehen. Fritzsche.

Samsummim, ein großes starkes und hohes Volk, gleich den Enakitern, also ein Riesenstamm, welcher ursprünglich in Ostpalästina, nördlich vom Arnon, im nachmaligen Moabiterland saß, aber von den eindringenden Ammonitern vertilgt wurde (5 Mos. 2, 20. 21). Von den Ammonitern hatten sie auch ihren Namen Samsummim, d. i. Murmler, Summende, erhalten, während sie bei den Moabitern Emim, d. i. Stumme, Zischende, hießen (s. Emim). Mit beiden Benennungen wurden sie Amâkim, als Welsche, Leute fremder Sprache charakterisirt und gehören also mit den Enakitern (s. d.), einem ammonitischen Riesengeschlecht, zusammen (s. auch Susim; vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 36, zu Jer. 50, 38 und Müller, „Die Etrusker" [Breslau 1828], I, 275). Kneucker.

Samuel. Samuel, der Sohn des Elkana und der Hanna, ward zu Rama im Stamm Ephraim geboren, als Eli Hoherpriester und Richter über das Volk Israel zu Silo, dem damaligen Sitz des Nationalheiligthums des jüd. Volks, war. Daß die

Familie zum Stamm Levi gehörte, ist nicht wahrscheinlich (1 Chron. 6, 12—19 fg., wo diese Angabe allein sich findet, ist eine sehr unsichere Quelle); wol aber machten die Aeltern den nach langer Unfruchtbarkeit der Mutter geborenen Knaben von Kindheit an zum Nasiräer und ließen ihn im Heiligthum zu Silo zum Diener Jahve's unter Eli's Aufsicht erziehen. Hier wuchs der Knabe heran fromm und gottesfürchtig, aber auch Zeuge des politischen Verfalls und größter Sittenlosigkeit. Die Auflösung des nationalen Zusammenhangs zwischen den einzelnen Stämmen in der Zeit der Richter hatte den Grenzvölkern, insbesondere den Philistern, erwünschte Gelegenheit gegeben, einzelne Stämme zu unterjochen. Die südlichen Stämme befanden sich in deren unbestrittenem Besitz; die mittlern, Benjamin, Ephraim und Manasse, wurden durch Streifzüge heimgesucht. Eli (s. d.), in welchem offenbar aus dem Bedürfniß heraus, der wachsenden Bedrängniß gegenüber alle Gewalt in einer Hand zu concentriren, das Hohepriesteramt mit dem Richteramt verbunden war, war außer Stand eine entschiedene Wendung zum Bessern anzubahnen; insbesondere fehlte ihm bei aller persönlichen Ehrwürdigkeit die Kraft, die dringend nöthige religiöse und sittliche Erneuerung des Volks ins Leben zu rufen. Zwar war das theokratische Bewußtsein im Volk nicht ganz erloschen, aber der Baal- und Astartendienst wucherte üppig neben dem Jahvecultus; die Sitten waren verwildert, „das Wort Gottes war theuer im Lande", die Söhne Eli's selbst waren „nichtswürdige Buben", welche unter den Augen des schwachen Vaters ihr Ansehen und ihre Stellung als Priester am Heiligthum zur Ausübung von Gewaltthat und Unzucht benutzten. In solcher Umgebung wuchs Samuel auf, bestimmt, der politisch-religiöse Reformator seines Volks zu werden. Schon von früher Jugend an im innigen Verkehr mit Jahve, erregte er mit den Jahren noch bei Lebzeiten Eli's allgemeine Aufmerksamkeit; der Ruf eines Propheten, der zahlreiche Gesichte Jahve's hatte, ging vor ihm her; und nicht unbedeutend scheint schon damals seine die Erneuerung des religiösen Lebens bezweckende Wirksamkeit gewesen zu sein (1 Sam. 3, 19—21). Da erlitten die Israeliten in dem wieder ausgebrochenen Krieg mit den Philistern eine gewaltige Niederlage; die Söhne Eli's wurden getödtet, die Bundeslade von den Feinden geraubt, Eli selbst ereilte der Tod bei der Kunde. Aller Augen wandten sich jetzt als auf den alleinigen Retter auf Samuel. Auf einer von ihm zusammenberufenen Landesversammlung zu Mizpa, nahe bei seiner Vaterstadt Rama gelegen, als Richter anerkannt, verstand er das durch die schweren Schläge bußfertige Volk zur Abstellung des Götzendienstes zu bewegen und die Entmuthigten zu religiöser Begeisterung zu erwecken. Ein glänzender Sieg, den er über die Philister erfocht, durch welchen viele früher verloren gegangene Städte Israels den Philistern wieder entrissen wurden, verschaffte ihm vollends das höchste uneingeschränkteste Ansehen und dem Lande eine längere Zeit der Ruhe, welche er, obwol die südlichen Stämme noch unter fremder Botmäßigkeit schmachteten, dem Volke zu erhalten strebte und zur Hebung der innern Zustände kräftig benutzte.

Ueber diese Friedensthätigkeit Samuel's liegen freilich nur wenige Mittheilungen vor. Von seinem Wohnsitz Rama aus, wo er Israel richtete, machte er jährliche Rundreisen durch das Land; als die Orte, wo er dann hauptsächlich verweilte, „um Israel zu richten", werden Bethel, Gilgal und Mizpa genannt (1 Sam. 7, 16. 17); wir können aber auf das Eingreifende seiner Wirksamkeit schließen aus ihren Erfolgen und Früchten. Danach datirt von ihm eine neue Epoche des jüd. Volks; das in entschiedenem Niedergang befindliche Volk wird durch ihn der Periode seines höchsten Glanzes entgegengeführt; er legt den Grund, auf welchem sich David's glanzvolles Königthum erst erheben konnte. Das ist das Bedeutsame an Samuel, daß er eine religiös-sittliche Erneuerung des Volks als das Nothwendige erkennt und durchführt. Er ist ein Reformator, zwar nicht in dem Sinn, daß er die mosaische Religion weiter entwickelt, aber darin, daß er die mosaischen Grundlagen wieder zur Anerkennung und zum Leben bringt. Alle, welche seit Mose's Tod hervorragend in Israel aufgetreten waren als Führer und Richter, waren Kriegshelden gewesen; seine Thätigkeit war wesentlich die prophetische, er war Richter und Prophet in einer Person. Hoherpriester war er selbst wol nicht, es wird davon nichts erwähnt; vielmehr scheint diese Würde in der Verwandtschaft Eli's geblieben zu sein (1 Sam. 2, 33); aber unwillkürlich wurde durch seine prophetische Thätigkeit das hohepriesterliche Amt völlig durch ihn in den Schatten gestellt, und Samuel, der Richter und Prophet, war zugleich der Träger des nationalen Cultus. In dieser Vereinigung

aller nationalen Gewalten in seiner Person übte er den gewaltigsten Einfluß aus. Er erst impfte dem Volk das theokratische Bewußtsein so tief ein, daß es dasselbe auch in der trübsten Zeit nicht wieder verlor; er erst gründete fest und unerschütterlich den Jahvedienst im Volk, und machte den Mosaismus lebendig, daß hinfort jede große nationale Erscheinung nur in dem Maße national war, als sie den Geist der Jahvereligion athmete. Wie für jedes Volk, so war doch ganz besonders für das jüdische die Energie des religiösen Bewußtseins die nothwendige Bedingung für das Gedeihen desselben. Die theokratische Fiction, daß Gott allein der König sei, brachte die Gefahr mit sich, daß das Band zwischen den einzelnen Stämmen sehr lose war; nur ein sehr energisches theokratisches Bewußtsein konnte diese Gefahr des Auseinanderfallens beseitigen. Mit dem Eindringen des Götzendienstes war denn auch das nationale Band zwischen den einzelnen Stämmen bedenklich gelockert. Indem Samuel das theokratische Bewußtsein wieder anzufachen verstand, brachte er die centrifugalen Kräfte zu einem staatlichen Zusammenhang und legte in dem Volk, das auseinanderzufallen drohte, den Grund zum jüd. Staat. Diese große Umwandlung bewirkte er durch die persönliche Ehrfurcht, die der strenge Nasiräer und gottbegeisterte Prophet, der unbestechliche Richter erweckte, durch die unerbittliche Strenge gegen alles abgöttische Wesen, durch das entschiedenste Dringen auf die Gesinnung im Gegensatz gegen die blos äußerliche Gesetzeserfüllung. Als ein Wort Samuel's wird uns das bedeutungsreiche Wort überliefert: „Gehorsam ist besser als Opfer, und Aufmerken besser als das Fett der Widder" (1 Sam. 25, 22). Insbesondere übte er eine für Jahrhunderte segensreiche Wirksamkeit aus durch die Erweckung des prophetischen Geistes und die Gründung der sogenannten Prophetenschulen. Propheten (s. d.) freilich hatte es schon vor Samuel gegeben; wird doch mit vollem Recht Mose ein Prophet genannt, ebenso Debora (vgl. auch Richt. 6, 8); aber es waren sporadische Erscheinungen gewesen, die zur Zeit Eli's gänzlich mangelten; Samuel erst erweckte den Prophetismus zu einer dauernden mit dem nationalen Leben des jüd. Volks eng zusammenhängenden und mächtig in dasselbe eingreifenden Erscheinung. In den Prophetenschulen, welche er gründete, konnte die prophetische Begeisterung allerdings nicht gelehrt werden, aber jene Schulen beschränkten sich auch ganz gewiß nicht blos auf Unterweisung in Musik und Gesang, auf Beibringung der für einen Propheten wünschenswerthen Kenntnisse und Fertigkeiten, sondern das Hauptziel war doch immer die Erweckung theokratischer Begeisterung, die vielfach den Charakter der Ekstase angenommen zu haben scheint, von welcher auch Fernstehende, wie z. B. Saul bei einem Besuch einer solchen Schule, ergriffen wurden. Daß es für Samuel möglich war, solche Prophetenschulen zu gründen und zur Blüte zu bringen, das zeugt von der gewaltigen Wirkung, die Samuel auf das Volk ausübte; andererseits mußten aber auch diese Prophetenschulen durch die zahlreichen Jünger, welche aus ihnen hervorgingen, wiederum ein mächtiges Mittel werden, um auf das Volk im Geiste Samuel's einzuwirken.

Aber gelang es so Samuel, neues religiöses und nationales Leben, Ordnung und Recht in Israel zu gründen, so zeigten sich doch bald für das neuerwachte Leben die bisherigen Formen als ungeeignet. Mit dem theokratischen Geist war das staatliche Bewußtsein geweckt; aber dieses gerade mußte das Ungenügende der theokratischen Formen für die Erhaltung des Staats lebendig empfinden. So weise die Friedenspolitik Samuel's war, welche bewirkte, daß das Volk innerlich erstarkte, statt in Kämpfen gegen die Nachbarn seine Kraft zu verzehren, so hätte sie doch nur durchgeführt werden können um den Preis, daß man ungestört die Philister über den Süden, über Juda und Simeon herrschen ließ. Jene Stämme waren auch nach dem obenerwähnten Siege Samuel's den Philistern nicht nur tributpflichtig geblieben; die Philister hatten auch ein befestigtes Lager in jener Gegend in Michmas; sie hatten den Bewohnern nicht nur das Waffentragen verboten, sie zwangen sie nicht nur zu Kriegsdiensten (1 Sam. 14, 21), sondern sie hatten auch alle Schmieden entfernt, sodaß jene Stämme selbst ihre Pflugscharen nur bei den Philistern schärfen lassen konnten (1 Sam. 13, 19—21). Je mehr sich nun im übrigen Israel das theokratische und staatliche Bewußtsein hob, um so mehr wuchs auch das ungeduldige Verlangen, die Friedenspolitik zu verlassen und jene Volksgenossen aus ihrer Knechtschaft zu befreien; zugleich aber auch das Verlangen nach straffer Concentration und festerer Constituirung der staatlichen Gewalt, als es die theokratische Fiction, daß Gott allein König sei, ermöglichte. Das Beispiel so manches Nachbarvolks lehrte die Juden, welche Kraft

die einheitliche Leitung eines Königs einem Volke gebe. Dazu kam, daß Samuel's Stellung eine so singuläre war, das uneingeschränkte Ansehen, das er genoß, so sehr auf seiner eigenthümlichen Persönlichkeit beruhte, daß ihn niemand ersetzen konnte. Es drohte mit seinem Tode wieder eine richterlose Zeit, von deren übeln Folgen ihnen einen Vorgeschmack die Söhne Samuel's selbst gaben, an welchen Samuel in seinem Alter ähnliches wie Eli an seinen Söhnen erleben mußte. Aber auch niemand anders als Samuel hätte einem Könige die nöthige Macht und das allgemeine Ansehen verleihen können. Darum wendete sich das Volk an ihn selber mit dem Verlangen, ihnen noch bei seinen Lebzeiten einen König zu geben.

Es war eine schwere Zumuthung, die an Samuel gestellt ward. Sein ganzes Leben hatte er an der Aufrichtung der Theokratie gearbeitet, sie in einer Weise durchgeführt, wie sie nie seit Mose's Zeit bestanden; mit der reinen Theokratie aber erschien, auf den ersten Blick wenigstens, die Königsherrschaft unvereinbar. Es war erklärlich, wenn vom theokratischen Standpunkt aus diese Forderung als eine Verwerfung Gottes erschien und bei Samuel entschiedenen Widerstand fand. Als der größten Bewunderung werth, als wahrhaft groß steht da Samuel vor uns, indem er schließlich doch trotz aller seiner Antecedentien und tiefgewurzelten Anschauungen in völliger Selbstlosigkeit sich gegen die Nothwendigkeit der Aufrichtung des Königthums nicht verschloß, sondern sich bereit finden ließ, in das theokratische Gebäude die königliche Gewalt einzufügen. Freilich scheinen auch die Umstände keinen geringen Druck auf Samuel geübt zu haben. Es liegen uns (1 Sam. 8—12) verschiedene Relationen über die Königswahl sowol von dem theokratischen als auch von dem volksthümlichen Standpunkt aus vor, und genau lassen sich die nähern Umstände nicht ermitteln. Jedenfalls drohte aber um diese Zeit dem Land Gilead jenseit des Jordans ernste Gefahr von den Ammonitern, welche schon seit langem die Stämme auf dem östlichen Jordanufer hart bedrängt hatten, und jetzt unter ihrem König Nahas (Schlange) die feste Stadt Jabes belagerten. Auf den Hülferuf der dortigen Bewohner erhob sich Saul, nach der einen Relation schon vorher zum König von Samuel gesalbt; wahrscheinlich aber ist, daß Saul, wenn auch vielleicht schon früher dem Samuel bekannt, doch ohne königliche Salbung das Ansehen und den Einfluß, den er als Sohn des reichen Grundbesitzers Kis besaß, benutzte, um auf eigene Hand streitbare Männer aufzubieten (das war damals, wie bekannt, nicht ungewöhnlich), mit welchen er die Ammoniter überfiel und schlug, daß erst jetzt das Volk ihn als König begehrte und Samuel nun nicht länger zauderte. Die Relation dagegen, nach welcher Samuel den Saul schon früher gesalbt und vor dem Volk als König ausgerufen, darauf den Feldzug mit ihm gemeinsam gemacht habe, scheint dem spätern Interesse entsprungen zu sein, das Königthum aus der völlig freien Initiative des Prophetenstandes aufgerichtet zu sehen. Wie dem aber auch sei, nichts berechtigt zu der Annahme, daß Samuel blos der Gewalt der Umstände gewichen sei. Dieser strenge und kräftige Mann, der hernach Saul gegenüber so zäh erscheint, hätte auch hier seine Zustimmung nicht gegeben, wenn er nicht die Möglichkeit und Nothwendigkeit erkannt hätte, das Königthum in dem Rahmen der Theokratie aufzurichten. Es war eine That freien Entschlusses und selbstloser Hingebung und Entsagung, als er Saul zum König salbte und in öffentlicher Versammlung, in ergreifender Weise Rechenschaft gebend von seiner Amtsführung, die Führung des Volks niederlegte.

Natürlich war aber auch die Stellung, die Samuel dem neuen König anwies, der theokratischen Grundlage entsprechend und mit allen Zeichen eines Compromisses angethan. Haben wir auch keine Kenntniß von den Rechten des Königs, die Samuel in ein Buch schrieb (1 Sam. 10, 21), so viel können wir doch der Darstellung (1 Sam. 8, 39) entnehmen, daß der König nach Samuel's Sinn dastehen sollte als der Erwählte Gottes, der Jahve's Willen ausführen sollte, als solcher mit der höchsten Weihe umgeben, aber auch völlig unähnlich dem orientalischen Despoten, auf das strengste gebunden an das Gesetz und die Stimme Jahve's. Damit war aber zugleich neben dem König dem Priester- und noch mehr dem Prophetenstande, als dem Organ des göttlichen Willens, eine anspruchsvolle Stellung zur Seite des Herrschers gegeben, die, schwerlich genau fixirt, nothwendigerweise schwere Conflicte zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt herbeiführen mußte. Von vornherein scheint Saul's Stellung sehr beschränkt, fast nur auf die Kriegführung sich erstreckend gewesen zu sein, wenn es richtig ist, daß (1 Sam. 7, 15) Samuel sein ganzes Leben lang Israel richtete. Anfangs ertrug zwar Saul voll Ehr-

furcht gegen den Propheten diese Stellung; mit dem Erstarken seines königlichen Bewußtseins aber empfand Saul das Drückende dieser Lage, und es mußte zu schweren Reibungen und schließlich zum Bruch kommen mit Samuel, dem es auch seinerseits schwer fallen mußte, seine Macht mit einem viel Jüngern zu theilen, welchem er selbst zur königlichen Würde verholfen hatte. Was (1 Sam. 13 und 15) über die Veranlassung zum Bruch zwischen Samuel und Saul erzählt wird, war offenbar nur die Folge einer lange gehegten gegenseitigen Abneigung und Erbitterung, die hier nur schroff hervorbrach. Sieben Tage lang soll Saul bei Eröffnung des sorgsam vorbereiteten Feldzugs gegen die Philister auf Samuel gewartet haben, der seine Ankunft angekündigt hatte, um für das Volk zu opfern, mit dem Befehl auf ihn zu warten. Da sich das Volk bei längerm Zögern zu verlaufen drohte, opferte Saul ohne Samuel, der gerade nach Beendigung des Opfers im Lager ankam, höchlich erzürnt nicht wegen des durch den König geschehenen Opfers — das Recht dazu ward dem König nicht bestritten — sondern wegen des Ungehorsams Saul's gegen den Propheten. Schon hier soll Samuel den Sturz des Hauses Saul's verkündigt haben. Schroffer noch brach Samuel's Groll gegen Saul hervor, als dieser einige Jahre später in einem siegreichen Feldzug wider die Amalekiter gegen Samuel's Gebot, alles zu verbrennen, einen Theil der Beute geschont und dem gefangenen König Agag das Leben geschenkt hatte. Vergeblich bat Saul den Samuel um Verzeihung, er hielt dem erzürnt weggehenden Propheten den Zipfel seines Mantels fest, daß dieser riß, er bat, doch wenigstens vor den Aeltesten des Volks in ihm den König zu ehren; aber Samuel verkündete ihm, daß das Königthum werde von seinem Hause genommen werden; er ließ Agag vor sich kommen und „hieb ihn in Stücke vor Jahve". Damit war der Bruch besiegelt, jede Gemeinschaft zwischen Samuel und Saul aufgehoben. Samuel lebte hinfort zu Rama und „trauerte über Saul"; er sah ihn nicht mehr bis zu seinem, wir wissen nicht wie lange vor Saul's Fall, erfolgenden Tod. Der alte Theokrat erwartete von Saul und seinem Hause kein Heil mehr für Israel. Einen Gegenkönig stellte er freilich schwerlich auf; die Erzählung von der heimlichen Salbung David's leidet an großen Unwahrscheinlichkeiten und ist wol aus dem Interesse entstanden, das Königthum des Hauses David's durch die Weihe Samuel's zu legitimiren. Aber auch so mußte schon die bloße Thatsache des Bruchs mit Samuel das Ansehen des Königs aufs schwerste untergraben, und bei dem großen Ansehen Samuel's das Volk in zwei Parteien spalten, von denen die eine das Interesse des Königthums, die andere das der Theokratie unter Ausschluß des Hauses Saul's von der Thronfolge vertrat. In dieser war der junge und fromme David wahrscheinlich früh zu hervorragendem Ansehen gelangt; vielleicht daß Samuel auf ihn hoffend seine Blicke am Ende seines Lebens richtete und ihn als den König bezeichnete, der nach dem Herzen Jahve's sein werde.

Es läßt sich nicht leugnen, daß das Bild Samuel's durch diese letzten Vorgänge am Abend seines Lebens getrübt wird. So unvermeidlich auch der Conflict der in Samuel allmächtigen prophetischen Gewalt mit dem aufsteigenden Königthum war, so gewiß die erzählten Begebenheiten nicht die Ursache zum Conflict, sondern nur die äußere Veranlassung waren, daß der gewiß seit langer Zeit auf beiden Seiten angesammelte Zündstoff explodirte, so ist doch auffallend, daß selbst der theokratische Berichterstatter, der unverhohlen auf die Seite Samuel's tritt, keine andern Veranlassungen zum Conflict zu erzählen weiß als solche, die das Recht Samuel's zu seinem energischen Auftreten mindestens zweifelhaft, das Verhalten Saul's dagegen maßvoll und besonnen erscheinen lassen. Als ein rücksichtsloser, schroffer, leidenschaftlich heftiger Vertreter des theokratischen Standpunktes steht Samuel vor uns. Demungeachtet wäre es ungerecht, wollte man in ihm nur einen herrschsüchtigen Hierarchen sehen, der ohne höhere Gesichtspunkte nur das Interesse seiner Kaste vertreten hätte. Vielmehr vertheidigte Samuel, indem er die Interessen der Theokratie vertrat, das nationale Leben des jüd. Volks. Durch die rücksichtslose Geltendmachung derselben hatte Samuel das Volk wieder stark und lebensfähig gemacht; er hatte sich nicht der Einsicht verschlossen, daß der neue Wein auch neuer Schläuche bedürfe; es war nicht blos natürlich, sondern auch berechtigt, daß der grau gewordene Vertreter der Theokratie, je mehr er den Zeitumständen Rechnung getragen, um so strenger darüber wachte, daß das theokratische Princip, dem das jüd. Volk sein nationales Leben und seine Größe verdankte, nicht verletzt werde durch die Neuerung, zu der er sich verstanden. Sein Widerstand gegen Saul, mag er auch oftmals ungerecht und

leidenschaftlich gewesen sein, wahrte dem Volke seine providentielle Eigenthümlichkeit; er bewirkte, daß das jüd. Königthum nicht zum asiatischen Despotenthum ausartete, sondern gebunden blieb an das Gesetz Jahve's; er bereitete das Königthum David's vor, welches der theokratischen Grundlage Rechnung tragend und mit den theokratischen Gewalten versöhnt, das Volk Israel zur höchsten Blüte führte. Hoßbach.

Samuel (Bücher Samuel und der Könige). 1) Name. Nach dem Verzeichnisse der alttest. Bücher, welches wir dem sorgsamen Fleiße des Melito von Sardes verdanken, wurden in der Mitte des 2. christl. Jahrh. die Bücher Samuel und die Bücher der Könige die vier Bücher der Königsherrschaften genannt. Dieselbe Zahl und denselben Namen finden wir in der Uebersetzung der LXX, also bei den griechisch redenden Juden und nach ihrem Vorgange bei den griech. Kirchenvätern. In ähnlicher Weise bezeichnen die Vulgata und ihr folgend die lateinischen Kirchenväter diese Bücher als die vier Bücher der Könige. Hingegen die Juden, welche das A. T. in hebr. Sprache lasen, und seit dem 2. christl. Jahrh., von welcher Zeit an der Gebrauch der Uebersetzung der LXX in den jüd. Kreisen aufhörte, die Juden überhaupt zählten unsere zwei Bücher Samuel als ein mit der Ueberschrift „Samuel" versehenes Buch, und ebenso unsere zwei Bücher der Könige als ein nach den Anfangsworten „Und der König David" bezeichnetes Buch (vgl. das von Origenes aufgestellte Verzeichniß der alttest. Bücher bei Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 25). In den hebr. Handschriften ward diese Zählung beibehalten, wie schon daraus hervorgeht, daß die allerlei Angaben von Zahlen enthaltenden, jedesmal auf ein Buch sich beziehenden und auf den Schluß des Buches folgenden masoretischen Bemerkungen auch in den Ausgaben der hebr. Bibeln nur nach dem zweiten Buch Samuel und dem zweiten Buch der Könige angetroffen werden; doch wurden die Bücher der Könige schon in der talmudischen Zeit Buch der Könige genannt. Die Theilung des einen Buchs Samuel und des einen Buchs der Könige in zwei Bücher Samuel und in zwei Bücher der Könige brachte der Buchdrucker Bomberg, um Uebereinstimmung mit der Zählung in der Vulgata zu erreichen, in seine zuerst im J. 1517 in Venedig erschienene Ausgabe der hebr Bibel hinein, und diese Theilung ist von der Zeit an fast in allen Ausgaben der hebr. Bibel beibehalten. Sie ist auch in die Luther'sche Uebersetzung der Bibel hineingekommen. Die Benennung Samuel für unser erstes und zweites Buch Samuel erklärt sich in genügender Weise daraus, daß im Anfange dieser Bücher die Geschichte Samuel's erzählt und in dem ersten Buche oft von Samuel geredet wird, denn in älterer Zeit bestand zwischen Ueberschrift und Titel eines Buches und seinem Inhalt nicht eine so genaue Beziehung, daß man zu der gar nicht weiter zu begründenden Annahme zu greifen genöthigt wäre, der Name Samuel sei unsern zwei Büchern Samuel gegeben, weil Samuel nicht blos durch die Salbung Saul's und David's das Königthum in Israel inaugurirt, sondern durch seine prophetische Thätigkeit zugleich auf den Geist der Regierung Saul's und David's so bestimmend eingewirkt habe, daß auch die letztere gewissermaßen als die Fortsetzung und Durchführung der von dem Propheten Samuel angebahnten Reformation des israelitischen Gottesstaats betrachtet werden konnte. Der statt der ältern Bezeichnung unserer zwei Bücher der Könige nach ihren Anfangsworten „Und der König David" schon verhältnißmäßig früh eingeführte deutlichere Name „Buch der Könige" ist, soviel wir wissen, in den hebr. Handschriften allgemein gebraucht. Die Theilung in vier Bücher von gleichem oder doch fast gleichem Umfange, welche wahrscheinlich in der griech. Uebersetzung der LXX schon von ihrer Entstehung an vorhanden gewesen ist, beruht wol nur auf rein äußern, aus Rücksichten auf einen gebräuchlich gewordenen Umfang der Bücher und auf ihre bequeme Benutzung stammenden Gründen. Denn wenn auch bei unsern Büchern Samuel die Theilung an einer nicht ganz unpassenden Stelle nach 1 Sam. 31, 13 vorgenommen ist, so schließt doch unser erstes Buch der Könige mitten in dem kurzen Bericht über den König Ahasja, sodaß dieser Bericht in ungeschickter Weise auseinandergerissen ist. Aber auch die Theilung in ein Buch, später zwei Bücher Samuel, und in ein Buch, später zwei Bücher der Könige, wiewol sie uralt ist, stimmt zu dem Inhalt nicht, denn durch diese Theilung wird die Geschichte des David auseinandergerissen an einer Stelle, wo ein in der Geschichte und in der Geschichtserzählung selbst begründeter Abschnitt nicht angetroffen wird.

2) Inhalt und Anordnung. Der erste Haupttheil 1 Sam. 1, 1—1 Kön. 2, 46 enthält die Geschichte des Samuel, Saul und David. I. 1 Sam. 1—7 Leben und Wirken

des Samuel mit dem Abschlusse in den übersichtlichen Bemerkungen 1 Sam. 7, 15—17; II. 1 Sam. 8—14 Begründung des Königthums, Leben und Regierung des Saul mit dem Abschlusse in den übersichtlichen Bemerkungen 1 Sam. 14, 47—52; III. 1 Sam. 15, 1—2 Sam. 1, 26 die Verwerfung des Saul, die Erwählung des David; Saul sinkt tiefer und tiefer, David gewinnt Ansehen und Macht; der Tod des Saul; am Schlusse 2 Sam. 1, 19—26 das Lied des David auf den Tod des Saul und Jonathan; IV. 2 Sam. 2—5, 5 Geschichte der Regierung des David in Hebron während der ersten 7½ Jahre seines Königthums, mit dem Abschlusse in der chronologischen Bemerkung 1 Sam. 5, 5; V. 2 Sam. 5, 6—1 Kön. 2, 46 Geschichte des David während seiner dreiunddreißigjährigen Regierung in Jerusalem mit dem Abschlusse in der Bemerkung über die Befestigung des Königthums in Salomo's Hand 1 Kön. 2, 46. Innerhalb dieses fünften Theils finden wir abschließende Bemerkungen 2 Sam. 8, 15—18; 20, 23—26; 1 Kön. 2, 11. 12, sodaß als kleinere Abschnitte hervortreten: 1) 2 Sam. 5, 6—8, 18, Eroberung Jerusalems, Hinbringung der Bundeslade nach Jerusalem, wo sie in dem auf dem Berge Zion erbauten heiligen Zelt aufgestellt ward, denn dem David war es nicht gestattet, den Tempel zu bauen; Uebersicht der Kriege des David. 2) 2 Sam. 9—20, 26, David's Verhalten gegen den Sohn des Jonathan; Sieg über die Ammoniter und Syrer; der Ehebruch des David und die Geburt des Salomo; Ammon's Ermordung durch Absalom, die Empörung des letztern und was damit zusammenhängt. 3) 2 Sam. 21—1 Kön. 2, 12, auf einige Nachträge, welche ganz lose nebeneinander stehen und zu denen auch die Lieder des David 2 Sam. 22 und 23, 1—7 gehören, folgt der Bericht über die Ernennung des Salomo zum Nachfolger des David und über David's Tod. 4) 1 Kön. 2, 13—46, Bericht über Ereignisse, welche mit der Thronbesteigung des Salomo in Verbindung stehen, mit dem die abschließenden Worte in 1 Kön. 2, 12 fast genau wiederholenden Schlusse in 1 Kön. 2, 46. Dieser erste Haupttheil enthält nicht eine im geschlossenen Zusammenhang stetig fortschreitende Darstellung, auch läßt sich ein streng eingehaltener Plan in der Anordnung und Aneinanderreihung der einzelnen Erzählungen nicht nachweisen, wol aber kann man die Vertheilung auf Gruppen — deren Mittelpunkt 1) Samuel, 2) Samuel und Saul, 3) Samuel und David, Saul und David, 4) David in Hebron, 5) David in Jerusalem sind — im großen und ganzen noch deutlich erkennen, wenn auch innerhalb dieser Gruppen die ursprüngliche Ordnung durch Erweiterungen und Ueberarbeitung, wie später gezeigt werden soll, vielfach sehr verdeckt ist. Hier ist nur noch hervorzuheben, daß mit 2 Sam. 24 die Geschichte des David nicht beendigt ist, und daß unmittelbar an das letzte Kapitel des zweiten Buches Samuel der Schluß der Geschichte des David in 1 Kön. 1 und 2 sich anschließt, wie denn auch in diesen zwei Kapiteln nicht nur ganz dieselbe Art und Weise der Darstellung und dieselbe Sprache (vgl. Graf, „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" [Leipzig 1866], S. 99 fg.) wie in den Büchern Samuel, sondern auch Rückbeziehungen auf dort Erzähltes in großer Menge angetroffen werden, vgl. z. B. 1 Kön. 2, 5 mit 2 Sam. 3, 27 fg.; 1 Kön. 2, 70 mit 2 Sam. 19, 32 fg.; 1 Kön. 2, 8 fg. 36 fg. mit 2 Sam. 16, 5 fg.; 19, 17 fg. Der zweite Haupttheil 1 Kön. 3, 1—2 Kön. 25 enthält die Geschichte des Salomo und der Könige im nördlichen und südlichen Reiche. I. 1 Kön. 3—11, 43, die Regierung des Salomo; II. 1 Kön. 12—2 Kön. 17, die Geschichte der Könige im nördlichen und südlichen Reiche bis zum Untergang des nördlichen Reichs; III. 2 Kön. 18—25, die Geschichte des südlichen Reichs nach dem Untergang des nördlichen bis zum Untergang des südlichen Reichs und bis zur Befreiung des im Exil lebenden Königs Jojachin aus dem Gefängnisse. Die Anordnung im zweiten Theil ist eine synchronistische, indem jedesmal nach dem Bericht über einen oder einige Könige des einen Reichs der Bericht über den gleichzeitigen oder die gleichzeitigen Könige des andern folgt. — Eine sehr eigenthümliche gleichmäßige Anlage, man könnte sagen nach einem immer wiederkehrenden Schema, zieht sich durch den zweiten und dritten Theil hindurch. Bei jedem König wird sein Alter beim Antritt der Regierung, bei allen Königen des südlichen Reichs mit Ausnahme des Joram und Ahas auch der Name der Mutter angegeben; bei jedem König erfolgt ein Urtheil über sein religiöses Verhalten, bei den Königen des südlichen Reichs nicht selten in einer Vergleichung mit David, 1 Kön. 15, 5. 11; 2 Kön. 14, 3; 16, 2; 18, 3; 22, 2; bei den Königen des nördlichen Reichs in einer Hinweisung auf das Verhalten des ersten Jerobeam, des Gründers des nördlichen Reichs, 1 Kön. 15, 26. 34; 16, 26; 22, 53; 2 Kön. 3, 3. 8. 29; 13, 2; 14, 24; 15, 9. 17. 24.

Das Urtheil selbst lautet gewöhnlich so: er that das Rechte in den Augen Jahve's oder er that das Böse in den Augen Jahve's. Könige, welche thaten was recht war in den Augen Jahve's, werden getadelt, wenn während ihrer Regierung die Verehrung Jahve's außerhalb Jerusalems — auf den Höhen — fortbestand, so Assa (1 Kön. 15, 14), Josaphat (1 Kön. 22, 43 fg.), Joas (2 Kön. 12, 3 fg.), Amazia (2 Kön. 14, 3 fg.), Usia (2 Kön. 15, 3 fg.), Jotam (2 Kön. 15, 34 fg.), vgl. 1 Kön. 14, 22 fg.; 2 Kön. 16, 4; 21, 3. Auch wird bei jedem König des südlichen Reichs der Ort, wo er begraben ward, genannt, nur nicht bei Hiskia, Jojakim und bei den in die Gefangenschaft geführten Königen Joahas, Jojachin und Zedekia.

Indem der Verfasser mit durchgreifender Beharrlichkeit einen sehr bestimmten theokratischen Standpunkt festhält, gelingt es ihm die Geschichte aller Könige von Salomo an in einem etwa 400 Jahre umfassenden Zeitraum einer einheitlichen, von dem Glauben an die feststehenden göttlichen Ordnungen getragenen Betrachtung unterzuordnen und nachzuweisen, wie sie sich in der Richtung auf das Gericht hin bewegt, welches der gerechte Gott, wenn er auch in seiner Gnade und um David's willen (1 Kön. 15, 4 fg.; 2 Kön. 8, 19; 19, 34) es aufschiebt, endlich doch über das untreue Volk, zuerst über das nördliche Reich, dann auch über das südliche verhängen mußte. In der langen Reihe der Könige sind nur wenige, die nicht thaten, was böse oder nicht recht war in den Augen Jahve's; der Verfasser hat fast nur zu berichten von Uebertretung des Gesetzes 2 Kön. 10, 31; 14, 6; 21, 8; 23, 3. 25, von Untreue, Abfall und Götzendienst, von dem Fortbestehen ungesetzlicher Cultusstätten, der Höhen, selbst unter frommen Königen, bis auf die Zeit des Hiskia und dann wieder unter Manasse 2 Kön. 21, 3. Die Verschuldung des Volks und seiner Könige erscheint um so schwerer, je bestimmter Gott immer und immer wieder durch seine Propheten warnt, das bevorstehende Gericht verkündigt und zur Umkehr auffordert. Um das nachzuweisen berichtet der Verfasser ausführlich über die Thätigkeit der Propheten und über die Erfüllung ihrer Weissagungen (vgl. 1 Kön. 13, 2 fg. mit 2 Kön. 23, 16; 1 Kön. 14, 10 mit 15, 29; 16, 1—3 mit 12; 6, 34 mit Jos. 6, 26; 21, 19—24 mit 22, 38; 2 Kön. 9, 10 mit 36; 10, 30 mit 15, 12; 21, 10 fg., 22, 16 fg., 23, 27 mit 24, 2 fg.). Daher verweilt der sonst mit knapper Ausfüllung des bei den einzelnen Königen immer wieder gebrauchten Rahmens sich begnügende Verfasser so lange bei den Königen, welche den kanaanit. Götzendienst begünstigten, selbst sich offen zu ihm bekannten und mit äußerer Gewalt ihm Anerkennung und Herrschaft sichern wollten, bei den Königen des nördlichen Reichs Ahab, Ahasja und Joram, bei den Königen des südlichen Reichs Jehoram, Ahasja und der Königin Athalja, und ihren Zeitgenossen, den großen Propheten Elia und Elisa, den Vorkämpfern in dem langen furchtbaren Kampfe zwischen israelitischer Eigenthümlichkeit und kanaanit. Unsitte, zwischen Jahveverehrung und Baaldienst. Eine solche Zusammenstellung von Weissagung und Erfüllung, zu welcher der Verlauf der Geschichte selbst Veranlassung gab, eine solche Verbindung früherer prophetischer Aussprüche mit spätern Ereignissen, eine solche Verwerthung der Weissagung für geschichtliche Zwecke, wie unser Verfasser sie erstrebt, bedingen Deutung, Erklärung und Ausfüllung allgemein gehaltener Reden der Propheten mit einem bestimmtern Inhalt, ja noch weiter Neugestaltung prophetischer Reden, wenn diese nicht nach ihrem ursprünglichen Wortlaute, sondern nur in Nachrichten über das Wesentliche ihres Inhalts überliefert waren, und so kann uns die große Aehnlichkeit sehr vieler in diesen Theilen der Königsgeschichten mitgetheilten prophetischen Reden in Inhalt und Sprache nicht auffallen. — Den Umfang des geschichtlichen Stoffes, den der Verfasser mittheilt und für seine Darstellung der Geschichte gebraucht und verwerthet, ist auf ein geringes Maß beschränkt; er verzichtet willig auf ausführlichere Mittheilungen über politische Ereignisse, über das Leben und die Thaten der einzelnen Könige, über ihre Kriege, ihre Bauten, über gute Einrichtungen, die von ihnen ausgegangen sind, selbst da, wo er, wie bei Hiskia und Josia, länger bei einem Könige verweilt und genauer auf die religiösen Zustände während seiner Regierung eingeht, und erwähnt von solchen Dingen nur dasjenige, was in einer zusammenhängenden, eine ununterbrochene Zeitrechnung darbietende, die Regierungen der einzelnen Könige auseinanderhaltenden Darstellung nicht wohl entbehrt werden konnte. Wer sich über Dinge der Art unterrichten will, wird auf andere geschichtliche Bücher, auf die Zeitgeschichten der Könige von Israel und Juda hingewiesen. Ein sehr umfangreiches geschichtliches Material hätte sich der übersichtlichen und einheit-

lichen Darstellung unsers Verfassers überall nicht leicht unterordnen, auf jeden Fall aber das Ziel, welches er verfolgte, nicht so klar und scharf hervortreten lassen, wie es bei der jetzigen Anordnung und Auswahl des Stoffes dem Leser entgegentritt. Dieses Ziel ist die Lösung des Räthsels, welches die Verstoßung und das Exil des erwählten Volks, das Aufhören nicht nur des abtrünnigen Königthums des nördlichen Reichs, sondern auch des davidischen Königthums, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels der nicht von dem Glauben an einen heiligen, Sünde und Abfall bestrafenden Gott getragenen Betrachtung der Geschichte darbieten mußte. — Anders ist es in dem ersten Theile, denn da der Verfasser bei seinen Lesern ein Interesse an der glänzenden und ruhmvollen Regierung eines Salomo voraussetzen mußte, wäre es unziemlich gewesen, über alles das, was den Glanz und Ruhm dieser Regierung ausmacht, mit Stillschweigen hinwegzugehen. Er theilt daher eine Menge von Nachrichten über die Weisheit, die Bauten, die staatlichen Einrichtungen, den Reichthum, den Ruhm, die Macht und die Herrlichkeit des großen Königs mit, durch welche die in den Berichten über die übrigen Könige so klar hervortretende übersichtliche Anordnung verdeckt wird. Wenn aber auch die ausführlichen Nachrichten über Salomo in den sonst angewendeten Rahmen nicht hineingebracht werden konnten, so treffen wir doch in vielen lose eingefügten Bemerkungen, z. B. in 1 Kön. 3, 2. 3. 14; 9, 1—9 und dann in Kap. 11, dieselbe theokratische Auffassung, dieselbe Verwerthung der Geschichte für die einheitliche Darstellung und dieselbe Ausdrucksweise wie im ersten und zweiten Theil an.

3) Quellen und ihre Benutzung. Es bedarf keines weitern Beweises dafür, daß die Lieder des David (2 Sam. 1, 19—26; 3, 33 fg. 22; 23, 1—7; auch wol das Lied der Hanna 1 Sam. 2, 1—10) aus alten Quellen, zum großen Theil wol aus dem 2 Sam. 1, 18 (vgl. Jos. 10, 14) citirten Buche der Redlichen stammen, ferner daß so durchaus alterthümliche Aussprüche wie 2 Sam. 3, 28 fg.; 5, 8, Verzeichnisse wie 1 Kön. 4, 7—16 und manches andere in den Büchern Samuel und der Könige auf alte schriftliche Aufzeichnungen zurückgehen. Das erwähnt zu haben möge genügen. Wir wenden uns gleich der Frage zu, ob in dem ersten Hauptheil 1 Sam. 1, 1—1 Kön. 2, 46 die Benutzung älterer Geschichtswerke nachgewiesen werden kann? Indem wir diese Frage zu beantworten suchen, erregt zunächst die Thatsache unsere Aufmerksamkeit, daß in unserm ersten Buch Samuel nicht wenige parallel nebeneinander herlaufende Berichte über dieselben Ereignisse mitgetheilt werden, so z. B. über die Erhebung des Saul zum König (1 Sam. 9—10, 16 und 10, 17—27), über die Verwerfung des Saul (1 Sam. 13, 8—14 und 15, 10—25), über die Verschonung des Saul durch David (1 Sam., 24 und 26). Sodann fällt es gleich auf, daß 1 Sam. 16, 14—23 erzählt wird, David sei als Saitenspieler von seinem Vater zu Saul gebracht, habe sich die Liebe des Saul erworben und sei von ihm als Waffenträger angestellt, während in dem darauffolgenden Bericht 1 Sam. 17, 55; 18, 5 Saul den David noch gar nicht kennt und sich erst erkundigt, wer und wessen Sohn er sei; und so treffen wir auch sonst im ersten Buch Samuel nicht ganz selten Angaben an, die, wiewol sie sich auf gleiche Gegenstände beziehen, sich nicht vollständig decken, z. B. 1 Sam. 17, 53; 21, 9; 22, 10. Endlich erkennen wir leicht an vielen Stellen Unterbrechungen des Zusammenhangs durch eingeschobene größere Abschnitte, in der Weise, daß durch Ueberspringen oder Weglassung solcher Abschnitte der gestörte Zusammenhang wiederhergestellt werden kann; so z. B. bildet 1 Sam. 17 die Fortsetzung von 1 Sam. 13 und 15, und wiederum erhalten 1 Sam. 15 und 16 ihre Fortsetzung in 1 Sam. 18, 10 fg. Solche Erscheinungen beweisen, daß die Erzählung nicht aus einem Guß hervorgegangen, vielmehr durch Zusammenstellung von Berichten, die verschiedenen Werken entnommen und lose miteinander vereinigt sind, entstanden ist, und berechtigen zu dem Versuch, die jetzt getrennten, aber wegen ihres Inhalts und ihrer Darstellungsweise zusammengehörenden Abschnitte wieder zu vereinigen und dann zuzusehen, ob sie sich zu einer selbständigen, einheitlichen Geschichtserzählung zusammenschließen. Wirklich lassen sich hier und da in einer längern Reihe von Kapiteln zwei verschiedene Darstellungen der Begebenheiten erkennen, wie wir beispielsweise an dem Abschnitt 1 Sam. 8—18 etwas genauer nachweisen wollen. Die eine Darstellung, sie werde A genannt, finden wir in 1 Sam. 9, 10, 1—16; 13; 14; 17; 18, 1—9; nach ihren Angaben wird Saul dem Samuel von Gott bezeichnet als der Mann, den er zum Fürsten über Israel setzen solle und der Israel erretten werde aus der Hand der Philister (1 Sam. 9, 16 fg.); Samuel

salbt den Saul in der Stille und verheißt ihm, daß er ihm bald zu Gilgal, wo Saul auf ihn sieben Tage warten solle, weiteres kundthun werde. Jonathan besiegte eine Abtheilung der Philister, der entscheidende Kampf gegen ihre Hauptmacht stand bevor; Saul wartete in Gilgal auf Samuel, aber nicht lange genug, und opferte Brandopfer und Dankopfer, dadurch dem vorgreifend, was Samuel zu thun sich vorbehalten hatte; da mußte Samuel dem Saul verkündigen, daß sein Königthum nicht bestehen werde und daß Jahve sich einen andern Mann zum Fürsten über sein Volk ersehen habe. Saul's Ansehen wird durch den entscheidenden Sieg, der durch Jonathan's kühnes Vorgehen herbeigeführt wurde, befestigt. Der Krieg mit den Philistern dauerte fort. Durch seinen Sieg über Goliath ward David dem Saul bekannt, und, weil er glücklich im Krieg war, von ihm zum Kriegsobersten gemacht; bald erwarb David sich die Liebe des Volks in so hohem Grade, daß Saul neidisch auf ihn ward und ihn fürchtete. Nach der andern Darstellung, welche wir B nennen und in 1 Sam. 8, 10, 17—27; 11; 12; 15; 16; 18, 10—30 antreffen, verlangten die Israeliten, als Samuel alt geworden war, daß er ihnen einen König setze; Samuel ist ungern und zögernd, aber einer Weisung Gottes Folge gebend, dazu bereit, bezeichnet in einer Volksversammlung zu Mizpa den Saul als den von Jahve erwählten König, sagt dem Volk die Weise des Königthums und setzt darüber eine Urkunde auf. Saul ward erst, als er einen großen Sieg über die Ammoniter erkämpft hatte, mit freudiger Zustimmung von dem in Gilgal versammelten Volk zum König gemacht, bei welcher Gelegenheit Samuel Rechenschaft über seine Amtsführung gibt und nachdrücklich hervorhebt, Israel habe durch das Verlangen nach einem König großes Unrecht vor Jahve gethan. Saul machte sich dann in dem auf Jahve's Befehl unternommenen Krieg gegen die Amalekiter eines Ungehorsams gegen Gott schuldig, und wurde deshalb verworfen, denn Jahve bereute es, daß er ihn zum König über Israel gemacht habe, und befahl dem Samuel, den David zu salben, was auch geschah, ohne daß Saul davon Kunde erhielt. Dieser, geängstigt von einem bösen Geist, ließ auf den Rath eines seiner Knechte den David zu sich kommen, damit er durch sein Saitenspiel den bösen Geist vertreibe. So kam nach diesem Bericht David an den Hof des Saul, ward dann sein Waffenträger, bald sein Kriegsoberster, kämpfte glücklich gegen Israels Feinde, erwarb sich die Liebe des Volks in so hohem Grade, daß Saul in ihm den Nebenbuhler fürchtete und ihn aus dem Wege zu räumen suchte. Er bot dem David seine Tochter Mikal (Michal) zum Weibe an unter Bedingungen, welche diesen zu kühnen Unternehmungen und gefahrvollen Kämpfen veranlassen mußten, welche seinen Tod herbeizuführen geeignet schienen. Doch bestand David alle Gefahren, denen er sich der Mikal wegen aussetzen mußte, glücklich und erhielt sie zum Weibe. Wie in dem Abschnitt 1 Sam. 8—18, so lassen sich auch in den folgenden Kapiteln 19—31 mit ziemlicher Sicherheit die aus A stammenden Berichte von den aus B stammenden absondern, aber der Versuch, das der einen und der andern Darstellung Angehörende scharf und genau nachzuweisen, hat bisjetzt wenigstens noch nicht überall und durchgehends zu befriedigenden Ergebnissen geführt. So einfach und glatt, wie nach der von Schrader (de Wette, „Die Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments“ [8. Ausg., Berlin 1869], §. 216) mitgetheilten übersichtlichen Zusammenstellung der A und B zuzuweisenden Abschnitte die Vollziehung der Scheidung erscheinen könnte, ist sie nicht ins Werk zu setzen. Denn einmal stehen nicht selten mitten in der einen Darstellung kurze oder längere Bemerkungen, welche Beziehungen und Rückweisungen auf die andere enthalten, mögen diese nun von dem Redactor unserer Bücher schon hinzugefügt oder mögen sie durch die Bestrebungen Späterer, Ausgleichung und Uebereinstimmung herzustellen, hinzugekommen sein; und solche Bemerkungen treffen wir auch schon in dem von uns beispielsweise in zwei Darstellungen auseinandergelegten Abschnitt 1 Sam. 8—18 an, sodaß die von uns vorgenommene Scheidung in A und B nur für eine im großen und ganzen zutreffende zu halten ist, die im einzelnen noch vielfach genauer bestimmt und abgegrenzt werden muß. Sodann ist gar nicht zu erwarten, daß der Redactor beide Darstellungen vollständig mitzutheilen beabsichtigte und daß durch den Scheidungsproceß wiederum zwei in ununterbrochenem Fortschritte sich bewegende Geschichtswerke über die Zeit des Samuel, Saul und David hergestellt werden könnten; vielmehr ist es von vornherein wahrscheinlich, daß der Redactor bei der Benutzung der beiden Werke und wörtlicher Aufnahme ganzer Abschnitte, die er in ihnen vorfand in

sein eigenes Werk doch über einzelnes nur einmal und nach einer Quelle berichtete, wie er das ohne Zweifel gethan hat in der Erzählung 1 Sam. 1—3 über die Geburt des Samuel und seinen Aufenthalt bei Eli, die in ununterbrochenem Zusammenhang fortschreitet und, wenn wir von dem Liede in 1 Sam. 2, 1—10 absehen, überall das gleiche sprachliche Gepräge darbietet, und in der Erzählung über den Verlust der Bundeslade 1 Sam. 4—7, 2, in zwei Erzählungen, welche aus A hergenommen sind. Endlich wird die Thätigkeit des Redactors nicht auf die rein äußerliche Zusammenstellung von Abschnitten aus dem einen und dem andern Werke sich beschränkt haben, er wird selbst auch schriftstellerisch thätig gewesen sein, eigene Bemerkungen hinzugefügt und seiner eigenen Ansicht einen Ausdruck gegeben haben, wie daraus erhellt, daß in einzelnen Stellen in 1 Sam. 7; 12; 21 und sonst noch die charakteristische Redeweise vorkommt, welche wir, einer jetzt gewöhnlich gewordenen Bezeichnung uns bedienend, deuteronomisch nennen können. So ist die Aufgabe, die Bestandtheile, welche der einen oder der andern Quelle angehören, nachzuweisen und das aus den Quellen Entlehnte von dem durch die Bearbeitung des Redactors Hinzugekommenen zu scheiden, eine ausnehmend schwierige, und man wird wol auf eine vollständige Lösung derselben verzichten müssen; aber doch hat die Untersuchung schon jetzt zu dem gesicherten Ergebnisse geführt, daß in einem sehr großen Theil des ersten Buchs Samuel zwei nebeneinander herlaufende Darstellungen der Geschichte vorhanden sind, welche aus zwei von dem Redactor benutzten Geschichtswerken herstammen müssen. Möglicherweise könnte er noch mehrere Geschichtswerke benutzt haben, doch sind bisjetzt keine Erscheinungen nachgewiesen, welche uns veranlassen könnten, mit Thenius eine Benutzung von vier Geschichtsbüchern oder das Vorhandensein von vier Hauptbestandtheilen im ersten Buch Samuel anzunehmen. — Im zweiten Buch Samuel zeigt sich eine solche Zusammenarbeitung des aus verschiedenen Quellen Entlehnten, wie wir sie in dem größern Theil des ersten Buchs erkennen können, nicht. Der Abschnitt 2 Sam. 1—7 ist, vielleicht mit Ausnahme weniger Stellen, auf A zurückzubringen. Der große Abschnitt 1 Sam. 11—20, in dem fast nur über das Familienleben des David berichtet wird, zeichnet sich durch ein so einheitliches Gepräge aus, daß er aus Einer Quelle stammen muß; ob aus B, wie Schrader (a. a. O.), der nur wenige Verse in diesen Kapiteln einer andern Quelle zuweist, annimmt, ist wenigstens bisjetzt nicht irgendwie sicher nachgewiesen; Thenius erkennt in diesen Kapiteln eine fast zur Biographie sich erhebende Specialgeschichte des David, welche mit 1 Sam. 20, 23—26 ihren vollständigen Abschluß erhält und wahrscheinlich aus einer eigenthümlichen sehr alten und genauen Quelle stammt. 2 Sam. 8, 9, 10, 11, scheinen zum großen Theil A anzugehören. In dem Anhang 2 Sam. 21—24 sind wol einzelne Abschnitte vom letzten Verfasser vereinzelt aufgefunden, andere können aus A stammen, auf welche Quelle auch der Abschnitt 1 Kön. 1 und 2, mit Ausnahme von 1 Kön. 2, 1—4 und 10—12 zurückzubringen ist. In der Geschichte des Salomo 1 Kön. 3—11, 43 wird 11, 41 auf eine Geschichte des Salomo, in ähnlicher Weise wie bei den folgenden Königen auf ein Buch der Zeitgeschichte der Könige von Israel oder Juda, hingewiesen; und da diese Hinweisung demselben Verfasser angehören muß, welcher den in den folgenden Abschnitten unserer Bücher der Könige enthaltenen Auszug aus dem Buche der Zeitgeschichten der Könige von Juda oder Israel angefertigt hat, so werden wir annehmen dürfen, daß dieser Auszug sich auch auf die Geschichte des Salomo erstreckte und in der Darstellung dieser Geschichte in unsern Büchern der Könige benutzt und verarbeitet ist. So viel erhellt gleich, daß die ausführliche Geschichte des Salomo in 1 Kön. 3—11, 43 ein solcher Auszug nicht ist. Sie ist nicht aus einem Guß entstanden, wie schon daraus hervorgeht, daß über denselben Gegenstand verschiedene Berichte vorkommen (vgl. die Berichte über Salomo's Schiffahrt in 1 Kön. 9, 27. 28 und in Kap. 10, 22; über seine Weisheit in Kap. 5, 9 fg. 14 und in Kap. 10, 23 fg.) und daß auch wol Aussagen sich finden, die nicht zueinander stimmen (vgl. 1 Kön. 5, 4. 18, Salomo hatte Frieden ringsum, und es war kein Widersacher da, mit 1 Kön. 11, 14. 23 fg. 26), sondern aus verschiedenen Schriften zusammengestellt. Mit großer Sicherheit kann man noch die Benutzung eines größern Geschichtswerks über Salomo in nicht wenigen Abschnitten erkennen, für dessen Verfasser aus sprachlichen Gründen der Verfasser der Abschnitte der Bücher Samuel zu halten ist, die wir mit A bezeichnet haben; die Benutzung des Geschichtswerks, aus welchem die von uns mit B bezeichneten Abschnitte der Bücher Samuel entlehnt sind, ist nicht so sicher nachzu-

weisen, aber wahrscheinlich. Der Auszug scheint vollständig erhalten zu sein in 1 Kön. (2, 10—12), 3, 1; 9, 24—28; 10, 21—29; 11, 42—43. Nicht weniges ist von der Hand des Verfassers der Bücher der Könige hinzugefügt, doch bedarf das Verzeichniß der von Graf (a. a. O.) ihm zugewiesenen Stellen noch der Sichtung. In den folgenden Theilen 1 Kön. 12—2 Kön. 25 wird bei jedem König des nördlichen Reichs auf das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Israel, bei jedem König des südlichen Reichs, nur nicht bei den letzten zwei Königen Jojachin und Zedekia, auf das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Juda verwiesen, womit wol zwei selbständige Theile eines großen Werks gemeint sind. Man hat früher angenommen, dieses Werk seien die Annalen der beiden israelitischen Reiche, dessen einzelne Theile von den Maskirim, den Reichsgeschichtschreibern, während des Lebens der einzelnen Könige oder gleich nach ihrem Tode geschrieben und später zu einer großen Sammlung vereinigt wären; aber wenn auch solche Annalen in Israel vorhanden waren und nicht wenige Angaben in unsern Büchern der Könige, die sich auf die persönlichen Verhältnisse der Könige beziehen, aus ihnen als aus ihrer ursprünglichen und letzten Quelle stammen mögen, so wird doch an solche Annalen aus vielen Gründen und besonders auch deshalb nicht zu denken sein, weil aus den immer wiederkehrenden Verweisungen auf dieses Werk hervorgeht, daß ein leicht zugängliches und weit verbreitetes Geschichtswerk in Aussicht genommen ist. In diesem Werke müssen ausführliche Berichte wie über die persönlichen Verhältnisse der Könige, so auch über ihre Bauten, ihre Kriege und, wie aus den Citaten der Chronik, welche auf ein ähnliches Werk sich beziehen, erhellt, über die Thätigkeit der Propheten enthalten gewesen sein. Thenius („Die Bücher der Könige" [Leipzig 1849], S. XVII) ist der Ansicht, der Verfertiger der in unsern Büchern der Könige enthaltenen summarischen Berichterstattung oder des Auszugs sei von ihrem Verfasser zu unterscheiden; der Auszug mit seinen regelmäßig wiederkehrenden Formeln und namentlich mit der immer wiederkehrenden Verweisung auf das Buch der Geschichte der Könige von Juda und Israel stelle sich als ein von dem Verfasser in seine Darstellung verwebtes Werk dar. Er macht auf Wiederholungen und andere Erscheinungen aufmerksam, welche seiner Annahme eine weitere und genügende Begründung zu geben wohl geeignet sind. Fand der Verfasser den Auszug vor, so würde die klar vorliegende Thatsache sich leichter, als es uns bisjetzt gestattet war, erklären lassen, daß eben nicht allein der Auszug in unsern Büchern der Könige uns dargeboten wird, sondern zugleich eine Erweiterung desselben durch zum Theil sehr ausführliche Erzählungen. Die Vermuthung drängt sich auf, daß wenigstens einige dieser Erzählungen aus dem so oft citirten großen Werke stammen; so einige Erzählungen über die Thätigkeit der Propheten, wie z. B. 1 Kön. 11, 31—39, doch müssen wir hier mit einer Hinweisung auf die Quelle, aus welcher die auf jeden Fall von dem Verfasser seinen Zwecken gemäß umgearbeiteten Erzählungen über einzelne Propheten ihrem wesentlichen Inhalte nach entlehnt sein können, uns begnügen. Anders als mit solchen kurzen Berichten über einzelne Propheten verhält es sich mit den ausführlichen Nachrichten über die großen Propheten des nördlichen Reichs Elia und Elisa 1 Kön. 17—19; 21; 2 Kön. 1, 2—17; 2, 1—25; 4—7; 8, 1—15 und 13, 14—21, welche sich sehr bestimmt durch ihre künstlerische Darstellung, durch die Behandlung der Geschichte, durch eigenthümliche Sprache und Ausdrücke von den andern Theilen der Bücher der Könige unterscheiden und sich, wenn man von wenigen ganz lose eingeschalteten Beziehungen auf sie absieht, von diesen andern Theilen abheben lassen, ohne daß der Zusammenhang und der Fortschritt der Erzählung in ihnen gestört wird. Der Verfasser der Bücher der Könige hat sie aus einer eigenen, aber ebenfalls nicht aus Einem Guß entstandenen (denn die Geschichte des Elisa ist nach deutlichen Merkmalen von einem andern Verfasser geschrieben als die des Elia) Schrift entlehnt und, da Elia ganz ohne nähere Vermittelung 1 Kön. 17, 1 eingeführt wird, mit Hinweglassung ihres Anfangs in sein Werk hineingestellt (vgl. Thenius a. a. O., S. XVIII). Die in den Büchern Samuel und der Könige benutzten Quellen enthalten größtentheils sehr genaue Erinnerungen an die Zeit, welche sie beschreiben, und stützen sich auf Ueberlieferungen, die vollen Anspruch auf geschichtliche Glaubwürdigkeit haben. In den Büchern Samuel sind die Quellen selbst ziemlich vollständig mitgetheilt; sie haben ihr ursprüngliches Gepräge durch spätere Umarbeitungen und Verwerthungen des geschichtlichen Stoffes für bestimmte von dem Geschichtschreiber verfolgte Zwecke nicht eingebüßt. Das Lied des David auf den Tod des Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 19—27 ist auch als

geschichtliches Document von höchster Bedeutung. Die Verfasser der Berichte über Samuel, Saul und David erzählen ganz unbefangen von den verschiedenen Opfer- und Cultusstätten, die nebeneinander bestanden haben in Schilo 1 Sam. 1, 3, in Mizpa 1 Sam. 7, 5—11, in Rama, 1 Sam. 7, 17 u. s. w., und nirgends tritt der in den Büchern der Könige mit der größten Entschiedenheit geltend gemachte Glaube an die ausschließliche Berechtigung eines Ortes, Cultus- und Opferstätte zu sein, und an die Ungesetzlichkeit der Höhenculte hervor. Wie bestimmt auch die Größe, der weitreichende Einfluß, die tüchtige und gewaltige Persönlichkeit des David in den Berichten über ihn uns entgegentreten, so werden doch seine Schwächen und Fehler nicht verschwiegen; nicht in einem Spiegelbilde späterer Vorstellungen wird er uns vorgeführt, sondern in geschichtlicher Wirklichkeit, wie er leibte und lebte. In den Erzählungen über die heimliche Salbung des Saul und David 1 Sam. 10 und 16 ist wol die feststehende Ueberlieferung von der Einführung des Königthums durch den großen Propheten Samuel in freierer Weise aufgefaßt und umgestaltet durch den Einfluß einer die Ergebnisse der Geschichte zusammenfassenden und nach einer recht anschaulichen Darstellung des prophetischen Eingreifens in den Verlauf ihrer Entwickelung strebenden höhern Betrachtung. In anderer Weise als in den Büchern Samuel wird die Geschichte in den Büchern der Könige, schon 1 Kön. 3—11, und in noch deutlicher hervortretender Eigenthümlichkeit von 1 Kön. 12 an erzählt, indem ein umfangreicher geschichtlicher Stoff einer einheitlichen, auf Verwerthung desselben für bestimmte Zwecke berechneten Darstellung sich hat fügen und unterwerfen müssen. Die Verarbeitung desselben in einer Zeit, in welcher man auf die Jahrhunderte der Geschichte Israels von Salomo an bis zum Untergange der israelitischen Staaten zurückblicken konnte, gestattete Früheres nach dem Maße späterer Anschauungen zu beurtheilen, eine Verbindung zwischen weitauseinanderliegenden Ereignissen aufzusuchen und alte Weissagungen zu dem, was sich im Verlaufe der Geschichte als ihre Erfüllung herausgestellt hatte, in Beziehung zu setzen. Aber aus unsern Büchern der Könige erhellt auch, daß eine solche Verwerthung und Verarbeitung des geschichtlichen Stoffes noch weiten Raum gewährt für eine treue Berichterstattung über geschichtliche Dinge, denn die leider nur zu kurzen Mittheilungen über die einzelnen Könige enthalten eine große Menge streng geschichtlicher Angaben, die aus sicherer und offenbar schon verhältnißmäßig sehr früh schriftlich gewordener Ueberlieferung stammen müssen. Die Berichte über die Thätigkeit der Propheten, die vor dem 8. Jahrh. lebten, gehen nicht auf schriftliche Aufzeichnungen von Zeitgenossen oder von Schriftstellern, die bald nach ihnen lebten, zurück; längere Zeit hindurch mögen die Erzählungen über sie in mündlicher Ueberlieferung umgestaltet sein, sodaß sie ihren ursprünglich geschichtlichen Klang schon verloren hatten, als sich das Bedürfniß geltend machte, sie schriftstellerisch zu behandeln und zum Gegenstand mehr künstlerischer Darstellungen zu machen. Das gilt vorzugsweise von den Erzählungen über Elia und Elisa, aber auch von einigen mit ihnen auf gleicher Linie stehenden kürzern Erzählungen über einige Propheten aus dem ersten Jahrhundert nach David. — Die große Verschiedenheit zwischen den Büchern Samuel und den Büchern der Könige, welche auf den ersten Anblick so räthselhaft ist, erklärt sich also einestheils aus den diesen Büchern zu Grunde liegenden Quellen und der Art ihrer Benutzung, anderntheils aus der eigenthümlichen Thätigkeit des Zusammenstellers unserer geschichtlichen Bücher und aus dem größern oder geringern Umfange seines schriftstellerischen Eingreifens in den verschiedenen Theilen seines Sammelwerks. Der scharfen Scheidung des den verschiedenen Quellen Angehörenden stellen sich ausnehmend große Schwierigkeiten entgegen, welche bei den Büchern Samuel noch gesteigert werden durch die Unsicherheit und schlechte Beschaffenheit des überlieferten hebr. Textes, welcher mit Hülfe der Parallelstellen und der alten Uebersetzungen, ganz vorzugsweise der griechischen der LXX, verbessert werden kann, voraussichtlich mit durchgreifenderm Erfolge erst dann, wenn durch weitere kritische Arbeiten der Text der LXX gereinigt und seiner ursprünglichen Gestalt wieder näher gebracht sein wird (vgl. Wellhausen, „Der Text der Bücher Samuelis" [Göttingen 1871]). Erst wenn die unsern geschichtlichen Büchern zu Grunde liegenden Quellen bestimmter nachgewiesen sein werden, wird vielleicht auch die Frage nach ihrer Abfassungszeit genauer, als es uns bisjetzt gestattet ist, beantwortet werden können, vorläufig müssen wir uns mit der Aussage begnügen, daß in den in den Büchern Samuel benutzten Quellen nichts vorkommt, was nicht vor dem 8. Jahrh. geschrieben sein könnte.

In den Büchern der Könige ist zwar der Text, wenn er auch nicht selten der Verbesserung bedarf, in einer bessern Gestalt als in den Büchern Samuel uns überliefert, es erwachsen aber dem Unternehmen, die in ihnen benutzten Quellen nachzuweisen, ganz besondere bisjetzt noch nicht hinreichend beachtete Schwierigkeiten aus dem Verhältnisse, in welchem das Werk ihres Verfassers zu der Gestaltung derselben steht, die sie durch den Redactor oder Zusammensteller unserer geschichtlichen Bücher erhalten haben. Die Hauptquelle, das Werk, welches unter dem Namen der Zeitgeschichte der Könige von Juda oder Israel so oft citirt wird, kann, da es noch bei dem Könige Jojakim gleichmäßig in unsern Büchern der Könige und in der Chronik angeführt wird, nicht vor dem Ende des 7. Jahrh. verfaßt sein. Der Auszug daraus wird also noch später angefertigt sein. Die Abfassungszeit der Quelle, aus welcher die Erzählungen über Elia und Elisa und über einige andere Propheten stammen, können wir gar nicht genauer erkennen, vor dem Ende des 7. Jahrh. wird sie schwerlich verfaßt sein. — Unsere Bücher Richter mit Ruth, Samuel und Könige, um hier nur von diesen, nicht zugleich vom Pentateuch und dem Buche Josua zu reden, sind nicht selbständige, in sich abgeschlossene Bücher, welche rein äußerlich durch eine Art von buchbinderischer Thätigkeit zusammengestellt wären; in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegen, sind sie Bestandtheile eines großen geschichtlichen Werkes, dessen Zusammensteller eine schriftstellerische Thätigkeit ausgeübt haben muß, wenn diese auch in einzelnen Theilen des großen Sammelwerks nur in einem sehr geringen Maße stattgefunden haben mag. So drängt sich die Frage auf, was fand er vor und was kommt auf seine Rechnung? Da unterliegt es keinem Zweifel, daß in den Büchern Samuel nur sehr weniges von seiner Hand hinzugefügt sein kann, wahrscheinlich nur V. 3 fg. in 1 Sam. 7, einige Verse in 1 Sam. 12 und etwa noch einzelnes in 2 Sam. 22; den bei weitem größten Theil der Bücher Samuel wird er so, wie er ihn vorfand, in sein Sammelwerk hineingestellt haben. Da die von uns mit A, vielleicht auch die von uns mit B bezeichnete Quelle wie in den Büchern Samuel so auch im Buch der Richter und in der Geschichte des Salomo benutzt ist, so ist es wahrscheinlich, daß ihm ein Werk vorlag, welches sich über die Zeiten der Richter, des Samuel, Saul, David und Salomo erstreckte. An mehrern Stellen in unsern Büchern der Könige gibt sich die Hand des Zusammenstellers zu erkennen, nicht nur 2 Kön. 17, 7—23 und 33—41, in zwei kleinen Abschnitten, in denen wir den Verfasser von Richt. 2, 1—23 wiederfinden, sondern auch z. B. in 2 Kön. 11, 32—39; 13, 33. 34; 15, 4 fg.; 16, 7; 21, 25 fg., ferner hier und da in 2 Kön. 13, 14, 15, 23, 24; aber was von ihm herstammt, ist doch nur ein Geringes im Verhältnisse zu dem Umfange der Bücher, welche, abgesehen von den Zusätzen des Zusammenstellers, den durch eine große Anzahl von Zusätzen und Erweiterungen vermehrten Auszug aus dem großen Buche der Zeitgeschichte der Könige von Juda und Israel enthalten. Wegen der chronologischen Angabe in 2 Kön. 25, 27 können diese Bücher erst in der Zeit des babylonischen Exils geschrieben sein. Daß ihr Verfasser selbst in babylonischen Gegenden gelebt habe, hat man aus der Stelle 1 Kön. 5, 4 schließen wollen, ob mit Recht mag dahingestellt bleiben. Der Meinung, Jeremia sei ihr Verfasser, welche sich schon im Talmud findet und auch noch in unserer Zeit von Hävernick und Graf festgehalten ward, fehlt weitere Begründung. Für die Geschichte des Salomo benutzte der Zusammensteller neben dem erweiterten Auszug aus dem Buche der Zeitgeschichten auch das Werk, dessen über Samuel, Saul und David handelnden Theil er fast unverändert in sein Sammelwerk aufgenommen hatte, und daraus erklärt es sich, daß in der Geschichte des Salomo so vieles, was unmittelbar an die Bücher Samuel erinnert und im Zusammenhange mit ihnen steht, angetroffen wird, neben Berichten und vereinzelten Bestandtheilen von Berichten, die das Gepräge unserer Bücher der Könige an sich tragen. Vgl. Ewald „Geschichte des Volkes Israel“ (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 193—244; Graf, a. a. O.; de Wette-Schrader, a. a. O.; Thenius, a. a. O., und „Die Bücher Samuel's“ (2. Aufl., Leipzig 1864); Erdmann, „Die Bücher Samuelis“ (Bielefeld 1873); Bähr, „Die Bücher der Könige“ (Bielefeld 1868). Bertheau.

Sanballat, seinem Namen nach (= Mann von Neballat; s. d. und vgl. Neh. 11, 34) gebürtig aus Neballat bei Ludd (Diospolis, s. Lydda), zubenannt der „Horonite“ (Neh. 2, 10. 19), weil er als persischer Statthalter Samariens zu Nehemia's Zeit seinen Sitz in Beth-Horon (s. d.) hatte, welches, auf der Grenze von Ephraim und Benjamin gelegen, damals gewiß noch ebenso zu Samarien gehörte wie früher zu Benjamin, wie er

denn auch (Neh. 6, 2) von Beth-Horon aus den Nehemia auf samaritan. Gebiet mehreremal zu verlocken suchte. Schon als Vorsteher der Samaritaner mußte er auf das neuerstehende Jerusalem besonders eifersüchtig sein, und verband sich deshalb mit einigen gleichgesinnten Feinden der neuen jüd. Hauptstadt, dem Ammoniter Tobia, dem Araber (Amalekiter) Gaschmu u. a., um die Bemühungen Nehemia's auf alle Weise zu vereiteln und den Ausbau und die Befestigung Jerusalems zu hintertreiben. Aber alles dies scheiterte an der Energie, Wachsamkeit und Klugheit Nehemia's, und zuletzt jagte dieser sogar einen Enkel des Hohenpriesters Eljaschib aus dem Lande, weil derselbe eine Tochter Sanballat's geheirathet hatte (Neh. 2, 10. 19. 20; 3, 33 fg.; 4, 1 fg.; 6, 1 fg.; 13, 28 fg.).

Auch Josephus („Alterthümer", XI, 7, 2; XI, 8) kennt den pers. Statthalter Sanballat, nennt ihn einen Kuthäer, d. h. Samaritaner, und ergänzt unter anderm die biblischen Berichte durch die Mittheilung, daß Sanballat seine Tochter Nikaso dem Manasse, einem Bruder (vielmehr Oheim) des Hohenpriesters Jaddua, zum Weibe gegeben und für seinen Schwiegersohn, den er gleichfalls zum Hohenpriester ernannte, den samaritan. Tempel und Cultus auf dem Berge Garizim errichtet habe. Freilich begeht er, außer andern geschichtlichen Verstößen, den chronologischen Irrthum, daß er den letzterzählten Vorgang in die Zeit des Darius Kodomannus und Alexander's des Großen (etwa um das J. 330 v. Chr.) herabsetzt und also den Perserkönig Darius II. Ochus (Nothus, um das J. 424—404 v. Chr.) mit Darius III. (um das J. 335—330 v. Chr.) verwechselt. Näheres s. Nehemia und Samaritaner und vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), IV, 198 fg., 275 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), S. 292, 300, 302. Kneucker.

Sandelholz, so wird das hebr. 'algummim oder 'almuggim gedeutet. Das Holz kam erst seit den Ophirfahrten Hiram's und Salomo's nach Jerusalem (1 Kön. 10, 11. 12; 2 Chron. 9, 10). Letzterer ließ es zu Ruhebänken im Königspalast und in Tempel zimmern, ebenso zu Harfen und Leiern verwenden (vgl. Thenius zu 1 Kön. 10, 11. 12). Luther übersetzt Eben-, die LXX Tannenholz. Als Sandelholz deuten es die Rabbinen, und zwar genauer als das Holz des pterocarpus santolinus, d. h. als das rothe indische Sandelholz ('almug heißt in der Mischna die rothe Koralle). Es ist ein feinkörniges, blutrothes, von schwarzen Adern durchzogenes schweres Holz, das heute noch im Orient für Leiern und andere musikalische Instrumente gebraucht wird. Der rothe Sandelholzbaum, am meisten in Ceylon verbreitet, doch nicht, wie 2 Chron. 2, 7 irrthümlich angibt, auf dem Libanon wachsend, erreicht die Größe eines Walnußbaumes, hat einen stacheligen Stamm, längliche, glattkantige, zu dreien beisammenstehende Blätter und traubenförmige Blütenbüschel. Das rothe Sandelholz ist nicht zu verwechseln mit dem zu Fournierungen viel gesuchten, angenehm riechenden, weißen. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 331 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" (Berlin 1832—59), V, I, 726, 815 fg.; Thomé, „Lehrbuch der Botanik" (Braunschweig 1869), S. 302.

Furrer.

Sandmeer, s. Wüste.

Sänfte. Wie man noch heute in Ostindien im Palankin, einem sofaartigen Gestell mit einer Matratze und mit Kissen belegt und einem Dach versehen, sich tragen läßt, so finden wir den Gebrauch der Sänften vor alters bei den Persern, Babyloniern, Kappadociern, Bithyniern und andern asiatischen Völkern. Auch auf ägypt. Denkmälern, z. B. in Beri-Hassan, sind Sänften abgebildet, die, aus Holz, mit Schnitzwerk und einer Lehne ausgestattet, bisweilen überdacht, auf zwei Tragstangen von Männern auf den Schultern getragen wurden. Der Gebrauch der Sänften kam früh aus Asien nach Griechenland, wo sich gewöhnlich nur Frauen derselben bedienten. Nach der Eroberung Asiens und Griechenlands durch die Römer schlich sich mit der orientalischen Weichlichkeit auch der Gebrauch der Sänften in Rom ein, wo sie zu Cäsar's Zeit schon Mode waren und unter den Kaisern immer allgemeiner wurden. Die röm. Sänften, offen oder bedeckt, waren theils Tragsessel, sellae, den Portechaisen entsprechend, die unter Ludwig XIV. an Höfen und auch in größern deutschen Städten gebräuchlich wurden, theils Tragbetten, lecticae, welche mit einer Matratze zum Liegen eingerichtet waren.

Auch in der Bibel werden Sänften erwähnt, um einen Erkrankten (2 Makk. 9, 8) oder plötzlich Gestorbenen (2 Makk. 3, 28; bei Luther „Stuhl") fortzutragen. Unter dem

hebr. 'Aphrion (HL. 3, 9) ist den Umständen gemäß ein tragbares Prachtbett Salomo's zu verstehen. Auch der Ausdruck zab, welcher 4 Mos. 7, 3 in Verbindung mit ;eglot einen bedeckten Wagen bedeutet, wird Jes. 66, 20 (ohne ;eglot) von bedachten Sänften gebraucht. Roskoff.

Sanftmuth, diejenige Tugend, vermöge welcher wir in den Stand gesetzt werden, einer ungerechten, unbilligen, lieblosen Behandlung gegenüber die Gemüthsruhe zu behaupten, auch ein uns zugefügtes Unrecht zu ertragen und Böses nicht mit Bösem zu vergelten. Es liegt in der Natur der Sache, daß auf diese Tugend im A. T. weniger Gewicht und Werth gelegt wird als im N. T. Doch wird von dem einen Erzähler die Sanftmuth Mose's sehr gerühmt (4 Mos. 12, 3; vgl. auch 4 Mos. 11, 2; 14, 18 fg.; 2 Mos. 32, 30 fg.; Sir. 45, 4), wogegen ein anderer dessen Strenge hervorhebt (2 Mos. 32, 27 fg.; 3 Mos. 24, 23). Auch von David wird ein Beispiel seltener Sanftmuth gegen den Lästerer Simei erzählt (2 Sam. 16, 5 fg.). Im 37. Psalm (V. 1—11) wird die Sanftmuth aus dem nicht ganz selbstsuchtslosen Beweggrund empfohlen, weil der Fromme ja doch wisse, daß Jahve die Bösen vertilgen werde. Unstreitig war die alttest. Vergeltungslehre (vgl. 2 Mos. 21, 24 und Matth. 5, 38) ein Hinderniß für die Werthschätzung und Ausübung der Tugend der Sanftmuth unter den Hebräern. Dagegen erklärte Jesus Christus (s. d.) schon in seiner Weiherede, in welcher er die Principien seiner Reichsgottesstiftung darlegte, die Sanftmuth als eine Grundtugend seiner Jünger (Matth. 5, 5) und verpflichtete dieselben, diese Tugend dadurch zu üben, daß sie nicht nur auf jegliche Rache bei widerfahrenem Unrecht verzichteten, sondern auch erlittenes Böses mit Gutem erwiderten (Luk. 6, 29 fg.; Matth. 5, 38 fg.). Er bewies diese Tugend an seinem eigenen Beispiel, indem er sich an seinen Feinden niemals persönlich rächte (wie rücksichtslos er auch ihre Sünden sachlich strafte) und noch am Kreuz um Vergebung für sie flehte, wobei er ihre Verfolgungssucht mit ihrer Verblendung entschuldigte (Luk. 23, 34). Aus diesem Grund wurde er nicht nur in den apostolischen Kreisen als ein Vorbild der Sanftmuth verehrt (1 Petr. 2, 21 fg.), sondern er bezeichnete sich auch selbst als sanftmüthig (Matth. 11, 29). Damit steht die Thatsache nicht im Widerspruch, daß er öfters in heiligem Zorn gegen die Heuchler sich erhob und ihnen den Straferust Gottes ankündigte (vgl. namentlich Matth. 23, 13 fg.). Die rechte Sanftmuth, welche persönliche Beleidigungen willig erträgt und erlittenes Unrecht, soweit es die eigene Person betrifft, gern verzeiht, ist deshalb nicht nachsichtig gegen die Sünde, sie schwächt die sittliche Widerstandskraft gegen das Böse nicht ab.

Die Tugend der Sanftmuth wird in den meisten apostolischen Sendschreiben den Mitgliedern der christl. Gemeinden mit besonderm Nachdruck eingeschärft (vgl. Röm. 12, 19. 21; Gal. 5, 23; Eph. 4, 2; Kol. 3, 12; Jak. 3, 13; 1 Tim. 6, 11). Je wichtiger das einträchtige Zusammenhalten der Gemeindeglieder für die Ausbreitung des Christenthums unter Juden und Heiden war, desto nöthiger war es auch, daß sich die Christen in dieser Tugend übten und mit Hülfe derselben die Ausbrüche leidenschaftlicher Erregung, woraus der Streit entspringt, niederkämpften. Das Sendschreiben des Jakobus warnt deshalb ganz besonders vor einer heftigen Zunge (Jak. 3, 5 fg.). Selbst so hervorragenden Gottesmännern wie Paulus gelang es nicht immer, in ihren Sendschreiben das ihnen selbst als wünschenswerth erscheinende Maß der Sanftmuth zu üben. Ein gewisses Zugeständniß, daß er zu heftig geworden sei, liegt in den Ausführungen des Apostels 2 Kor. 11, 1 fg., und auch Röm. 15, 15 gesteht er ein, daß er etwas zu heftig sich ausgedrückt haben möchte. Mit den übrigen christl. Tugenden erweist sich die Sanftmuth als eine „Frucht des Geistes“ (Gal. 5, 22 fg.), d. i. der höhern auf Gott bezogenen Seite der Persönlichkeit, insonderheit des in der Gemeinschaft mit Christus geheiligten Geistes, der nicht mehr unter der Herrschaft der sinnlichen Triebe und Affecte steht (s. auch Demuth). Schenkel.

Sanhedrin, s. Synedrium.

Sanherib. So lautet in hebr. Transscription der Name desjenigen assyr. Herrschers, welcher auf den Keilinschriften den Namen Sin-ahi-irib, d. i.: „Sin schenkte der Brüder viele“ führt (vgl. meine Schrift: „Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften“ [Leipzig 1872], S. 121, Nr. 4). Derselbe war der Nachfolger Sargon's, sowie Vorgänger Asarhaddon's, und regierte nach dem Regentenkanon von dem J. 705—682. Er folgte seinem durch Mörderhand gefallenen Vater am 12. Ab des J. 705.

Bekanntlich hatte es nun nach dem, was wir bis vor kurzem aus der Bibel, den

Classikern und andern Quellen über diesen Fürsten wußten, den Anschein, als ob mit demselben der Verfall der assyr. Macht begonnen habe. Die Keilinschriften haben uns eines andern belehrt. Allerdings hat Sanherib, wie unten weiter zu zeigen, gegen Aegypten eine Schlappe erlitten, die vorübergehend Assyriens Herrschaft im Westen erschütterte; aber wie er dafür im Osten seine Macht um so fester gründete und namentlich das rebellische Babylon wieder unter assyr. Oberherrschaft brachte, so vermochte bereits sein Sohn Asarhaddon auch im Westen Assyriens Ansehen wiederherzustellen und selbst das stolze Aegypten tributpflichtig zu machen, und sein Enkel Asurbanipal, d. i. der Sardanapal der Griechen, vollendete die Unterwerfung des Nillandes. Wie wenig der im Westen erlittene Stoß Assyriens Macht auf die Dauer zu erschüttern vermochte, wie wenig Einfluß derselbe auf seine innere Macht und Stärke auszuüben im Stande war, ersehen wir auch aus den von Sanherib unternommenen Bauten in der Mosul gegenüber belegenen ninivitischen Weststadt, d. i. dem eigentlichen Ninua, „Ninive". Der Palast, den Sanherib sich dort erbaute, übertrifft sowol an Ausdehnung als an Pracht und insonderheit Feinheit, dazu Originalität der durch einen starken Realismus sich kennzeichnenden Sculpturen noch den Khorsabaldpalast Sargon's. Es ergibt sich dieses aber auch aus dem, was wir und zwar in erster Linie aus den Keilinschriften über seine Regierung wissen. Wenden wir uns zu einer nähern Betrachtung derselben.

Zuvor jedoch noch ein Wort über die Quellen der Geschichte Sanherib's. Es sind dieses theils die Bibel (2 Kön. 18—20 mit den Parallelstellen Jes. 36—39; 2 Chron 32); theils der Bericht des Alexander Polyhistor (Eusebius, Chronicon, ed. Mai [Mailand 1818], I, 18 fg.) und Abydenus (Eusebius, Chronicon, ed Mai, IX, 25 fg.), theils der Kanon des Ptolemäus, theils endlich die Keilinschriften. Wir besitzen nämlich von diesem König noch eine große Anzahl von Inschriften auf Steinplatten, Thoncylindern, Gewichten und andern Gegenständen (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872] S. 169), unter denen wieder den ersten Rang die große Inschrift auf dem Taylor-Cylinder einnimmt, welche uns einen sehr ausführlichen Bericht über die acht ersten großen Feldzüge Sanherib's, unter ihnen auch den ägyptisch-judäischen, gibt und welche, gemäß der Unterschrift, während des Archontats des Bil-imur-ani, d. i. während des 15. Regierungsjahres des Königs (im J. 691), angefertigt wurde.

Hält man diese verschiedenen Quellen zusammen, so ergibt sich, daß Sanherib gleich im ersten (vollen) Regierungsjahre, d. i. im J. 704, gegen Babylonien zu Felde ziehen mußte, welches offenbar den Thronwechsel benutzt hatte, das durch Sargon, den Arkanos des Kanons, im J. 709 ihm auferlegte Joch Assyriens abzuwerfen und die frühere Selbständigkeit sich wieder zu erringen. Nach Polyhistor (Eusebius, Chronicon, Kap. 5) hatte Sanherib bei seiner Thronbesteigung einen Bruder von sich, dessen Name jedoch nicht genannt wird, zum Vicekönig eingesetzt; der aber ward offenbar infolge eines Aufstandes verjagt, und nun riß ein gewisser Hagisa die Herrschaft an sich, der sich aber nur 30 Tage zu behaupten wußte, nach deren Ablauf er von einem Merodach-Baladan, dem zweiten seines Namens (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 213 fg.), gestürzt ward, welcher letztere sich fortan für sechs Monate in der Herrschaft installirte. Da ward auch er vertrieben und zwar durch einen gewissen Elibus, wie ihn Polyhistor, oder Belibus, wie ihn, unzweifelhaft genauer, übereinstimmend der ptolemäische Kanon und die Keilschriften nennen. Nur von dem letztern reden die Inschriften, spricht näher diejenige auf dem Bellino-Cylinder. Danach nun aber, und das wird auch das Richtige sein, hat nicht etwa Belibus auf eigene Faust den Merodach-Baladan verjagt; es war vielmehr Sanherib, welcher den babylonischen König in einer Schlacht überwand und zur Flucht nöthigte. Belibus wurde lediglich von Sanherib nach Unterwerfung Babyloniens zum Vicekönig eingesetzt. Das sagt uns der Großkönig auf dem nach Bellino benannten Cylinder ganz ausdrücklich, indem er zugleich über die Persönlichkeit des Belibus noch Näheres beibringt. Wir lesen a. a. O.: „Belibus (Bilibus), der Sohn eines Weisheitskundigen in der Nähe der Stadt Suanna, welchen man mit den kleinen Knaben in meinem Palast erzogen hatte, bestellte ich zur Beherrschung von Sumir und Akkad (d. i. Babylonien) über sie" (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 221). In die Zeit vor der Erhebung des Belibus, näher in die Zeit der sechsmonatlichen Herrschaft des Merodach-Baladan, also in das J. 704 fällt das Vorkommniß, welches uns 2 Kön. 20, 12—19; Jes. 39 erzählt wird (s. die

Gründe für diese Annahme a. a. O., S. 217). Die Gesandtschaft des Merodach-Baladan II. hatte offenbar den Zweck, Hiskia zu einem Bündniß wider Assyrien zu veranlassen, der scharfe Blick Jesaja's erkannte aber sofort die große Gefahr, welche ein solches mit sich führen würde, und rieth daher des bestimmtesten von demselben ab; der Erfolg bewies die Richtigkeit seiner Ahnung und schon nach wenigen Monden war es mit der Herrlichkeit des babylonischen Königs aus. Auch Belibus freilich (um die babylonischen Ereignisse hier vorwegzunehmen) saß nicht lange auf dem babylonischen Thron. Nach Polyhistor (Eusebius, Chronicon, Kap. 5) gerieth er mit dem Großkönig in Conflict; es kam zu Kampf und Schlacht, und Belibus ward sammt seiner Familie als Gefangener nach Assyrien abgeführt. Nach demselben Autor setzte Sanherib alsdann seinen Sohn Asordan zum König von Babylon ein. Auch diese Notiz des Polyhistor erhält durch die Keilinschriften ihre Bestätigung. Danach zog Sanherib nach der großen ägyptisch-judäischen Expedition gegen Suzub von Babylon und sodann gegen den aus seinem Versteck wieder zum Vorschein gekommenen Merodach-Baladan II. zu Felde, besiegte ihn abermals und setzte nunmehr seinen eigenen „erstgeborenen Sohn" Asur-nadin (vollständig: Asur-nadin-sum), d. i. aber Asordan (welcher Name somit mit dem Asordan der LXX, d. i. dem Asarhaddon gar nichts zu thun hat), zum König von Babylon ein. Diese Ereignisse fanden, da der ptolemäische Kanon als das erste Jahr des Aparanad-Asordan, d. i. Asurnadin, das J. 699 zählt, im vorhergehenden Jahre, im J. 700, d. i. in dem dem Jahre der großen ägyptisch-judäischen Expedition folgenden Jahre statt; vielleicht ward eben das Misgeschick Sanherib's bei dieser Expedition oder aber wenigstens seine längere Abwesenheit von Ninive-Babylon während dieser Zeit die Veranlassung zu der Revolte in Chaldäa. Auch der Taylor-Cylinder läßt diesen babylonischen Feldzug jenem ägyptischen, dem dritten, als den vierten folgen.

Was nun diesen dritten Feldzug des Großkönigs, den ägyptisch-judäischen, welcher, wie ich anderswo (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 194 fg.) nachgewiesen habe, genau in das J. 701 fällt, anbetrifft, so haben wir über denselben zwei sehr ausführliche Berichte in den Inschriften Sanherib's. Den einen lesen wir auf dem Taylor-Cylinder, den andern, etwas kürzern, aber mehrfach eigenthümlichen, auf den Stierkolossen. Beide habe ich transscribirt, übersetzt und erläutert in der eben angeführten Schrift (S. 171 fg.). Der erstere, ausführlichere, lautet also:

„In meiner dritten Kriegsunternehmung zog ich gegen das Land der Chatti (d. i. Syrien-Phönizien). Luli (d. i. Eluläus), den König von Sidon, überfiel gewaltiger Schrecken meiner Herrschaft und er floh weithin mitten ins Meer; sein Land brachte ich in Botmäßigkeit. Großsidon und Kleinsidon, Beth-Zitti, Sarepta, Machallib, Samsu, Akzib, Akko, seine festen Städte und seine offenen und unbesetzten Plätze, seine Prachtpaläste (?) — es hatte sie der Schrecken der Waffen Asur's überwältigt — unterwarfen sich mir. Den Tubal (Ethobal) setzte ich auf den königlichen Thron über sie und die Leistung des Tributs meiner Herrschaft legte ich als dauernde Abgabe ihm auf. Es brachten Menahem von Samarien, Ethobal von Sidon, Abdilit von Arados, Uruiski von Byblos, Mitinti von Asdod, Puduil von Ammon, Kamosnadab von Moab, Malikram von Edom: die sämmtlichen Könige des Westlandes, von den Marken der Herrschaft, ihre reichen Geschenke und Kostbarkeiten mir dar und küßten meine Füße.

Zidka aber von Askalon, der sich unter mein Joch nicht gebeugt hatte: ich führte die Götter des Hauses seines Vaters, die Schätze, seine Gattin, seine Söhne, seine Töchter, seine Brüder, die Familie seines Vaters fort und brachte sie nach Assyrien. Sarludari, den Sohn des Rukipti, ihren frühern König, setzte ich über die Leute von Askalon, legte ihm die Leistung von Tribut als Zeichen der Unterwürfigkeit unter meine Herrschaft auf und er leistete Gehorsam. Im Fortgang meines Kriegszugs rückte ich wider Beth-Dagon, Joppe, Benebarak, Azur, die Städte Zidka's, welche sich mir nicht in Botmäßigkeit gefügt hatten, nahm sie ein und führte ihre Gefangenen fort.

Die obersten Beamten, die Großen und das Volk von Ekron, welche Padi, ihren König, meinen Bundesgenossen und Vasallen Assyriens, in eiserne Bande geschlagen und dem Hizkia von Juda in feindlicher Absicht im Schatten der Nacht überliefert hatten: es fürchtete sich ihr Herz. Die Könige von Aegypten hatten die Bogenschützen, die Wagen, die Rosse des Königs von Meroë (Aethiopien), unzählbare Scharen herbeigerufen, und

diese zogen zu ihrer Hülfe aus. In der Nähe von Altaku ward mir gegenüber die Schlachtordnung aufgestellt. Sie riefen ihre Truppen zum Kampf auf. Im Vertrauen auf Asur, meinen Herrn, kämpfte ich mit ihnen und brachte ihnen eine Niederlage bei. Die Wagenlenker und die Söhne des ägypt. Königs sammt den Wagenlenkern des Königs von Meroë nahmen meine Hände lebend inmitten der Schlacht gefangen. Die Städte Altaku und Thimnath griff ich an, nahm ich ein, führte ihre Gefangenen fort. Gegen die Stadt Ekron rückte ich. Die höchsten Beamten, die Großen, welche Rebellion gemacht hatten, tödtete ich; auf Pfählen der Ringmauer der Stadt spießte ich ihre Leichname auf. Die Bewohner der Stadt, welche Bedrückung und Gewaltthätigkeit verübt hatten, bestimmte ich zur Wegführung; die übrigen Bewohner, welche an dem Aufruhr und den Schandthaten sich nicht betheiligt, welche nichts Verabscheuenswerthes verübt hatten, deren Amnestie verkündete ich. Ich bewirkte, daß Padi, ihr König, Jerusalem verlassen konnte; installirte ihn auf seinem Herrschersitze über sie und legte ihm den Tribut meiner Herrschaft auf.

Hizkia aber von Juda (Hazakiyahu Jahudai), welcher sich mir nicht unterwarf, 46 seiner befestigten Städte, zahllose Burgen und kleine Orte, die in ihrem Bereiche lagen, bewarf ich mit ... und den Angriff ...; mit Belagerungsmaschinen machte ich einen Sturm auf sie, nahm sie ein; 200150 Menschen, männlichen und weiblichen Geschlechts, Pferde, Maulthiere, Esel, Kamele, Rinder und Schafe ohne Zahl, führte ich aus ihnen fort und erklärte ich für Kriegsbeute. Ihn selber schloß ich wie einen Vogel im Käfig in Jerusalem (Ursalimmu), seiner Königsstadt, ein. Befestigungen führte ich wider dasselbe auf; den Ausgang des großen Thores seiner Stadt ließ ich (von meinen Soldaten) durchbrechen. Seine Städte, deren Bewohner ich zu Gefangenen machte, trennte ich von seinem Gebiete ab und gab sie Mitinti, dem König von Asdod, Padi, dem König von Ekron, und Ismibil, dem König von Gaza; also verkleinerte ich sein Gebiet. Zu dem frühern Tribut fügte ich als Tribut der Unterwürfigkeit unter meine Herrschaft eine Abgabe von ihrem Vermögen, legte solche ihnen auf. Ihn, den Hizkia, ergriff ein gewaltiger Schrecken vor meiner Herrschaft, ebenso die Besatzungstruppen und seine Leute, sowie die Leute, welche er zur Vertheidigung von Jerusalem, seiner Königsstadt, hineingenommen hatte. So verstand er sich zu Tributleistungen, nämlich 30 Talente Goldes, 800 Talente Silbers, Metallarbeiten (?), rothschimmernde Steine, große Edelsteine, Holz, Beschläge für Prachtsessel, Gegenstände aus dem Fell des Amsi, Horn vom Amsi, Sandelholz (?), Ebenholz (?), reiche Schätze, sowie ich auch seine Töchter, seine Palastfrauen, seine männlichen und weiblichen Haremsdiener, mir nach Ninive, meinem Herrschersitz, nachführen ließ. Zur Zahlung des Tributs und dem Angelöbnisse der Unterwürfigkeit schickte er seinen Gesandten."

Aus vorstehendem Bericht ergibt sich zunächst unverkennbar, daß der Zug des Großkönigs gar nicht in erster Linie gegen Juda, denn vielmehr gegen Aegypten und dessen Bundesgenossen, d. h. die Mehrzahl der Küstenkönige, mit Einschluß des Königs von Juda, gerichtet war. Offenbar hatte sich nach dem Tode Sargon's gegen Assyrien unter der Führerschaft Aegyptens eine große Coalition gebildet, welche den Zweck verfolgte, die assyr. Macht im Westen zu brechen und so den kleinen Küstenkönigen ihre frühere Unabhängigkeit, natürlich um den Preis abermals eines irgendwie beschaffenen Abhängigkeitsverhältnisses zu Aegypten, wieder zu verschaffen. Zweifelsohne nun aber hatte Sanherib von den betreffenden geheimen Abmachungen rechtzeitig Wind bekommen und er erschien in Feindesland, noch ehe alles vorbereitet war und noch ehe insbesondere die ägyptisch-äthiop. Heeresmacht den asiat. Bundesgenossen die nöthige Deckung gewähren konnte. Es war dem assyr. Großkönig nicht schwer, an der phönizisch-philistäischen Küste entlang bis tief nach Süden vorzudringen. Die einzigen Städte, die sich ihm zu widersetzen vermochten, waren Ekron und Jerusalem. Jenes fiel, wol nach langer Belagerung, erst bei dem Rückzug des assyr. Heeres, dieses hielt so lange aus, bis die Entscheidungsschlacht bei Altaku gekämpft war und mit dem Rückzug des geschlagenen Assyrers auch ihm Erlösung zutheil ward. Nach dem assyr. Bericht hat es nun den Anschein, als ob Hiskia schließlich noch sich unterworfen und als Beweis dessen Tribut gezahlt habe, und zwar erst nach der Schlacht bei Altaku. Allein das ist zweifelsohne Schönfärberei des Assyrers. Er konnte doch unmöglich eingestehen, daß er von Jerusalem unverrichteter Sache abgezogen sei. So erwähnt er die Empfangnahme des Tributs, den er nach der

unzweifelhaft hier richtigern Darstellung der Bibel gleich beim Heranzug von Hiskia, dem vielleicht wegen des Ausbleibens der ägypt. Hülfe Besorgten, erhalten hatte, erst am Schluß seines Berichtes über den ganzen Feldzug, damit die Darstellung effectvoll abschließend. Die Sache verhält sich aber in Wirklichkeit offenbar so, daß Sanherib, als er bis Joppe vorgedrungen war, ein Corps über Beth-Heron-Gibeon nach Jerusalem detachirte, welches gemäß der Bibel (2 Kön. 18, 13) und gemäß den Inschriften ganz Juda überschwemmte und brandschatzte, die kleinern Städte ohne Schwierigkeit sich unterwerfend. Unter dem Eindruck dieses Erfolges der assyr. Waffen und in der Hoffnung, so vielleicht das Aeußerste abzuwenden, erneuert Hiskia das Gelöbniß der Unterthänigkeit und sendet den nach der Bibel aus 30 Talenten Goldes und 300 Talenten Silbers, nach den Keilinschriften aus ebenfalls 30 Talenten Goldes, aber 800, nämlich 800 leichten = 300 schweren Talenten Silbers bestehenden Tribut an den inzwischen bis Lakhisch, d. i. das heutige Umm Lakhisch, nordöstlich von Gaza, vorgedrungenen Großkönig. Daß Sanherib in der genannten Stadt sein Hauptquartier aufgeschlagen, wie dieses die Bibel berichtet, sagt uns der Großkönig zwar in seiner Annaleninschrift nicht; wir erfahren es aber in erwünschtester Bestätigung der biblischen Nachricht aus einem Relief, das den Großkönig darstellt, wie er tributbringende Abgesandte empfängt. Ueber demselben nämlich findet sich auch eine Inschrift und diese lautet: „Sanherib, der König der Völker, der König vom Lande Assur, sitzt auf erhabenem Throne und nimmt die Kriegsbeute von Lakhisch (Lakiś) entgegen" (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 170).



Mit dieser formellen Erklärung der Unterwürfigkeit seitens des Hiskia und der sie begleitenden Tributsendung war aber offenbar den Wünschen des Großkönigs noch nicht

genügt. Der Natur der Sache nach mußte ihm vor allem daran liegen, daß ihm die Thore Jerusalems geöffnet und ihm gestattet würde, in die wichtige, den Rücken ihm deckende Feste eine Besatzung zu legen. Da sich offenbar gutwillig hierzu Hiskia nicht verstehen wollte (die gegebene Erlaubniß hierzu würde ihn ja völlig wehrlos in die Hände der Assyrer geliefert haben), so versuchte Sanherib es mit der Gewalt und detachirte von Lakhisch ein zweites Corps gegen Jerusalem, unter dem Befehl seines Tartan oder Obergenerals, und zwar auf der bekannten Route über Eleutheropolis. Dieses Corps schritt zweifelsohne (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", und Jes. 22) zu einer eigentlichen Belagerung, ohne aber den gewünschten Zweck zu erreichen. Inzwischen nämlich war offenbar das (wie vermuthlich Hiskia wußte) schon längst auf dem Marsche befindliche ägyptisch-äthiop. Heer herangekommen, und Sanherib hielt es, um nicht, das feindliche Juda und die wichtige Feste Jerusalem im Rücken, die Entscheidungsschlacht annehmen zu müssen, für angezeigt, mit seinem Heer zurückzugehen und die namentlich in Juda zerstreuten Truppencorps an sich zu ziehen. So machte er halt erst etwa in der Breite von Jerusalem-Asdod, zwischen Ekron und Thimnatha, bei dem Oertchen Altaku, d. i. Eltheke (Jos. 19, 44). Hier trafen die feindlichen Heere zusammen. Nach dem assyr. Bericht wäre der Sieg dem Sanherib zutheil geworden; hat er doch sogar ägypt. Prinzen in seine Gewalt bekommen! Allein auffallen muß schon der Umstand, daß der König nicht, wie sonst bei derartigen Schlachtberichten der Fall, die Zahl der gemachten Gefangenen, der erbeuteten Wagen u. s. w. angibt; nicht minder, daß Sanherib in allen seinen sonstigen Inschriften, auch den unzweifelhaft nach dem ägyptisch-judäischen Feldzug concipirten Inschriften, wie z. B. der Inschrift von Konstantinopel, wol der Tributpflichtigkeit des Hiskia, nicht aber der Besiegung Aegyptens Erwähnung thut. Dazu drängt sich uns die Frage auf: erfocht Sanherib einen Sieg, der diesen Namen in Wirklichkeit verdiente, warum ergriff er da nicht sofort die Offensive gegen die Aegypter? warum vielmehr concentrirt er sich rückwärts? Diese Fragen finden ihre Erledigung nur bei der Annahme, daß Sanherib zwar nicht eigentlich geschlagen ward, sein Sieg aber ein so mühsam errungener war, daß er auf ein Zurückdrängen der Aegypter verzichten und sich darauf beschränken mußte, auf seinem Rückzug die Städte Ekron und Thimnath, von denen das erstere vielleicht lediglich infolge andauernder Belagerung schließlich fiel, zu nehmen und zu brandschatzen. Nicht ausgeschlossen ist bei dieser Lage der Dinge übrigens, daß für seinen Entschluß, definitiv den Rückzug anzutreten, schließlich ein Ereigniß entscheidend wurde, wie wir es in der Bibel (2 Kön. 19, 35 fg.) angedeutet finden, nämlich eine Pest, welche vielleicht infolge der gelieferten Schlacht oder überhaupt infolge des Krieges im Heer ausgebrochen war und dasselbe decimirt hatte (vgl. Herodot, II, 141). Unter allen Umständen leuchtet ein, daß man wegen der Incongruenz der Darstellungen in den Keilinschriften und der Bibel nicht nöthig hat, mit den Engländern (Rawlinson u. a.) einen zweimaligen Feldzug Sanherib's nach dem Westen, einen ersten für Sanherib glücklichen, in den Inschriften erzählten, und einen zweiten für denselben unglücklichen, in der Bibel berichteten zu statuiren, bei welcher Annahme man ohnehin in unübersteigliche chronologische Schwierigkeiten verwickelt wird.

Mit dem Abzug Sanherib's war für Israel-Juda für längere Zeit eine Befreiung von dem assyr. Joch gekommen. Der Großkönig hatte für Jahre hinaus mit der Bewältigung des vielleicht, wie bemerkt, mit dem Miserfolg im Westen in ursächlichem Zusammenhang stehenden babylonischen Aufstandes sowie mit andern Wirren, die ihm namentlich durch das benachbarte Elam-Persien bereitet wurden, so hinlänglich zu schaffen, daß er an eine Wiedergewinnung der Suprematie im Westen nicht denken konnte. Erst sein Sohn Asarhaddon (Asur-ah-iddin) machte einen und zwar mit Erfolg gekrönten Versuch, die assyr. Oberherrschaft im Westen wiederherzustellen: ihm gelang es sogar, was selbst dem Sargon noch nicht vergönnt war, das stolze Aegypten völlig niederzuwerfen und zu einer assyr. Provinz zu machen; dessen Sohn Sardanapal (Asur-bâni-habal), von dem J. 668—626 regierend, der mächtigste, prachtliebendste, aber auch grausamste aller assyr. Herrscher (wie Asarhaddon der Lehnsherr Manasse's von Juda [Minasi sar Jahudi] auf den Inschriften), behauptete in zwei Feldzügen diese Suprematie über Aegypten; wie lange aber und ob bis zum Ende seiner Regierung, ist den Keilinschriften nicht zu entnehmen. Lediglich in Kleinasien scheint außer im Osten Sanherib nochmals das Glück der Waffen versucht zu haben. Auf einer zu Nebbi Junus gefundenen, dermalen in Konstantinopel

befindlichen Inschrift des Königs lesen wir nämlich (Rawlinson und Norris, A selection from the historical inscriptions of Chaldaea, Assyria and Babylonia [London 1861], I, 43, Z. 17): Mat Ḫi-lak-ki, a-si-bu-ut ḫar-sa-a-ni, a-nar, i-na kakki irani-su-nu ab-bul, ag-gur, ina isâti ak-vu, d. h.: „Cilicien, die Bewohner der Berge, unterjochte ich; mit den Waffen verwüstete ich ihre Städte, zerstörte sie, verbrannte sie mit Feuer.“ Diese monumentale Nachricht erhält ihre Bestätigung und Ergänzung durch einen Bericht des Polyhistor (Eusebius, Chronicon, ed. Mai, I, 5), wonach Sanherib in Cilicien ein griech. Heer geschlagen und zum Zeichen dieses errungenen Sieges, wie dieses auch sonst Sitte der assyr. Herrscher war, dort ein Denkmal mit seinem Bildniß und einer seine Thaten verherrlichenden Inschrift errichtet habe. Leider gehört nun aber die Inschrift, aus welcher wir die oben mitgetheilte Stelle ausgehoben haben, zu den sogenannten Prunkinschriften, welche nicht wie die Annalen die Ereignisse in streng chronologischer Reihenfolge berichten, sodaß sich nicht mit Sicherheit sagen läßt, in welches Jahr der Regierung dieser Feldzug Sanherib's zu setzen. Ist aber aus dem Umstand, daß der sonst so genaue, im funfzehnten Regierungsjahr des Königs angefertigte Taylor-Cylinder diesen Feldzug nicht verzeichnet, ein Schluß zu ziehen, so würde derselbe erst in die letzte Zeit Sanherib's, von dem J. 690 an, zu verlegen sein.

Das Endschicksal Sanherib's war von demjenigen seines Vaters nicht verschieden; wie Sargon (s. d.) fiel auch er durch Mörderhand. Es ist uns die betreffende Notiz jedoch lediglich in der Bibel (2 Kön. 19, 37) und bei Polyhistor (Eusebius, Chronicon, ed. Mai, I, 5) aufbewahrt. Nach der erstern waren die Mörder seine Söhne Adrammelech (assyrisch: Âdar-malik) und Sarezer (assyrisch: Sar-uṣur), von denen jener offenbar mit dem Ardumuzan des Polyhistor, welcher denselben ebenfalls als einen Sohn des Sanherib bezeichnet, identisch ist. Die Inschriften erwähnen die Ermordung des Sanherib nicht. Vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament“, S. 169 fg.

Schrader.

Sanir oder **Schenir**, s. Hermon.

Sanoah, Sannoah, zwei Städte Judas. Die eine in der Niederung, auch nach dem Exil wieder von Juden bewohnt (1 Chron. 4, 18; Neh. 3, 13; 11, 30), das heutige Zânûa nördlich beim Wadi Ismâîl, eine kleine Strecke südöstlich von Zorea (Zarea), westlich von Jerusalem (Robinson, „Palästina“ [Halle 1841—42], II, 599; Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien“ [Berlin 1854—59], III, 29 fg.). Die andere Stadt auf dem Gebirge Juda konnte bisjetzt noch nicht nachgewiesen werden, soll jedoch nach Eusebius acht röm. Meilen östlich von Eleutheropolis nach Hebron zu gelegen haben.

Kneucker.

Sansannah, eine Stadt im Südlande Judas (Jos. 15, 31), wahrscheinlich einerlei mit Hazor-Susa oder Hazor-Susim (s. d.), welches dafür (Jos. 19, 5; 1 Chron. 4, 31) als Stadt der Simeoniten erwähnt wird. Schwartz stellt dieselbe mit Simsim, nordöstlich von Gaza am Wadi Simsim zusammen, und van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 346) stimmt ihm bei. Nur könnte diese Oertlichkeit kaum noch zum Südlande Judas gerechnet werden. Knobel (zu Jos. 15, 31) möchte deshalb eher den bei Robinson („Palästina“ [Halle 1841—42], I, 335) erwähnten Wadi Suni südwärts von Gaza vergleichen, welcher vielleicht von einem gleichnamigen Ort seinen Namen hat.

Kneucker.

Saphan ist der Name eines hohen Kronbeamten des Königs Josia von Juda. Als der König ihn einst mit einem auf die Reparatur des Tempels bezüglichen Auftrag an den Hohenpriester Hilkia sandte, erhielt er von diesem das angeblich eben aufgefundene Gesetzbuch (s. Josia). Sicher hätte Hilkia dieses keinem Mann anvertraut, den er nicht für einen treuen Verehrer des israelitischen Gottes hielt. Daß er für einen solchen galt, ergibt sich auch daraus, daß der fromme König ihn nebst einigen andern Männern an die Prophetin Hulda sandte, um sie wegen des Gesetzbuches zu befragen. Vgl. über dies alles 2 Kön. 22; 2 Chron. 34. Der Name Saphan kommt noch einigemal bei hochgestellten Judäern derselben Periode vor (2 Kön. 22, 12; 25, 22; Jer. 36, 10; Ez. 8, 11 u. s. w.), ohne daß gerade einer von diesen mit dem obengenannten identisch zu sein brauchte. Sâfân bedeutet „Klippdachs“ oder „Klippschiefer“ (s. Kaninchen), ein Name wie Achbôr, „Maus“, Jâ‛ēl, „Steinbock“.

Nöldeke.

Sapher, ein Berg in der Arabischen Wüste zwischen Sinai und Kades, wo die Israeliten auf ihrem Marsch von Hazeroth zur Wüste Pharan (Paran) lagerten, zwischen Hazeroth und Moseroth (s. d.; 4 Mos. 33, 23. 24). Demgemäß kann derselbe unmöglich in dem Dschebel Scheräfeh, einem felsigen Vorgebirge am Ende einer Bucht des Aelanitischen Busens, wie Knobel (zu 4 Mos. 33) meint, gefunden werden. Hitzig („Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], §. 114) vermuthet jenen „kahlen Berg gegen Seir hin", welcher als der südlichste Grenzpunkt des israelitischen Landes bezeichnet wird (Jos. 11, 17; 12, 7) und höchst wahrscheinlich in dem heutigen Madara wieder erkannt worden ist, einem vereinzelten, steilseitigen, völlig nackten Kreideberg, dessen Wände aus mürbem Gestein und Erde bestehen, südwestlich vom Paß Sufah (s. Horma), in einer unfruchtbaren Ebene, am östlichen Ufer des Wadi el-Fikreh gelegen. Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 147 fg.; Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" (Berlin 1854—59), III, 14 fg.. Kneucker.

Saphir, s. Edelsteine.

Sapphira, s. Ananias.

Sara, ursprünglich **Sarai**, legitime Gattin Abraham's (s. d.), Tochter Terah's und somit (vgl. 1 Mos. 20, 12) die Halbschwester ihres Gatten, den sie auf seinen Wanderungen, der Patriarchensage zufolge, Mühen und Gefahren mit ihm theilend, stets begleitete. Ihre Schönheit wird von der Sage gerühmt, und mehreremal soll sie durch dieselbe der Gefahr der Verführung an orientalischen Höfen ausgesetzt gewesen sein (vgl. die auf eine ursprüngliche Sagenquelle zurückführenden abweichenden Berichte 1 Mos. 12, 11—20 und 20, 1—18; s. auch Rebekka). Durch göttliche Fügung wurde die Gefahr abgewendet. Infolge ihrer Unfruchtbarkeit (1 Mos. 11, 30; 16, 1) sah sie sich genöthigt, zur Erhaltung der Familie, eine Beischläferin (s. Hagar) zuzulassen, durch welche der eheliche Friede nach der Geburt ihres Sohnes Ismael so empfindlich gestört wurde, daß Sara nur durch gewaltthätige Entfernung der Nebenbuhlerin befriedigt werden konnte (1 Mos. 16, 6; vgl. die abweichende Erzählung 1 Mos. 21, 9 fg. und s. Hagar und Ismael). Ihr Charakter tritt hiernach in kein günstiges Licht; auch bei der Verheißung eines späten Leibeserben in hohem Alter erscheint sie als Zweiflerin und wird von Jahve wegen ihrer spöttischen Bemerkungen zurechtgewiesen, worauf sie dem Spott noch eine Lüge beifügt (1 Mos. 18, 9—10). (Ueber das Lachen der Aeltern, namentlich der Sara, mit Beziehung auf den spätgeborenen Sohn Isaak vgl. die dreifache Auffassung der Referenten 1 Mos. 17, 17; 18, 12; 21, 6 und s. „Bibel-Lexikon", I, 35). Durch die Thatsache, daß die erwählte Stammmutter des heilsgeschichtlichen Volks sich der göttlichen Gnade mehrfach unwürdig erweist, soll unzweifelhaft diese erwählende Gnade in ein nur um so strahlenderes Licht gestellt werden. Sonst wird aus ihrem Leben, das sie in einem Alter von 127 Jahren beschlossen haben soll, nichts mehr berichtet. Sie starb zuerst von den Familiengenossen Abraham's, der bei dieser Veranlassung die Höhle Machpela bei Hebron als Familienbegräbnißstätte erwarb, um seine Gattin durch eine feierliche Beisetzung zu ehren (1 Mos. 23, 2 fg.).

Nach der Erzählung 1 Mos. 17, 15 fg. soll der ursprüngliche Name Sarai auf göttlichen Befehl später in Sara umgeändert worden sein (wie Abram in Abraham, Jakob in Israel, vgl. 1 Mos. 17, 5; 32, 29). Einige Ausleger denken wie bei dem Namen Abram an den indischen Brahma, so beim Namen Sarai (Sara) an die Gattin des Brahma Saravasti (vgl. von Bohlen, „Die Genesis" [Königsberg 1835], S. 197; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 42). Es ist wol mit Tuch („Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 305) der semitischen Ableitung der Vorzug zu geben; auch erscheint es als nahe gelegen, daß die spätere Sage den ältern Namen Sarai = Kämpferin (alterthümliche Form) in Sarah = Fürstin, Herrin (von sarar, sur = herrschen) umgeändert hat, zu größerer Verherrlichung der Stammmutter des Volks Israel.

2) Sara heißt auch noch im apokryphischen Buch Tobiä die Erbtochter Raguel's in Ekbatana, welcher der Dämon Asmodi in den Brautnächten vor der ehelichen Beiwohnung ihre Männer erstickt haben und welche dadurch in den Verdacht siebenfachen Gattenmordes gekommen sein soll (Tob. 3, 7 fg.). Im Begriff aus Kummer hierüber sich zu erhenken, soll sie auf ein inbrünstiges Gebet durch den Engel Raphael gerettet worden sein und den jungen Tobias (s. d.) zum Gatten erhalten haben, dem es gelang, durch Räuche-

rungen den tückischen Dämon in der Brautnacht aus dem Brautgemach zu vertreiben (Tob. 6, 16 fg.; 7, 1 fg.; 8, 2 fg.), worauf derselbe durch den Engel in Aegypten gefesselt ward (Tob. 8, 3). Sara soll nun ihren Gatten nach Ninive zu den Aeltern begleitet haben, wo die Hochzeit nochmals gefeiert ward (Tob. 11, 19). Als kinderreiche Mutter soll sie später ihrem Mann wieder nach Ekbatana gefolgt sein, ohne daß weiter von ihr die Rede wäre (Tob. 14, 12). Darüber, daß diese Sara nicht wirklich existirt hat, sondern nur in poetischer Fiction die geprüfte und für ihre Frömmigkeit belohnte Tugend der treuen Ehegattin repräsentirt, herrscht unter besonnenern Auslegern kein Zweifel mehr. Vgl. Fritzsche, „Die Bücher Tobi und Judith" (Leipzig 1853), S. 14 fg.

Schenkel.

Saramel. 1 Makk. 14, 27 fg. wird eine Urkunde abschriftlich mitgetheilt, in der das jüd. Volk dem Makkabäer Simon für seine und seiner Familie Verdienste die Würde eines Priesterfürsten erblich überträgt. Sie beginnt: „Am 18. des Monats Elul im 172. Jahre (der seleucidischen Aera), das ist das dritte des Hohenpriesters Simon, ensaramel, oder nach anderer Lesart enasaramel, bei großer Versammlung der Priester und des Volkes und der Obern des Volkes." Zweifellos ist, daß der Uebersetzer mit Saramel das Hebräische beibehielt, und wol auch, daß es heißen sollte: in Saramel, und in Saramel eine Localität erblickt wurde. Freilich ist von einem Ort Saramel überall nichts bekannt, und so hat man durch verschiedenartige Vermuthungen zu helfen gesucht. Von denselben können nur etwa folgende in Betracht kommen. Es stand bašš;aar ;am-el, im Thore (aber welchem?) des Volks Gottes, oder nach Ewald bahaṣar ;am-el, im Vorhof des Volks Gottes. Hitzig's Vorschlag (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1840, S. 429 fg., und „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 453), es habe baḥaram el, im Bezirk Gottes, gestanden, ist weit hergeholt und beruht auf der willkürlichen Annahme, daß es nach Analogie des Arabischen ein hebr. Wort ḥaram, Bezirk, gegeben habe. Bedenkt man, daß, wenn überhaupt die Localität der Versammlung anzugeben war, diese nach Angabe der Theilnehmer an derselben folgen mußte, und daß Simon bereits seit drei Jahren Führer und Feldherr des Volks war, so gewinnt von den Vorschlägen Wernsdorf's (Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum [Breslau 1747], S. 176) der neuerlich auch von Grimm und Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine [Paris 1867], I, 451) gebilligte hohe Wahrscheinlichkeit, daß im Grundtext wesar ;am el stand, womit zur Bezeichnung des Simon als Hohenpriesters auch die des Führers, Feldherrn des Volks hinzutrat. Diese zweite Bezeichnung war in solchem Actenstück kaum zu umgehen, wie denn der Syrer den Simon hier, mit Weglassung von Hoherpriester, Fürst Israels nennt. Beruhte ensaramel nicht schon auf Misverständniß des Uebersetzers, was nicht undenkbar, so ist anzunehmen, daß er das hebr. Saramel als bekannte Bezeichnung beibehielt und nachher ἐν aus falscher Deutung hinzugesetzt wurde.

Fritzsche.

Sarder, Sardonyx, s. Edelsteine.

Sardes, die alte und reiche Residenz der lyd. Könige und später der pers. Satrapen (Strabo, XIII, 625), unter der röm. Herrschaft Sitz eines Kreisgerichtsamtes (conventus juridicius; Plinius, V, 29—30), lag in einer fruchtbaren Ebene am nördlichen Fuß des Tmolus und wurde von dem kleinen Goldsand führenden Fluß Pactolus durchströmt (Herodot, V, 101; Virgil, Aen., X, 142), der in den Hermus mündet. Von Smyrna erreicht man Sardes in 26 Stunden, ebenso von Ephesus aus. Wiederholt wurde Sardes in Asche gelegt (Strabo, I, 61; XIII, 627; Herodot, V, 100; Polybius, VII, 15 fg.; VIII, 23), doch wegen der anmuthigen, fruchtbaren und wasserreichen Umgebung immer wieder aufgebaut. Die 1000 Fuß ob der Stadt auf steiler Felsenhöhe aufgebaute Citadelle, durch Natur und Kunst sehr stark befestigt, barg einst die Schatzkammer der lyd. Könige. Noch sind Trümmer von der dreifachen Ringmauer (Herodot, I, 15, 84) vorhanden.

Der zu seiner Zeit durch ein Erdbeben äußerst hart heimgesuchten und dadurch sehr heruntergekommenen Stadt half Kaiser Tiberius durch seine Unterstützung wieder auf (vgl. Bekker zu Tacitus, Annal., II, 47; Strabo, XII, 579; XIII, 627). Früh bildete sich in der Stadt eine Christengemeinde, nachdem lange zuvor schon ein Judenquartier daselbst bestanden hatte (Josephus, „Alterthümer", XIV, 10, 24). Der Verfasser der Apokalypse

ruft (Kap. 3, 3) der sardischen Christengemeinde zu: „Wirst du nicht wachen, so werde ich über dich kommen wie ein Dieb, und du wirst nicht wissen, welche Stunde ich über dich kommen werde", eine Mahnung, die im Rückblick auf das furchtbare Erdbeben vor 40 Jahren ihres tiefen Eindrucks nicht verfehlen mochte.

Im 2. Jahrh. wirkte in Sardes der berühmte Bischof Melito (vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 13, 26; V, 24). Von den furchtbaren Schlägen der Mongolen unter Tamerlan im Anfang des 15. Jahrh. erholte sich die Stadt nicht mehr. Eine weit ausgedehnte, versumpfte, wüste Ruinenstätte, Sart geheißen, bezeichnet die Stelle der einstigen Königsresidenz. Aus dem Schutthaufen ragen noch Trümmer eines Hippodroms, eines Stadiums, eines Theaters heraus, am Pactolus die Ueberreste eines Tempels. Vgl. Fellow, Journal written during an excursion in Asia Minor (London 1839), S. 289 fg.; „Das Ausland", Jahrg. 1873, S. 59 fg. Furrer.

Sared, Sered, ein Bachthal (Wadi) im Osten des Todten Meeres zwischen Ijje-Abarim (s. Abarim) und dem Arnon im Moabiterland (4 Mos. 21, 12; 5 Mos. 2, 13. 14). Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], III, 107) und Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 282 fg.) verstehen den Wadi el Ahsa, welcher die Südgrenze Moabs bildete; doch dieser hat schon einen Namen, Nahal hazarabim, d. i. „Bach der Haide" (Luther: Weidenbach, s. Bäche), und die Israeliten haben, wie Raumer („Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" [Leipzig 1837], S. 47) hervorhebt, gewiß das tiefe und gefährliche Felsthal el Ahsa (vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 673) umgangen, wie es noch heute die Karavanen thun. Raumer selbst („Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" und „Palästina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 74), Gesenius folgend, vermuthet den Wadi Kerek (s. Kir Moab), während Burckhardt (a. a. O., II, 659) an den Wadi Beni Hemâd, nördlich von Kerek, denkt. Doch ist dieser zu weit westlich gelegen, jenseit (westlich) der Berge Abarim. Vielmehr ist der Bach Sered in dem heutigen Seil es-Sazîdeh zu erkennen, welcher von Südosten kommt, etwa zwischen den Bergreihen Tarfûjeh und Ghuweitheh, welche zum Gebirge Abarim (s. d.) gehören, hindurchgeht und dem Arnon zufließt (Burckhardt, a. a. O., II, 635). Sein jetziger Name Sazîdeh scheint aus Såred verdorben zu sein. Kneucker.

Sarepta im (griechischen) N. T., **Zarpath** (Ṣārephat) im (hebräischen) A. T. So hieß eine zwischen Tyrus und Sidon, doch näher (10 röm. Meilen) bei letzterer Stadt gelegene und zu deren Gebiet gehörige phöniz. Stadt, hart an der Küste des Mittelmeeres (Ob. 20; Luk. 4, 26; Josephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2; Plinius, V, 19), welche, wie auch noch zwei andere gleichen Namens im nachmaligen Philistäergebiet, weiter im Süden, ihren (arabischen) Namen der Göttin des Glücks verdankte (s. Phönizien). Daselbst hielt sich der Prophet Elia während der Hungersnoth bei einer Witwe auf, deren Mehl und Oel während dieser Zeit nicht ausging und deren Sohn er durch sein Gebet vom Tode erweckt haben soll (1 Kön. 17, 9 fg.). Eusebius und Hieronymus erwähnen, daß die Paula den Ort besucht habe. In lateinischen Gedichten der nachfolgenden Jahrhunderte wird der Wein von Sarepta sehr gerühmt (vgl. Josephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2; Plinius, V, 19, 17; Hieronymus, Epist. 108 ad Eustoch.; Sidonius Apollinaris, Carm., XVII, 16). Antoninus Martyr, am Schlusse des 6. Jahrh., beschreibt den Ort als eine kleine christl. Stadt. Die Kreuzfahrer machten ihn zum Sitz eines lateinischen Bischofs mit einer Eliaskapelle. Um das J. 1185 erwähnt Phokas hier am Meeresufer eine Festung, welche von Bedeutung in den Kreuzzügen war (Wilken, „Geschichte der Kreuzzüge" [Leipzig 1807—32], II, 208). Aber ein Jahrhundert später findet Brocardus noch kaum acht Häuser vor, obgleich viele Ruinen auf alte Pracht hindeuteten. Der christl. Kapelle folgte ohne Zweifel die Moschee, über dem angeblichen Haus der Witwe errichtet, und an deren Stelle findet man heutzutage das Weli el-Khudhr (des heiligen Georg). Während also die alte Stadt Sarepta nahe am Meeresufer gelegen, ist seit der Zeit der Kreuzzüge das heutige große Dorf Surafend etwas landeinwärts auf den benachbarten Höhen entstanden. Außer andern Ueberresten aus alter Zeit finden sich in den Felsen längs dem Fuße der Anhöhen noch viele ausgehöhlte Gräber, welche ohne Zweifel einst zu der alten Stadt gehörten. Vgl. Movers, „Die Phönizier" (Berlin 1849—50), II, 1, 88; Maundrell, „Reisebeschreibung nach dem Gelobten Lande" (Hamburg 1737), S. 63; Pococke, „Beschreibung des Morgen-

landes“ (Erlangen 1771—73), II, 125; v. Richter, „Wallfahrten im Morgenlande“ (Berlin 1822), S. 72; Russegger, „Reisen in Europa, Asien und Afrika“ (Stuttgart 1841—49), III, 145; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien“ (Berlin 1848—55), III, 45, 71, 363 fg., und besonders Robinson, „Palästina“ (Halle 1841—42), III, 690 fg. Kneucker.

Sarezer hieß Sanherib's Sohn, der mit seinem Bruder Adrammelech den Vater erschlug (s. Sanherib) und dann nach Armenien entfloh. Sarezer ist also ein assyr. Eigenname, der indessen nach dem Exil auch in Israel vorkam (Sach. 7, 2). Die Assyriologen erklären ihn mit sar-uṣur, „den König schirme!“ Vgl. Schrader in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, Jahrg. 1872, S. 156. Steiner.

Särge waren und sind noch heute im Orient nicht so allgemein gebräuchlich wie bei uns. Selbst im alten Aegypten, wo man die leiblichen Ueberreste so lange als möglich zu bewahren suchte, wurde der Leichnam des Armen oft nur mit Salz oder Kohle antiseptisch hergerichtet, in Matten oder grobes Linnen gehüllt begraben. Die Leichen der Bemitteltern legte man gewöhnlich in Särge, die meist eine Mumien- oder Hermenform hatten und mit einem Fußgestell versehen waren, sodaß sie aufrecht an die Wand gelehnt werden konnten. Je nach dem Vermögen des Aegypters war der Sarg bald einfach von Holz, bald mit auf das Leben des Todten bezüglichen Hieroglyphen bemalt, bald waren die mythologischen Bilder und Inschriften in das Holz geschnitzt. Man fand auch ägypt. Särge von pappeartiger Masse zusammengekleistert und übertüncht. In den Gräbern waren die hölzernen Särge oft steinernen Sarkophagen eingesetzt. Die bei Babel ausgegrabenen Särge waren von Holz; in den Ruinen zu Arban wurden Särge von Terracotta gefunden, ähnlich den bei Mosul über den assyr. Palästen ausgegrabenen. Die bei Niffer entdeckten sind aus glasirtem Thon von hellgrüner ins Blaue spielender Farbe, wie die Glasur auf den babylonischen Ziegeln und Thongefäßen. Diese Thonsärge sind so ziemlich von einer und derselben Form. Ein ungefähr zwei Fuß weites Oval für Kopf und Schultern schließt sich an das enge, lange Behältniß für Unterleib und Beine. Das Oval war mit einer abnehmbaren Platte bedeckt, der übrige Theil nicht zu öffnen, nur am Fußende mit einer kleinen Oeffnung versehen. Der Leichnam mußte also, wie Layard vermuthet, von oben in den Sarg hineingedrängt worden sein.

Bei den Griechen, wo das Verbrennen der Leichen neben dem Begraben bestand, gebrauchte man in letzterm Falle Särge von Thon oder auch von Holz. Aehnlich war es bei den Römern. Hölzerne Särge wurden bisweilen in steinerne Sarkophage eingelassen und diese in die Erde versenkt oder in Grabkammern aufgestellt.

Obschon die Hebräer seit jeher ihre Todten begruben (s. Begräbniß, Gräber), gebrauchten sie doch vor alters keine Särge, daher es auch keinen besondern alttest. Ausdruck dafür gibt. Nach 1 Mos. 50, 26 legte man Joseph's Leiche ägypt. Sitte gemäß in einen wirklichen Sarg, wofür im Grundtext 'Aron steht (bei Luther: „Lade“). Das hebr. 'Aron, im A. T. am häufigsten gebraucht von der heiligen Lade, in welcher die Gesetztafeln aufbewahrt wurden (2 Mos. 25, 14. 15. 22; 5 Mos. 10, 8; Jos. 3, 6; 1 Sam. 5, 3; 2 Sam. 6, 2 u. a.), auch von einer Geldkiste (2 Kön. 12, 10. 11), bezeichnet einen Kasten zum Aufbewahren überhaupt, kann also auch für eine Mumienkiste wie an obiger Stelle gebraucht werden. In der deutschen Bibel wird 2 Sam. 3, 31 ein Sarg erwähnt; das betreffende Wort des Grundtextes bezeichnet aber ein Todtenbett, auf dem Abner lag, oder eine Bahre, auf welcher er hinausgetragen wurde. Der bei Luk. 7, 14 erwähnte Sarg war nicht wie unsere geschlossenen Särge beschaffen, vielmehr eine Art Sänfte (Sandapila der Römer) ohne Deckel, da sich sonst der Todte nicht hätte aufrichten können (Luk. 7, 15). Roskoff.

Sargon, in der einheimischen Sprache Sarrukin, d. i. „Fest ist der König!“ Nachfolger Salmanassar's (s. d.) und Vorgänger Sanherib's (s. d.), laut dem Regentenkanon von dem J. 722—705 über Assyrien regierend. Ueber diesen König, seine Regierung, sein Leben und seine Thaten, in Bezug auf welches alles wir bis vor etlichen Jahren auf die kurze Notiz in Jes. 20, 1, wonach sein Tartan oder Oberfeldherr zur Zeit des genannten Propheten die philistäische Stadt Asdod belagerte und eroberte, beschränkt waren, sind wir inzwischen infolge der vom französischen Consul Botta Ende der vierziger Jahre zu Khorsabad, nordöstlich von Mosul, angestellten Nachgrabungen in nie geahnter Vollständigkeit und Genauigkeit unterrichtet, bis zu dem Grade, daß wir dermalen

im Stande sind für die ersten 16 Jahre seiner siebzehnjährigen Regierung einen lückenlosen chronologischen Aufriß derselben zu geben. Es ist dieses möglich insonderheit infolge der Entdeckung von zahlreichen Inschriften, mit welchen die Platten seines gewaltigen Palastes in der von ihm erbauten und als Dur-Sarrukin, d. i. „Sargonsstadt", benannten ninivitischen Nordstadt bedeckt sind, unter ihnen die Annalen, welche die Thaten des Königs in genau chronologischer Folge, nach den Regierungsjahren des Königs, vorführen.

Aus diesen Inschriften und Denkmälern überhaupt erhellt nun, daß wir es bei Sargon mit einem der kräftigsten und mächtigsten assyr. Könige, zugleich mit einem Herrscher zu thun haben, welcher mit einer hervorragenden kriegerischen Tüchtigkeit Sinn für Kunst und künstlerische Bestrebungen in hohem Maße verband. Um mit dem letztern zu beginnen, so bezeichnen die Bildwerke des Khorsabadpalastes, bei aller Wahrung des eigenthümlichen, bereits durch die Sculpturen des Nordwestpalastes zu Nimrud (des Palastes Asurnaßirhabal's) gegebenen Typus, diesen gegenüber einen ganz unverkennbaren Fortschritt in der Originalität und Feinheit der Dessins, in der Sauberkeit ihrer Ausführung und Mannichfaltigkeit der Muster. Bis zu welcher hohen Vollendung die Sculptur unter Sargon bereits vorgeschritten war, mag man aus dem hier beigefügten Porträt des Königs (nach Botta und Flandin, Monuments de Ninive [Paris 1849—50], II, 105) ersehen.



Das (farbige) Emailliren von Backsteinen gelangte unter Sargon zu einer Vollkommenheit, wie später in Assyrien nie mehr (vgl. eine reiche Zusammenstellung der vorgefundenen Muster in den erhaltenen Originalfarben bei Botta und Flandin, a. a. O., II, 155 fg.). Bemerkenswerth ist, daß unter den zu Khorsabad gefundenen Gegenständen sich auch gläserne Flaschen befanden. Das „Bibel-Lexikon" hat II, 476 eine solche abgebildet. Die Inschrift, mit welcher dieselbe versehen ist, lautet: Hikal Sarrukin, d. i. „Palast Sargon's".

Was sodann Sargon's kriegerische Thaten betrifft, so bildete seine Regierung fast eine ununterbrochene Kette von Kämpfen mit den ringsher um Assyrien wohnenden Völkern. Bald sehen wir ihn im Osten in Streit mit Assyriens altem Reichsfeind Elam-

Persien; bald finden wir ihn im fernen Westen die rebellischen phönizischen, philistäischen, israelitischen Städte und Reiche zum Gehorsam zurückbringen und selbst das stolze Aegypten niederwerfen; bald wieder sehen wir ihn im hohen Norden Thronstreitigkeiten armenischer Fürsten schlichten, bald endlich im Süden Assyriens Nebenbuhler, Babel, zur Vasallenherrschaft zwingen und schließlich dort sich selbst zum König einsetzen. Hat er auch zweifelsohne vieles, was er in seinen Inschriften sich zuschreibt, vielmehr durch seine Generale, vor allem durch seinen Obergeneral, den Tartan, ausführen lassen (vgl. Jes. 20, 1), so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß er selbst ein bedeutender Kriegsheld und hervorragender Feldherr war.

Indem wir uns bezüglich der für die Bibel nicht unmittelbar wichtigen Ereignisse seiner Regierung auf die chronologischen Notizen beschränken, daß nach den Annalen die erste Besiegung Merodach-Baladan's und seine Installirung als assyr. Vasall in sein erstes (ganzes) Regierungsjahr 721, seine Niederwerfung Aegyptens und Besiegung Seveh's (Sabih), sowie die Gefangennahme Hanno's von Gaza in der Schlacht bei Gaza, weiter die Besiegung Jahubid's von Syrien bei Karkar, wahrscheinlich auch diejenige des Humbanigas von Elam in sein zweites Jahr (720), der Tribut des Pharao von Aegypten in sein siebentes Jahr (715), die Eroberung Asdods in sein elftes Jahr (711), die zweite Besiegung und die Entthronung Merodach-Baladan's in sein zwölftes, seine eigene Annahme der babylonischen Königskrone in sein dreizehntes Jahr (709) fällt, welche Daten durchaus mit denen des ptolemäischen Kanons, der nur den Namen Sargon-Sarkin in Arkean corrumpirt hat, harmoniren, wenden wir uns sofort zu einer nähern Betrachtung derjenigen Ereignisse, welche die Bibel selbst unmittelbar berühren, also in erster Linie der Eroberung Samariens. Daß es nämlich Sargon ist, welcher sich diese Waffenthat in seinen Inschriften vindicirt, haben wir bereits in den Artikeln Hosea (König), Keilschrift und Salmanassar bemerkt. Wir haben dort auch bereits ausgeführt, daß das fragliche Ereigniß in den Beginn von Sargon's Regierung fällt. Wir bemerken hier in dieser Beziehung, daß es jetzt auch keinen Zweifel mehr leiden kann, daß die Eroberung Samariens überall Sargon's erste Waffenthat war. Es folgt dieses aus den Annalen Sargon's, näher aus den Platten bei Botta und Flandin (a. a. O., 79, 10 und 70, 2), welche die Aufzählung der Thaten des Königs mit der Einnahme Samariens beginnen, diese selbst aber als in Sargon's „Regierungsanfang (ris sarruti) fallend bezeichnen, der bei den annalistischen Darstellungen der Assyrer von des Königs erstem, nämlich erstem vollen Regierungsjahr, in diesem Falle dem J. 721, noch unterschieden wird, welche das fragliche Ereigniß also in das J. 722 setzen. Leider ist nun aber der ursprünglich sehr ausführliche Bericht über diese Waffenthat des Königs in der Annaleninschrift sehr verstümmelt, sodaß es nicht möglich ist, denselben im Zusammenhang zu geben. Wir besitzen aber glücklicherweise einen solchen in der großen Prunkinschrift von Khorsabad (Botta und Flandin, a. a. O., II, 145), wo wir Zeile 11 fg. lesen: „Die Stadt Samaria (Samirina) belagerte ich, nahm ich ein; 27280 seiner Bewohner führte ich als Gefangene fort; 50 Wagen sonderte ich unter ihnen aus (als Königsantheil); die übrigen (erbeuteten) Gegenstände überließ ich ihnen (den Soldaten); meine Beamten setzte ich über sie (die zurückgebliebenen Samarier) und den Tribut des vorigen Königs legte ich ihnen auf" (vgl. für den Originaltext meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], zu 2 Kön. 17, 5). Wohin der König die Weggeführten verpflanzt habe, sagt er uns nicht; auch sonst erfahren wir darüber aus seinen Inschriften nichts. Dagegen berichtet er uns ausdrücklich, daß er Babylonier nach dem Lande der Chatti, d. i. Syrien incl. Samarien, und die Angehörigen verschiedener, auch arab. Stämme nach dem Lande des Hauses Omri, d. i. Samarien, verpflanzt habe (vgl. Botta und Flandin, a. a. O.).

Nach der Bibel hat es nun den Anschein, als ob Sargon das Reich Juda weiter gar nicht berührt, jedenfalls nicht von demselben irgendwelche Vasallenschaft verlangt hätte. Die Keilinschriften lassen die Sache in einem andern Licht erscheinen. Wie schon der in das Jahr 720 fallende große Feldzug wider Aegypten, welcher zugleich dem Hanno von Gaza den Thron kostete, schwerlich ohne etwelche Berührung Juda's statthatte — vermuthlich hatte der vorsichtige jüd. König (Hizkia?) rechtzeitig sich auf die Seite des Großkönigs geschlagen — so ist es auch wenig wahrscheinlich, daß Sargon bei der Belagerung Asdods (Jes. 20, 1) Juda als einen Staat behandelt habe, der ihn nichts

anginge. Daß nun aber factisch Juda von dem Assyrer als Vasallenstaat betrachtet wurde, ersehen wir aus einer ganz ausdrücklichen Bemerkung Sargon's in einer zu Nimrud gefundenen Inschrift, die also lautet: „Ich (Sargon) unterwarf das Land Juda, dessen Lage eine ferne" (vgl. meine angeführte Schrift zu 1 Kön. 14, 21). Es kann wol keinem Zweifel unterliegen: seit Tiglath-Pileser wurde wie Israel, so auch Juda einfach als Vasallenstaat Assyriens betrachtet und demgemäß auch wie Israel von Salmanassar, so Juda von Sanherib, als diese Staaten ihre Unabhängigkeit zu retten suchten, einfach als in Rebellion befindlich betrachtet.

Was schließlich die oben erwähnte und Jes. 20, 1 in Aussicht genommene Eroberung Asdods betrifft, so haben wir sowol in den Annalen, wie in der großen Prunkinschrift von Khorsabad über dieselbe einen sehr ausführlichen Bericht. In der letztern lautet derselbe also: „Azuri, König von Asdod, verstockte sein Herz, keinen Tribut zu entrichten und sandte an die Fürsten seiner Nachbarschaft Aufforderungen zum Abfall von Assyrien. Demgemäß übte ich Rache und änderte sein Regiment über die Bewohner seines Gebiets. Achimit, seinen Bruder, setzte ich an seiner Statt über sie ins Regiment ein. Die Syrer (hier Philister), welche auf Abfall sannen, verschmähten seine Herrschaft und erhoben den Jaman, der auf den Thron keinen Anspruch hatte, und der wie jene Anerkennung der Herrschaft verweigerte, über sich. In der Zornglut meines Herzens zertheilte ich meine Truppenmacht nicht, kümmerte mich nicht um das Gepäck: mit meinen Kriegern, welche sich hinter meiner Armee Erhebung nicht voneinander trennten, rückte ich vor Asdod. Jener Jaman, als er von dem Nahen meines Heereszugs von ferne vernahm, floh nach einer Gegend Aegyptens, welche an der Grenze von Meroë belegen; nicht ward eine Spur von ihm gesehen. Asdod, Gimt-Asdudim belagerte ich, nahm ich ein; seine Götter, seine Gemahlin, seine Söhne, die Schätze, Besitzthümer, Kostbarkeiten seines Palastes, sammt den Bewohnern seines Landes bestimmte ich zur Gefangenschaft. Jene Städte stellte ich wieder her; die Bewohner der Länder, welche meine Hände erobert hatten, welche mitten im Osten, siedelte ich dort an; den Assyrern stellte ich sie gleich; sie leisteten Gehorsam. Der König von Meroë, welcher mitten in einer . . . wüsten Gegend, auf einem Pfade . . . dessen Väter seit fernen Zeiten bis auf [diesen Zeitpunkt] an meine königlichen Vorfahren ihre Gesandten nicht geschickt hatten, um Frieden für sich zu erbitten: es [überwältigte ihn] die Macht Merodach's, ein gewaltiger Schrecken überkam ihn, Furcht ergriff ihn. In Bande . . . eiserne Ketten legte er ihn (den Jaman); der richtete gen Assyrien seine Schritte und erschien vor mir." (Vgl. den Originaltext sammt Erklärung in meiner angeführten Schrift, S. 259 fg., zu Jes. 20, 1). Man sieht aus dieser Darstellung deutlich, wie der Abfall Asdods im engsten Zusammenhang mit einem geplanten Vorgehen Aegyptens gegen Assyrien stand; wie aber nach dem Fall der Feste die westliche Großmacht an dem Erfolg der Unterwerfung verzweifelte und deshalb sich sogar zur Auslieferung des Bundesgenossen verstand.

Wie schon bemerkt, fällt die Eroberung Asdods (und somit beiläufig auch die Conception des Orakels Jes. 20) in Sargon's elftes Jahr, d. i. in das J. 711. Die folgenden Jahre war Sargon ausschließlich durch Vorgänge im Osten, zunächst und vor allem durch seinen Krieg mit Merodach-Baladan, in Anspruch genommen. So erfahren wir denn aus seinen Inschriften über Biblisch-Israelitisches seit dieser Zeit nichts mehr. Wir bemerken deshalb nur noch, daß er, nachdem er erst eben in seinem 15. Jahre, d. i. dem J. 707, den Bau seines Prachtpalastes vollendet und die neuangelegte Stadt am 6. Ijyar des folgenden Jahres 706 feierlich nach sich als Dur-Sarrukin benannt hatte (vgl. meine angeführte Schrift, S. 266, Anm.), im J. 705 von einem Unzufriedenen ermordet ward, worauf am 12. Ab dieses Jahres, also drei Monate später, sein Sohn Sanherib den Thron bestieg. Vgl. die betreffende Notiz auf einem von mir transscribirten und übersetzten Täfelchen in meiner angeführten Schrift, S. 331. Schrader.

Sarid, eine Stadt auf der Südgrenze Sebulons, und zwar ziemlich in der Mitte derselben (Jos. 19, 10—12), also auch so ziemlich in der Mitte des Landes, nördlich oder nordöstlich von Legio (Leddschûn), bisjetzt noch nicht wieder aufgefunden. Auf sehr unwahrscheinliche Weise hält Knobel (zu Jos. 19), das Wort durch „Loch, Einschnitt" erklärend, die Oertlichkeit für keine Stadt, sondern vermuthet die südliche Mündung des aus dem Becken von Nazareth herabkommenden tiefen und engen Wadi, welche sich etwa 1 Stunde südostwärts von Nazareth zwischen zwei steilen Bergen befindet, während süd-

lich von derselben sogleich die zu Issaschar gehörige Ebene Jisreel anhebt. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" (Berlin 1854—59), II, 151 fg., u. a. Kneucker.

Saron. 1) die große Ebene, die zwischen der Küste des Mittelmeeres und dem Gebirge Israel in einer Durchschnittsbreite von 3 und einer Länge von 10 Stunden sich von Joppe bis über Cäsarea hinaus erstreckt (vgl. Eusebius, Onomasticon). Sie ist von vielen Rinnsalen durchschnitten, von denen der Nahr el-Audscheh, der Abu Zaburah und der Nahr Zerka perennirendes Wasser haben. Weite flache Strecken wechseln mit welligem Terrain, und menschliche Wohnstätten wurden von je mit Vorliebe auf den niedrigen Landschwellungen der Ebene aufgebaut. An der Küste hat die nie ruhende Arbeit der Wogen langgestreckte Dünen aufgeworfen, und immer tiefer dringt der Sand landeinwärts. Die fruchtbarsten Striche finden sich am Fuße des israelitischen Gebirges, während gegen das Meer hin die sandige oder sumpfige Natur des Bodens der Vegetation ungünstig ist. Zwerghafte Eichen und Eichengebüsch trifft man in allen Theilen der Ebene, doch keinen Wald. Wenn bei griech. Autoren Saron auch δρυμός (Eichwald) geheißen wurde, so kann man deshalb nicht auf einstigen Waldreichthum der Ebene schließen, da diese Autoren Saron für ein altgriech. Appellativ hielten, welches sie mit dem gleichbedeutenden und gebräuchlichen drymos vertauschen zu dürfen glaubten. Vgl. Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 188 fg.

Die Ebene war bei den alten Israeliten durch ihren Reichthum an fetten Weideplätzen berühmt. David hielt hier Weiderinder unter Aufsicht des aus der Ebene gebürtigen Oberhirten Satri (1 Chron. 27, 29). Die Blumen von Saron preist des Dichters Mund (HL. 2, 1), wie der Prophet die üppigen Auen daselbst, deren Herrlichkeit Sanherib's Heere einst zu öden Steppen umwandelten (Jes. 33, 9; 35, 2; 65, 1). Es wuchs nach talmudischer Ueberlieferung in Saron auch ein sehr feuriger Wein (vgl. Reland, a. a. O., S. 188). Heutzutage wird an einzelnen Stellen Baumwolle gepflanzt, und in der Umgegend von Cäsarea steht die Cultur der Melone in voller Blüte. Vgl. Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 522 fg.; Rogers, La vie domestique en Palestine (Paris 1865), S. 439 fg.; Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 123.

2) 1 Chron. 5, 16 ein dem Stamme Gad zugehörendes Saron, ohne Zweifel eine der weidereichen Hochebenen Gileads.

3) Nach Eusebius (Onomasticon) trug auch das in äußerst fruchtbaren Flächen sich abstufende Land zwischen dem Tabor und dem See Genezareth den Namen Saron, und es mag an dieses das heutige Dorf Sirin nördlich vom Wadi Bireh erinnern. Heute noch lassen die Beduinen in dieser Gegend ihre zahlreichen Heerden das hohe, üppige Gras abweiden; doch im Sommer fehlt es hier an jenen perennirenden Wasserzuflüssen, durch die sich manche Strecke des Küstensaron auszeichnet. Immerhin bleibt eine Möglichkeit, daß 1 Chron. 27, 29; HL. 2, 1 auf das galiläische Saron sich beziehen, und Jesus, hier durchwandernd, die „Anemonen des Feldes" (Matth. 5, 28) mit salomonischer Herrlichkeit verglich. Furrer.

Satan und Dämonen. Der Satan erscheint im A. T. als ein Engel (s. d.) und ist daher hier nur noch insofern zu behandeln, als er unter den Engeln eine eigenthümliche Stelle einnimmt und als der Glaube an ihn und an die (wenigstens in der spätern Entwickelung der biblischen Lehre) von ihm abhängig vorgestellten Dämonen das religiöse Bewußtsein des A. und N. T. überhaupt mitbestimmt haben.

Vor allem muß der althergebrachten Meinung entgegengetreten werden, daß die Vorstellung vom Satan in der Bibel durchweg dieselbe sei und aus den verschiedenen Stellen, an denen von ihm gehandelt wird, ein übereinstimmendes Gesammtbild von ihm entworfen werden könne. In den kanonischen Schriften des A. T. kommt der Satan noch nicht als ein grundböser Engel oder Engelfürst vor (s. „Bibel-Lexikon", II, 111 fg.). Ueberhaupt kennt das A. T. vor dem nachexilischen Zeitalter aller Wahrscheinlichkeit nach noch keine bösen Engel. Daß unter der Schlange (1 Mos. 3, 1 fg.) nicht der Satan, auch nicht sonst ein böses, übermenschliches Wesen, sondern eine wirkliche Schlange zu verstehen ist, haben nicht nur sämmtliche neuere wissenschaftliche Ausleger, sondern schon Josephus („Alterthümer", I, 1, 4) eingesehen. Erst die spätere jüd. Theologie, vermuthlich im Anschluß an die Schlange Angra-mainyus der Zendsage und an die Vorstellungen anderer Völker von der Schlange als dem Symbol des Bösen (vgl.

Spiegel, „Avesta, die heiligen Schriften der Parsen" [Leipzig 1852—63], I, 264; Tuch, „Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 40 fg.; Roskoff, „Geschichte des Teufels" [Leipzig 1869], I, 191 fg.; s. jedoch Schlange des Paradieses), hat die Schlange des Gartens Eden in den Satan, ein grundböses, übermenschliches Geistwesen, verwandelt (vgl. Weish. 2, 24; Offb. 12, 4. 9 fg.; Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 822 fg.). Es ist überhaupt zweifelhaft, ob der vorexilische Hebraismus eine böse Geisterwelt kenne. Misverstandene Stellen des A. T. haben später Veranlassung zu dämonischen Namen gegeben, wie z. B. Asasel (s. d.) 3 Mos. 16, wodurch ursprünglich nur der Bock angedeutet war, der nicht zum Schlachten als Sündopfer, sondern zum Weggeführtwerden als Sündenträger bestimmt war. Wozu ein solcher die Sünde symbolisch aus der Gemeinde hinwegschaffender Bock einem bösen Unhold oder Wüstengeist durchs Los zugewiesen werden sollte (so Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 479), leuchtet auch in keiner Weise ein und ist aus den theokratischen Institutionen schlechterdings nicht zu erklären. Ewald selbst kann sich nicht verhehlen, daß eine solche Vorstellung dem strengern Jahvethum, d. h. dem mosaischen Gottesbewußtsein widerspräche, weshalb er sie ohne alle Begründung als einen „offenbaren" Rest vormosaischer Religion ansehen zu müssen meint. In der That war das hebr. Gottesbewußtsein vor dem Exil so ausschließlich antidualistisch, daß auch das Uebel, ja selbst das Böse auf den göttlichen Allmachtswillen zurückgeführt wurde (s. „Bibel-Lexikon", II, 111). Näher lag dem hebr. Vorstellungskreise die Annahme, daß die heidnischen Götter gewisse Kräfte, eine wenn auch nur beschränkte Macht besäßen, und vermöge dieser Annahme bildete sich der Glaube an böse Geister, Dämonen, aus (s. Aberglaube, „Bibel-Lexikon", I, 16). Allerdings lag in dem Glauben an Dämonen schon eine Entwerthung des reinen Monotheismus, wie denn die auf der Höhe des hebr. Gottesbewußtseins stehenden Propheten die heidnischen Götter nicht als dämonische Unholde, sondern als „Nichtse", d. h. als bloße Geschöpfe der Einbildung und des Wahns, betrachten (Jes. 41, 23 fg.; 44, 12 fg.; 46, 1 fg.; Jerem. 2, 27 fg.; 10, 3 fg.; Ps. 115, 4 fg.; 135, 15 fg.).

Zum ersten mal in der altteſt. Literatur erscheint der Satan im Prolog des Buches Hiob (s. d.). Er ist hier noch völlig als „Engel Gottes" vorgestellt (Hiob 1, 6; 2, 1), der in der Versammlung der übrigen Engel vor Jahve sich regelmäßig einfindet, um wie die übrigen von der Ausführung der ihm übertragenen Dienstverrichtungen dem Jahve Rechenschaft abzulegen. Die herkömmliche Annahme, daß er im Buch Hiob als „Feind Gottes" dargestellt sei (so auch noch Hofmann, „Der Schriftbeweis" [2. Aufl., Nördlingen 1857—60], I, 435) ist durchaus textwidrig. Er steht vielmehr ganz in derselben Art wie die übrigen „Gottessöhne" im Dienste Gottes, handelt genau nach Gottes Auftrag und hat nur in Betreff der Güte des von ihm scharf beobachteten Hiob eine andere Meinung als Gott, die Gott nicht ohne weiteres verwirft, da er ja dem Satan gestattet, durch Verhängung von Leiden Hiob's Gerechtigkeit auf die Probe zu stellen (Hiob 1, 12; 2, 6). Nicht darauf geht Satans Trachten, „daß der Mensch untergehe, und daß ihn Gott verliere" (Hofmann, a. a. O.), sondern darauf, Gott zu überzeugen, daß die Gerechtigkeit des Menschen, auch des Gerechten, im Unglück nicht standhält, insbesondere nicht während der gräßlichen Krankheit des Aussatzes (s. d.), und der Satan behält auch Gott gegenüber insofern recht, als sofort die Frau des Hiob die Geduld verliert (Hiob 2, 9), und später Hiob selbst vom Schmerz überwältigt sogar den Tag seiner Geburt verflucht (Hiob 3, 1 fg.). Der Satan ist im Buch Hiob auch nicht der specifische „Menschenfeind", der den Menschen zum Bösen zu reizen und zu versuchen sich zum Geschäft macht. Haßt er doch den Hiob nicht, weil er ein Mensch ist, und ist es doch nicht seine Absicht, denselben zum Bösen zu verlocken, was weit eher durch Uebermaß des Glücks als des Leidens hätte geschehen können, sondern er ist von Gott mit der Aufsicht über die Menschen beauftragt (Hiob 1, 8) und ist in diesem Amt ein Kenner der menschlichen Schwäche und Mangelhaftigkeit geworden, die er Gottes besserer Meinung vom Menschen gegenüber behauptet. Nicht infolge eigener Entschließung, sondern vermöge göttlicher Vollmacht und göttlichen Auftrags verhängt er Unglück über Hiob (Hiob 1, 12; 2, 6); er ist daher einer jener Unglücksengel, die Gott selbst zur Bestrafung oder Prüfung der Menschen auszusenden pflegt (Ps. 78, 49; 35, 5; s. „Bibel-Lexikon", II, 111). Die Bestimmung, die er unter den Engeln hatte, deutet sein Name satan d. i. Widersacher unverkennbar an.

Daß in dieser Benennung nichts Herabwürdigendes liegt, beweist die Stelle 4 Mos. 22, 22, wonach der Engel des Herrn auf Gottes Befehl sich dem Bileam in den Weg stellt, um ihm ein Satan zu sein (le satan lo). Es gibt also Engel, die im Auftrag Gottes den Menschen Widerstand zu leisten haben, wenn dieselben auf Abwege sich verirren wollen, eine Art von Sittenwächtern über die Menschen. Da Gott Recht über die Menschen spricht als ihr oberster Richter (s. Weltgericht), so ist es ganz in der Ordnung, daß unter den Engeln, als den Organen seiner Gerechtigkeit, einigen das Geschäft der Vorprüfung und vorgängigen Untersuchung sowie der Anklage der Menschen zukommt. Dieses Geschäft ist kein erfreuliches; Engel, welche das Amt haben, die Fehler der Menschen zu belauern und dieselben dem obersten Richter zur Bestrafung zu denunciren, müssen in Einseitigkeiten verfallen, und so wie sich die Vorstellung mit ihrem Amt verbindet, daß sie an dem Aufspüren der menschlichen Mängel Freude, ein boshaftes Vergnügen empfinden, so sind sie damit bereits zu „bösen Engeln" geworden.

Eine Fortbildung der Vorstellung vom Satan in der letztern Richtung zeigt sich bei dem jüngern Sacharja (s. d.). Hier schaut der Prophet den Hohenpriester Josua als Verklagten vor dem göttlichen Richterstuhl, d. h. vor dem Repräsentanten Jahve's, dessen Engel. Dem Hohenpriester zur Rechten steht der Satan. Während im Prolog des Buches Hiob der Satan noch im Auftrag Gottes handelt, also selbst ein Organ Gottes ist, so erscheint er in dieser prophetischen Vision bereits im Gegensatz zu dem an Gottes Stelle richtenden Engel, als ein Widersacher Gottes (Sach. 3, 1 fg.), der durch Gott bedräut wird. Auch hier erscheint zwar Josua nicht als schuldlos, so wenig als Hiob im Buch, das von ihm handelt, aber seiner Schuld ungeachtet wird Josua dem Satan nicht wie Hiob zur Verhängung von Leiden über seine Person preisgegeben, sondern der Satan wird sofort von ihm entfernt (Sach. 3, 2). Wenn der Satan schon im Buch Sacharja als ein Feind Israels erscheint, das er in dem obersten Vertreter der Theokratie, dem Hohenpriester Josua, verfolgt, so manifestirt er sich geradezu als Ankläger Israels in den um das J. 300 v. Chr. verfaßten Büchern der Chronik (1 Chron. 21, 1). Unstreitig beabsichtigt er nach der letztern Stelle, Leiden und Strafe über das verhaßte Volk zu bringen. An dieser Stelle wird er auch nicht mehr blos als poetische Figur verwendet, sondern es hat sich bereits eine dogmatische Vorstellung in Betreff dieses Engels gebildet, wonach, was nach 2 Sam. 24, 1 noch Gott selbst zugeschrieben wird, Unwille über Israel und Reizung David's zur Sünde, Gott jetzt nicht mehr zugeschrieben werden will, sondern einem bösen Engel, welcher dem Volk Israel das göttliche Wohlgefallen zu entziehen bestrebt ist. Der Lügengeist 2 Chron. 18, 20 fg., der aus dem um Gottes Thron versammelten Engelkreis hervortritt und sich anbietet, den König Ahab zu bethören, scheint dem Satan des Buches Hiob nachgebildet; der Satan ist in demselben zu einem Dämon vergröbert, von dem die falschen Propheten besessen sind. Die betreffende Stelle ist daher für das erste Auftreten des jüd. Dämonenglaubens lehrreich und dient auch zum Beweis, wie früh schon solchen bösen „Geistern" das Vermögen zugetraut wurde, von andern Menschen persönlichen Besitz zu nehmen und aus ihnen heraus zu reden (s. Besessene).

Immerhin fand die Vorstellung vom Satan, als dem geistigen Oberhaupt der bösen Engel, nur sehr langsam, namentlich in Palästina, Eingang. Sirach erwähnt den Satan nur an einer Stelle (Kap. 21, 27: „wenn der Gottlose seinem Feind (Satan) flucht, so flucht er seiner eigenen Seele", d. h. der Fluch fällt auf seine Person zurück), und es bleibt zweifelhaft, ob damit ein böser Engel oder ein menschlicher Widersacher gemeint sei. Sehr rasche Verbreitung scheint dagegen die Vorstellung von bösen Geistern und bösen Engeln (Dämonen) bei den hellenischen Juden gefunden zu haben (s. über die von Dämonen Besessenen „Bibel-Lexikon", I, 411 fg.), wie denn die griech. Uebersetzer des A. T. die heidnischen Götter bereits als „Dämonen" auffassen (s. „Bibel-Lexikon", I, 412; vgl. die Stellen bei Schleusner, Novus thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX [Leipzig 1820—21], II, 48 fg.). Es war ein Zugeständniß der hellenistischen Juden an das Heidenthum, daß die Götter doch auch etwas seien, aber freilich Gott und den Menschen feindselige Mächte, Manifestationen einer bösen Geisterwelt. Im Buch Tobiä nimmt der Dämon Asmodi (s. d.) eine so hervorragende Stellung ein, daß man begreift, wie die spätere jüd. Theologie ihn mit dem Satan identificirt hat. Unmittelbar vor dem Zeitalter Christi finden wir die Annahme, daß der Satan (διάβολος) aus Neid gegen die Menschen den Tod in die Welt gebracht habe (Weish. 2, 24); die hellenistische Speculation

hatte mithin damals bereits die Schlange im Garten Eden als eine Incarnation des Satans betrachtet, und der Satan galt als der Verführer der Menschen zur Sünde und ihr Verderber zum Tode, wie er auch im Talmud dargestellt ist (Eisenmenger, a. a. O., I, 827 fg.; Gfrörer, „Geschichte des Urchristenthums“ [Stuttgart 1838], I, 388 fg.). In den moralischen Schriften, welche den letzten Jahrhunderten v. Chr. angehören, kann aus dem Umstand, daß in den meisten derselben weder der Satan noch Dämonen vorkommen, keineswegs gefolgert werden, daß auch die Masse des jüd. Volks frei vom Satans- und Dämonenglauben war. Das Buch Henoch (s. d.) zeigt deutlich, daß im 2. Jahrh. v. Chr. aus dem Mythus von den Gottessöhnen, die sich mit Menschentöchtern in begriffswidrige geschlechtliche Verbindungen eingelassen (vgl. 1 Mos. 6, 1 fg. und s. Nephilim), sich phantastische Vorstellungen von einem Engelfall ausgebildet haben, womit zugleich der dualistischen Annahme einer ursprünglichen bösen Geisterwelt vorgebeugt war. Diese gefallenen Engel werden hier (Kap. 10, 19, 21, 54, 55, 64) als die Verführer der Menschen zum Götzendienst dargestellt (vgl. Dillmann, „Das Buch Henoch“ [Leipzig 1853], zu den angeführten Kapiteln). Statt des Satans steht jedoch Azazel (vgl. 3 Mos. 16, 8 fg.) an der Spitze der gefallenen Engel, der zur Strafe für seine Missethaten von dem Engel Raphael vorerst an Händen und Füßen gebunden und in die Finsterniß gelegt, am großen Gerichtstag (dem zweiten Gericht) aber in den feurigen Pfuhl geworfen werden soll. Dahin sollen dann auch die übrigen gefallenen Geister sammt den Weibern, die mit ihnen buhlten, von den Erzengeln gestürzt werden, um in Ewigkeit, mit eisernen Ketten angebunden, gefangen gehalten zu werden in der untersten Hölle (vgl. Dillmann, a. a. O.). Als die Ursache des Engelfalles ist (Kap. 6 fg.) Geschlechtslust angegeben; 200 Engel führten nach vorgängigem Eidschwur die Unthat aus (vgl. Dillmann, a. a. O.; im Widerspruch mit den ältern Bestandtheilen des Buches wird in diesen spätern Zusätzen Semaja, nicht Azazel als das Haupt der bösen Engel genannt). Etwas anders wendet das spätere Buch der Jubiläen die schon im Buch Henoch innerhalb seiner verschiedenen Bestandtheile im Fluß begriffene Sage von den gefallenen Engeln, indem es (Kap. 5) die Engel nicht infolge sündlicher Lust und böser Absicht, sondern in Gemäßheit göttlichen Auftrags auf die Erde geschickt werden und erst dort die Verführung beim Anblick schöner Jungfrauen eintreten läßt. In den spätern (wol mittlern) Bestandtheilen des Buches Henoch (Kap. 15) werden nicht die heidnischen Götter, sondern die aus dem verbotenen Umgang der gefallenen Engel mit den Menschentöchtern entsprungenen Riesen als Dämonen aufgefaßt (Dillmann, a. a. O.), eine Vorstellung, die sich auch bei ältern Kirchenvätern findet (vgl. die Beweisstellen bei Gfrörer, a. a. O., I, 385 fg.; Dillmann, a. a. O., S. XLII). Demzufolge kann es uns nicht verwundern, daß wir bei Josephus eine ganz ausgebildete Dämonologie finden, die von derjenigen des Buches Henoch insofern abweicht, als er die Dämonen für die Geister böser Menschen hält (πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα, Josephus, „Jüdischer Krieg“, VII, 6, 3; s. auch Besessene, „Bibel-Lexikon“, I, 413 fg.). Nach Philo (De gigantibus, I, 262 fg.) hielten die Philosophen die gefallenen Engel (1 Mos. 6, 1 fg.) für Dämonen, er erklärt sie für in der Luft herumschwebende Seelen, die sich von den Banden der Sinnlichkeit verstricken ließen, d. h. auch er nimmt einen Fall der Geister an, dagegen eine böse Engelwelt, mit einem satanischen Oberhaupt an der Spitze, findet in dem System Philo's keinen Platz (s. auch Engel, „Bibel-Lexikon“, II, 115).

Immerhin steht als schließliches Ergebniß fest, daß Jesus Christus (s. „Bibel-Lexikon“, II, 115) bei seinem öffentlichen Auftreten auch hinsichtlich der bösen Engel und eines Oberhauptes derselben ausgebildete, wenn auch voneinander abweichende Vorstellungen im jüd. Volksbewußtsein vorfand. Zu dem, was hierüber (s. Engel) bereits im allgemeinen über die neutest. Vorstellungen vom Satan und den bösen Engeln bemerkt worden, ist im besondern noch Folgendes beizufügen. Jesus hat den Satan öfters in seinen Reden erwähnt, und zwar sowol unter diesem Namen als auch vermittels einer andern Bezeichnung (z. B. ὁ διάβολος d. i. der Verleumder, ὁ πονηρός d. i. der Böse, ἄρχων τῶν δαιμονίων d. i. Dämonenfürst, ὁ ἐχθρός d. i. der Widersacher [vermuthlich nur Uebersetzung von Satan], Βεελζεβούλ [s. hierüber „Bibel-Lexikon“, I, 329 fg.], ἄρχων του κόσμου τούτου d. i. Fürst dieser Welt, so nach dem vierten Evangelium). Eigenthümlicherweise gedenkt er seiner gerade in den Reden nicht, in welchen er den Charakter seiner Stiftung und den Gegensatz gegen seine Widersacher am schärfsten dar-

legte, insbesondere nicht in der Weihrede (Luk. 6, 20—49; Matth. 5—7; die Bezeichnung πονηρός im Gebet des Herrn [Matth. 6, 13], das überhaupt nicht bei Anlaß der Weihrede gesprochen wurde, ist streitig), auch nicht in der letzten Streitrede, die am ausführlichsten vom ersten Evangelisten (Matth. 23, 2—39) mitgetheilt ist.

Wenn eine Lehre vom Satan nothwendiger Bestandtheil seines Lehrganzen gewesen wäre, so hätte sie in diesen grundlegenden und zeugnißgebenden Vorträgen nicht fehlen dürfen. Ueberhaupt fordert Jesus nirgends den Glauben an den Satan, an Dämonen oder böse Geister, an ein Reich von bösen Geistern, sondern nur den Glauben an das Himmelreich und dessen durch seine Person vermittelte nahe Zukunft. Die sogenannte Versuchungsgeschichte (Mark. 1, 12 fg.; Matth. 4, 1 fg.; Luk. 4, 1 fg.) enthält nicht eine Mittheilung Jesu über sein Verhältniß zum Satan, sondern die Art und Weise, wie eine spätere Generation des 1. Jahrh. n. Chr. sich dieses Verhältniß vorstellig zu machen suchte. Es leuchtet aus derselben hervor, daß man dem messianischen König des Himmels einen an Macht möglichst ebenbürtigen Fürsten der Welt und der Hölle als Widerpart entgegenstellen wollte. Dagegen ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten ihren Kampf gegen Jesus mit der Anschuldigung eröffneten, er stehe mit dem Satan, dem obersten der Dämonen, dem elenden Fliegenbaal (Beelzebub) in einem Bunde und verdanke seine außerordentlichen Erfolge satanischer und dämonischer Mithülfe (Mark. 3, 22 fg.; Matth. 9, 34; 12, 24 fg.; Luk. 11, 15 fg.) Jesus gibt infolge dieser verleumderischen Anschuldigung kein Urtheil über die den Juden seiner Zeit unverkennbar geläufige Vorstellung vom Satan ab, er erklärt sie für eine Lästerung und weist den lächerlichen Widerspruch nach, der in ihr liegt. Allerdings bekämpft er den herrschenden Volksglauben und Aberglauben in Betreff einer satanischen und dämonischen Geisterwelt nicht; wer die Ankunft des Himmelreichs verkündigt, hat einen höhern und wirksamern Auftrag als die Vorstellung vom Teufelsreich aufzulösen. Wenn Jesus auf die Realität der Vorstellung Gewicht legte, warum hat er von ihr fast ausschließlich nur in Gleichnissen und sinnbildlichen Aussprüchen Gebrauch gemacht, z. B. Matth. 13, 25. 39, wo der Teufel der Unkraut in den Acker aussäende Widersacher ist; Matth. 25, 41, wo er, gemäß dem Buch Henoch, als der erscheint, dessen sammt den Dämonen der ewige Feuerpfuhl wartet; Luk. 10, 18, wo er dem Blitze gleich vom Himmel zuckt; Luk. 22, 31, wo er die Jünger sich ausgebeten hat, wie im Buch Hiob, um sie auf die sittliche Probe zu stellen, oder gar Matth. 16, 23, wo er den Petrus als „Satan" bezeichnet. Auch der Ausspruch von dem bösen Geist, der ausfährt von einem Menschen und mit sieben andern schlimmern zurückkehrt (Matth. 12, 43 fg.; Luk. 11, 4 fg.), enthält anerkanntermaßen eine Allegorie, in welcher die furchtbar drohende progressive Verschlimmerung der damaligen Generation geschildert, aber sicherlich nichts gelehrt werden will über die Art, wie Dämonen sich vervielfachen, um einen Menschen durch potenzirte Besessenheit zu plagen. Deshalb sind auch die Heilungen von Besessenen (das Nähere s. „Bibel-Lexikon", II, 416 fg.) bei Jesus nicht auf eine Theorie über die Möglichkeit real-persönlicher Einwohnung von bösen, übermenschlichen Geistern in menschlichen Geistern gegründet, sondern auf sein Mitgefühl mit den Leiden der vom Wahnsinn zerrütteten Unglücklichen, in deren gestörtes Bewußtsein er liebreich einging, ohne daß mit voller Sicherheit festzustellen wäre, wie weit er an dem der Annahme von Besessenheit zu Grunde liegenden Volksglauben theilgenommen hat. Wenn er es gethan, so bildete dieser Volksglaube unter allen Umständen keinen Bestandtheil seines erlöserisch wirkenden Gottesbewußtseins. Beachtenswerth ist jedenfalls, daß Jesus im Herrngebet nicht den Satan als den Versucher zum Bösen aufführt, sondern Gott selbst, den Weltregenten, als die oberste Ursache der Versuchungen voraussetzt (Matth. 6, 13; Luk. 11, 3). Ein augenscheinlicher Beweis dafür, daß der Satan Luk. 22, 31 lediglich eine symbolische Figur sein kann. Daß die Aussprüche, welche Jesu vom vierten Evangelisten über den Satan (den Teufel, den Fürsten dieser Welt, den Bösen u. s. w.) in den Mund gelegt werden, dem Vorstellungskreise des Evangelisten angepaßt sind, wird von keinem wissenschaftlichen Ausleger mehr geleugnet. Der Teufel erscheint hier als ein personificirtes Princip des Bösen; Menschenmörder, Seelenmörder ist er von Anfang an (Joh. 8, 44), der Repräsentant der Lüge. Die Juden sind Teufelskinder, wie die Christen Gotteskinder (Joh. 8, 44), Gott und der Teufel bilden einen dualistischen Gegensatz, wenn auch nicht einen absoluten Dualismus (vgl. Scholten, „Das Evangelium nach Johannes", übersetzt von Lang [Berlin 1867], S. 92). Nach der

Anschauung des Evangelisten stammt die Versuchung zum Bösen lediglich vom Teufel (Joh. 13, 2. 21); Judas erliegt seinen Fallstricken, über Christum vermag der „Fürst der Welt" nichts (Joh. 14, 30). Christus ist der Held, der den Kampf mit dem Teufel auskämpft und ihn aus der Welt hinausdrängt (Joh. 12, 31; 16, 11). Die Dämonen treten in den Reden Jesu beim vierten Evangelisten gänzlich zurück (vgl. Joh. 7, 20; 8, 4 fg.; 10, 20; bloße Reminiscenzen aus den Synoptikern, nach welchen Christus der Besessenheit oder des Bündnisses mit den bösen Geistern von seinen Gegnern beschuldigt wurde). Der Grund, weshalb die Dämonen fehlen, liegt in der Annahme des Evangelisten, daß der Kampf lediglich zwischen Christus und dem Satan, dem Repräsentanten des guten Princips und dem Repräsentanten des bösen Princips, sich abwickle, wobei die Dämonen als untergeordnete Potenzen verschwinden.

Viel stärker als in den Reden und Aussprüchen Jesu tritt der Satans- und Dämonenglaube bei den neutest. Schriftstellern hervor. Die drei ersten Evangelisten theilen denselben, ohne ihm wie Jesus Christus eine tiefere symbolische oder allegorische Beziehung zu geben (Mark. 1, 13; Matth. 4, 3 fg.; Luk. 4, 2 fg.; Mark. 7, 29 fg.; Matth. 8, 31 fg.; Luk. 6, 18 u. s. w.) In der Apostelgeschichte (Kap. 10, 38) werden bei Anlaß einer Petrinischen Rede solche erwähnt, die Jesus als vom Teufel überwältigte heilte. Das Sendschreiben des Jakobus (Kap. 2, 19) schreibt den Dämonen ein Gottesbewußtsein zu, das sie schaudern macht. Die Dämonologie des Henochbuchs spielt unverkennbar in die nachapostolischen Sendschreiben des zweiten Judasbriefs (s. d.) und des Petrusbriefs (s. d.) hinein. In diesen Schriftstücken findet sich — im Anschluß an 1 Mos. 6, 1 fg. — die Vorstellung eines Engelfalls (Jud. 6; 2 Petr. 2, 4) und Engelgerichts, die unverkennbar dem Henochbuch entnommen ist (s. Henoch). Als Anstifter des Bösen oder Versucher dazu erscheint der Satan (Apg. 5, 3; 1 Petr. 5, 8). In der Apokalypse (s. d.) spielt er unstreitig die hervorragendste Rolle innerhalb des N. T. Er ist vor allem der Ankläger der Frommen und Verführer der ganzen Welt, wobei er eigenthümlich genug zunächst in den Himmel versetzt erscheint (Offb. 12, 7 fg.; vgl. Luk. 10, 18), von den Schutzengeln der Guten jedoch daraus vertrieben wird; er wird als „großer Drache", „alte Schlange" (vgl. 1 Mos. 3, 1 fg.) bezeichnet. Erst nach seiner Vertreibung aus dem Himmel herrscht er innerhalb der irdischen Welt, die jetzt seinen ganzen Grimm zu erfahren hat (Offb. 12, 12 fg.), zumal das mächtige röm. Kaiserreich ihm huldigt (Offb. 13, 4 fg.), bis das himmlische Christusreich, nach gewaltigen Kämpfen mit dem irdischen Satansreich, zum schließlichen Sieg hindurchdringt (Offb. 20, 1 fg.), der Satan auf tausend Jahre in Fesseln gelegt, in ein versiegeltes unterirdisches Gefängniß geworfen und endlich in den Feuersee versenkt, d. h. in alle Ewigkeit unschädlich gemacht wird. Unverkennbar tritt der Satan in diesem schauerlich erhabenen Drama, worin der Kampf des Guten mit dem Bösen und der endliche Sieg des Lichts über die Mächte der Finsterniß veranschaulicht wird, als eine symbolisch-allegorische Figur auf, zu deren malerischer Ausrüstung die Farben allerdings der volksthümlichen Anschauung, insbesondere dem Vorstellungskreise entnommen sind, der sich im Henochbuch, im vierten Buch Esra, im Judas- und zweiten Petrusbrief abgelagert findet (s. Engel, „Bibel-Lexikon", II, 117 fg.) Wie sehr die Paulinischen Vorstellungen von den Engeln, dem Satan und den Dämonen, durch die zu seiner Zeit herrschende jüd. Theologie beeinflußt waren, haben wir schon früher erwähnt (s. „Bibel-Lexikon", II, 118). Der Apostel erblickt in dem Satan oder Teufel (διάβολος), dem Schlechten (Βελίαρ, 2 Kor. 6, 15), eine Art von Gegengott, den „Gott dieser Weltperiode" (2 Kor. 4, 4, ὁ ϑεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου), der die Menschen zum Unglauben verführt, was ihm um so leichter gelingt, als es ihm, nach gangbaren jüdischen und heidnischen Zeitvorstellungen (vgl. Meyer im Commentar und Elsner, Observationes sacrae in N. T. libros [Utrecht 1720—28], zu 2 Kor. 11, 14), möglich war, in der Gestalt eines guten Engels den Menschen zu erscheinen. Er erscheint auch als der böse Engelfürst, welcher das Kommen des Antichrists (s. d.) durch seine Wirksamkeit vorbereitet und unterstützt (2 Thess. 2, 9), während er die Apostel an ihren dem Evangelium zugute kommenden Unternehmungen hindert (1 Thess. 2, 18). Doch scheint Paulus den Teufel nicht für den Anstifter des Sündenfalls gehalten zu haben; denn Röm. 5, 12 fg., wo die nächste Veranlassung gewesen wäre, von dem Urheber des Bösen zu reden, wird der Teufel gar nicht erwähnt, und 2 Kor. 11, 3 ist textgemäß lediglich die listige Schlange als die Verführerin der Eva bezeichnet, obwol die Bösen Satansdiener heißen (2 Kor. 11, 15).

Dagegen erblickte er in ihm einen listigen Widersacher der Christen, der durch seine Tücken Arglose leicht übervortheilen kann (2 Kor. 2, 11); z. B. Unenthaltsamkeit macht empfänglich für die Einwirkungen des „Verführers“ (1 Kor. 7, 5; 1 Theff. 3, 5). Ueber das eigenthümliche Verfahren des Apostels, den Blutschänder in der Gemeinde zu Korinth „dem Satan zum Verderben des Fleisches“ zu übergeben (1 Kor. 5, 5 fg.), s. Bußzucht, „Bibel-Lexikon“, I, 497. Die Darstellung von dem Satan als einem Strafengel, findet sich auch in nicht echt Paulinischen Sendschreiben, z. B. 1 Tim. 1, 20. Auch ärgerliche Zerwürfnisse in der Gemeinde werden vom Apostel aus der Einwirkung des Satans hergeleitet (Röm. 16, 17—20). Zuweilen gedenkt Paulus seiner, als ob er ihn lediglich als ein böses Princip auffaßte (Eph. 2, 2). Unter allen Umständen ist derselbe der göttlichen Allmacht unterworfen, durch sie in seinen Unternehmungen beschränkt. Bei Aufzählung der dem Christen drohenden Gefahren und Feinde Röm. 8, 33 fg. wird er nicht einmal genannt; ob unter den „Engeln“ und „Engelmächten“ V. 38 auch böse zu verstehen seien, ist streitig, und zuletzt findet er jedenfalls seinen Untergang durch Vernichtung (1 Kor. 15, 24 fg. in Verbindung mit dem Tod). Eine böse Geisterwelt unter der Oberherrschaft des Satans findet sich in spätern Briefen des Apostels, z. B. Eph. 2, 2; 6, 12, erwähnt. Der Dämonen gedenkt Paulus namentlich 1 Kor. 10, 20 unter der Voraussetzung, daß der heidnische Cultus den Dämonen gelte (vgl. auch 1 Tim. 4, 1 fg., wo die Dämonen als Urheber der Irrlehren erscheinen). Die Vorstellung des Hebräerbriefs, daß der Teufel Gewalt über den Tod habe, scheint dem Buch der Weisheit entlehnt (Weish. 2, 24), wonach durch Teufelslist der Tod in die Welt gekommen ist — eine Vorstellung, der sich Paulus (Röm. 5, 12 fg.) nicht angeschlossen hat.

In den johanneischen Sendschreiben findet sich ganz dieselbe Vorstellung vom Satan, die im vierten Evangelium Jesu in den Mund gelegt ist. Der Teufel (ὁ διάβολος, ὁ πονηρός) ist darin der Urheber der Sünde; wer sündigt ist vom Teufel, dieser sündigt von Anfang an (ἀπ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει), d. h. seit überhaupt gesündigt wird, weshalb es keine Sünde und keinen Sünder geben kann, die nicht vom Teufel wären; die Sünden sind Teufelswerke (ἔργα τοῦ διαβόλου, 1 Joh. 3, 8 fg.). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß für den alexandrinisch gebildeten Verfasser der johanneischen Schriften der Teufel lediglich die Bedeutung einer Personification des Bösen, als eines die Welt beherrschenden Princips hat (so schon v. Coelln, „Biblische Theologie“ [Leipzig 1836], S. 234), was auch dadurch bestätigt wird, daß „Welt“ und „Teufel“ dem Verfasser als wesentlich identisch gelten (vgl. 1 Joh. 4, 15 fg.; 5, 4 fg.; auch 5, 19).

Der Satans- und Dämonenglaube in der neutest. Literatur ist daher lediglich der Reflex des mehr oder weniger von Bildungselementen bereits zersetzten jüd. Volksglaubens und nicht ein eigenthümliches Product der christl. Idee. Schon deshalb ist er für die Darstellung des Wesens des Christenthums von nur untergeordnetem Werth. Vgl. noch darüber, außer den angeführten biblisch-theologischen Werken, Roskoff, a. a. O., namentlich I, 175—212. Schenkel.

Sattel. In Palästina ritt man in den Tagen Jesu wie schon zu Abraham's Zeit anstatt auf einem Sattel nur auf einer Decke oder in Ermangelung einer solchen auf einem Kleidungsstück, ohne Steigbügel, das Thier mit dem Zaum, oft auch nur mit dem Halfter leitend (1 Mos. 22, 3; Matth. 21, 7; Spr. 26, 3; Ps. 32, 9). Was wir satteln heißen, nannten die Hebräer habáš, umhüllen, kleiden (vgl. 4 Mos. 22, 21; Richt. 19, 10; 1 Kön. 2, 40; 2 Kön. 4, 24). Selbst für die Reiterei zu Pferde war kein eigentlicher Sattel im Gebrauch; mockáb (3 Mos. 15, 9) bedeutet dem Zusammenhang nach einfach: Unterlage für den Reiter, HL. 3, 10: Lagerdecke in der Sänfte. Die Dedaniter brachten kostbare Reitdecken auf den Markt von Tyrus (Ez. 27, 20). Reisende Frauen ließen sich schon in der Urzeit wie noch heute in der Sänfte (car) vom Kamel tragen, (vgl. Tuch zu 1 Mos. 31, 34; Hitzig zu HL. 3, 7—10). Der Talmud erwähnt einen Packsattel für Esel (vgl. Lewysohn, „Die Zoologie des Talmuds“ [Frankfurt a. M. 1858], S. 141). Furrer.

Saturn. Selten mag auch bei den verschiedensten Umbildungen, welche sich die alten Götter gefallen lassen mußten, eine so radicale Verkehrung des Wesens eingetreten sein wie die, welche der altitalische Saturn bei seiner astrologischen Verwendung erlitten hat. Ursprünglich mit der hülfreichen Ops verbunden, zählte er zu den ältesten und populärsten Göttergestalten des alten Italien; Ops war die gütige Mutter Erde, Saturn

ihr Gatte, der männliche Gott der Saaten, alterthümlich Saeturnus, dann Saturnus geheißen. Als solcher trägt er eine Sichel (falcifer deus, Ovid, Fasti, I, 234), die andere für ein Winzermesser ansahen, da er auch der Pflege der Obstbäume vorstand; die Kunst der Düngung soll er oder sein Sohn Picus, der Specht, ebenfalls erfunden haben, sodaß dieser als Sterculus oder Stercutus verehrt wurde. Den Saatengott machte man aber auch zu einem mythischen König des Landes, der das Urvolk, aus Klötzen und Eichen geboren, das nicht Sitte und Gottesverehrung besaß, noch Stiere zu jochen und zusammenzubinden verstand, oder das Geerntete zu verwahren, da Zweige und der Ertrag rauher Jagd es ernährten, zuerst aus seinen Bergen sammelte, mit Gesetzen versah und erzog. Unter diesem König war das goldene Zeitalter, da er in gefälligem Frieden die Völker regierte, bis ein böseres Geschlecht, die Kriegsfurie und die Habsucht die Welt verdarben (Virgil, Aen., VIII, 315; Tibull, Carmina, I, 3, 35). War aber so der alte Gott zum König und dieser zum Culturbringer geworden, so leitete man ihn auch alsbald von da ab, von wo man neben vielem andern auch Religiöses entlehnt hatte (Mommsen, „Römische Geschichte" [5. Aufl., Berlin 1868—70], I, 181), von Griechenland, und ließ ihn von dort eingewandert sein und dem Land den Namen Latium gegeben haben, weil er dort sichere Zuflucht gefunden habe (his quoniam latuisset tutus in oris, Virgil, Aen., VIII, 323). War so der echt ital. Saturn erst zu einem griech. Einwanderer geworden, so identificirte man ihn mit dem alten Kronos, sichtlich weil beide die Sichel mit sich führten, beide auch im goldenen Zeitalter herrschten, Saturn als König, Kronos als Gott (Hesiod, Opera et dies, V. 111), und ließ ihn im Kampf der Götter aus dem Olymp vertrieben vor den siegreichen Waffen seines Sohnes flüchten (vgl. Preller, „Griechische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 409).

Hiermit war eine Gleichstellung gewonnen, bei welcher der ital. Saturn, ein freundliches, Cultur und Genuß mit sich bringendes Wesen, dessen Fest im Winter vom 19. December an das heiterste des röm. Volkslebens war, da es mit seiner ungebundenen Freiheit als eine Wiederbelebung des längst entschwundenen saturnischen Zeitalters erscheint, unzweifelhaft zu kurz gekommen, denn Kronos ist durchaus kein so beglückendes Wesen. Nur insofern hatte, von der Erntesichel Saturn's und der Harpe des Kronos abgesehen, diese Identificirung eine Art von Recht, als beide Götter in Bezug zur Ernte standen, wobei es für Saturn auch blieb, während in Kronos' Wesen noch andere Elemente entwickelt wurden.

Der Name Kronos (von κραίνω, vollenden) wie der Name Kronión für den Erntemonat und Krónia für das Erntefest zeigen schon, was für ein Wesen durch ihn bezeichnet wurde; aber der Begriff geht nicht vom Säen aus wie bei dem Saturn, sondern vom Vollenden, und darum kommt in sein Wesen etwas dem Saturn Fremdes; denn während bei den Griechen sich jedes bedeutsame Motiv rasch zur Gestaltengruppe, zum Sagen- und Ideenkreis erweitert, so bleibt dem Römer der Grundgedanke in seiner ursprünglichen Nacktheit stehen (Mommsen, a. a. O., I, 167). Kronos wurde so aus einem Gott des Vollendens im Sinne des Reifens allgemein ein Zeitiger, ein Repräsentant der alles vollbringenden Zeit, eine Wendung, die seinem Wesen namentlich durch die orphische Gleichsetzung von Kronos und Chronos (die Zeit) gegeben worden ist.

So als Zeitiger und Vollender, doch nicht als letzten in der Reihe finden wir den Kronos in der griech. Theogonie, die als hesiodisch zwar von Hesiod compilirt und bearbeitet ist, die aber stofflich daneben uralt sein muß (Herodot, II, 53) und die man als einen Niederschlag ältester zur Philosophie und Theologie übergehender Naturbetrachtung und Speculation anzusehen hat. Denn es ist auf einer gewissen Stufe des geschichtlichen Lebens dies beides nicht zu trennen; Religion und Wissenschaft, Recht und Sitte liegen, was nicht oft genug gesagt werden kann, in solchen Perioden nicht getrennt und oft feindlich nebeneinander, sondern ineinander (s. „Bibel-Lexikon", I, 323).

Nachdem nämlich aus dem Chaos die Erde, der Tartarus und das bildende und belebende Princip des Eros (Liebe) hervorgegangen ist, tritt weiter aus ihm das Erebos (das Dunkel) und die Nacht (Nyx) hervor, die dem Erebos den Aether und den Tag gebiert. Die Erde aber gebar als ihren Genossen den Himmel, damit er sie allseitig umhülle*)

---

*) Ist es zufälliges Zusammentreffen, daß Hesiod, Theogonia, V. 127, sagt: Γαῖα ... ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ οὐρανὸν ἀστερόενθ' ἵνα μιν περὶ πάντα καλύψῃ, und daß Uranos = sanskritisch varuṇa den Allumhüller bezeichnet? vgl. Böhtlingk-Roth, „Sanskrit-Wörterbuch" (Petersburg 1853 fg.) u. d. W.

und ein Sitz der Götter werde, und dann nach einer Reihe von kosmischen Wesen, wie Pontos, Meer, Okeanos, den erdumschlingenden Fluß, Hyperion, den Sonnenball, und von ethischen Mächten *) wie Themis das Recht und Mnemosyne, die Erinnerung, der Musen Mutter, endlich als den jüngsten den Listen ersinnenden Kronos. Nach ihm werden noch die Cyklopen und die hundertarmigen Riesen genannt, die dem Uranos selbst zu gewaltig sind und die er, kaum geboren, wieder in den Schos der Erde hinabstößt, die von diesen Gästen, Bildern der vom Himmel auf die Erde geworfenen Blitze **) schwer gedrückt wurde. Sich von der Last zu befreien, brachte sie das Eisen hervor und machte eine große Sichel, mit der sie ihre Kinder aufforderte, den Vater für seine That zu strafen. Als alle zurückbeben, ist Kronos bereit:

Mutter, ich will dir dies Werk versprechen und richtig vollführen,
Denn ich kümmre mich nicht um unsern schändlichen Vater,
Hat er doch selber zuerst die schmählichen Thaten ersonnen;

die Erde aber verbarg ihn in ihrem Lager, gab ihm die Sichel in die Hand und verdeckte die ganze Zurüstung, sodaß, als der Himmel, die Nacht heraufführend, sich um die Erde legte und Liebe heischend sich über sie streckte (welch sprechende Natursymbolik!), der Knabe Kronos mit der linken Hand die Männlichkeit des Vaters faßte und diese mit der Sichel eilig abmähte und hinter sich warf. So ward die übermäßige Zeugungskraft des Himmels eingeschränkt, von der Aeschylus die Aphrodite sagen läßt:

Die Flur zu schwängern strebt der heil'ge Uranos,
Und Liebessehnen faßt die Gäa nach dem Bund.
Da fällt im reichlichen Erguß aus Himmels Höhn
Ein Regen in der Erde Schos, und sie gebiert
Den Sterblichen Schafweide und der Felder Frucht,
Von der befeuchtenden Umarmung wird der Baumertrag
Auf einmal reif. (Athen., XIII, 74.)

Statt überquellender Fruchtbarkeit, die alles gleich zur Vollendung bringt, wird so die langsam reifende Entwickelung Weltgesetz, und Herrscher dieser Periode ist der Vollender Kronos, der sittliches und physisches Leben vernünftig regiert und ein goldenes Zeitalter schafft.

Die reifende, vollendende Kraft liegt in der Zeit, und so wird Kronos als uralt und darum als weise und aller Listen kundig dargestellt; doch ewig zu herrschen ist ihm nicht vergönnt, Himmel und Erde, seine Aeltern, weissagen ihm, daß seine eigenen Kinder ihn beseitigen werden, d. h. daß auch das Gereifte sich wieder auflöst, und daß Reifes dem Reifern Platz macht. So nicht erst in der spätern Sage bei Apollodor (I, 1, 5), sondern schon bei Hesiod, wo der listige, aber nicht allmächtige Gott selbst dafür sorgt, daß kein anderer bei den Göttern königliche Ehre genieße als er allein, und darum denn alle Kinder verschlingt, die ihm Rhea, seine Gemahlin, eine zweite Personification der Erde, gebiert. Diese aber verbirgt ihr jüngstes Kind, den Zeus, in Kreta in den tiefen Höhlen des waldigen Gebirges und gibt dem begierigen Vater einen in Windeln eingewickelten Stein, den er verschlingt. Der junge Zeus aber entwickelt sich rasch, und sobald ein Jahr um ist, wird, von der Erde (Gäa) überlistet, Kronos durch des Zeus Kraft gezwungen, seine Kinder wieder von sich zu geben (Hesiod, Theogonia, V. 493). Hier tritt der Sinn des Mythus deutlich zu Tage, der Umlauf des Jahres bringt seine eigenen Hervorbringungen, die er im Wechsel der Jahreszeiten wieder in sich hineingenommen hat, von neuem wieder aus der Erde hervor. Dabei hat auch der Zug Sinn, daß des Kronos unverschlungener

---

*) Die gleiche Zusammenstellung sittlicher und kosmischer Mächte in eine genealogische Reihe findet sich bei Sanchuniathon, wenn z. B. Misor (Billigkeit, hebräisch: mešar) und Sydyk (Gerechtigkeit, hebräisch: sĕdĕq) von Amynos und Magos, d. h. die schützende Zauberkraft, abstammen (s. „Bibel-Lexikon", I, 323).

**) Dies geht deutlich aus Hesiod, Theogonia, V. 504, hervor, wo sie, von Zeus befreit, ihm Donner, Blitz und Glanz (Wetterleuchten?) schenken, durch die er über Sterbliche und Unsterbliche herrscht.

jüngster Sohn ihn zwingt, leicht verständlich ist auch die verschlungene Nachkommenschaft. Die uralte Zeit verschlingt ihre eigenen Kinder, die Jahre, aber das jüngste Kind, d. h. das letzte Jahr, zwingt die uralte, alles wieder von sich zu geben, das sie verschlungen hat, d. h. den ganzen Jahreslauf zu wiederholen. Sobald nun alle Kinder des Kronos wieder ans Licht getreten sind, der verschlungene Stein zuerst, so beginnen sie einen Krieg gegen Kronos, indem sie ihn mit Hülfe der wieder aus dem Tartarus befreiten Cyklopen und hundertarmigen Riesen besiegen, und auch hier ist der Sinn deutlich: das neue Jahr mit allen Kräften des alten ausgerüstet, auch mit der hundertarmigen Werdelust der Erde, besiegt das gealterte Jahr, und ein neues Leben beginnt. Die Titanen, die Genossen des Kronos, werden in den Tartarus gestürzt, wo sie verhaftet bleiben, nach jüngerer Dichtung aber gelöst werden, um auf den Inseln der Seligen unter der Herrschaft des Kronos zu leben, dessen Bild sich nun zu dem eines glückseligen Alten verklärt, welcher aller Mühe des Weltkampfes entladen mit tiefwallendem Bart unter den Auserlesenen der Vorwelt thront und nur noch die goldene, die selige Vorzeit bedeutet. Und das ist in der That das schönste Ende, das der Mythus vom Vollender und Herrn der Zeit nehmen kann, wie Pindar (Olymp., II, 70; vgl. Pindar's „Siegesgesänge", übersetzt von Schmidt [Jena 1869]) es besingt:

Aber wer von Schuld und Fehle
Rein bewahrte seine Seele,
Wer zum dritten mal bestand
Hier und dort im Schattenland,
Wandelt frei auf Jovis Pfade
Nach Saturnus hohem Bau,
Wo um selige Gestade
Kosen Luft und Wellenthau,
Wo der Farbenschmelz der Dolde
Funkelnd blüht im Blumengolde,
Aus des Baumes stolzer Höh'
Sich am Festland von den Zweigen
Goldne Blütenkelche neigen,
Blumengold entsprießt der See.

Vgl. Pindar, Pyth., IV, 291; Preller, a. a. O., I, 53; Hesiod, Opera et dies, V. 168.

Schauen wir aber nun auf unsern Ausgang zurück, so leuchtet ein, wie wenig im innern Wesen begründet die Gleichstellung des Saturn mit dem Kronos ist, obwol beide Erntegötter von Haus aus waren, wie starr und trocken die Figur des Saturn neben der des Kronos erscheint, die einen erstaunlichen Reichthum von feinsinnigen Bezügen enthält. Kronos ist darum nicht volksthümlich, er ist ein apotheosirtes Philosophem, von Saturn gilt aber das Gegentheil, und daher begreift es sich, warum Kronos im Cultus so gut wie keine Stelle einnahm, während dem Saturn das heiterste und ausgelassenste Fest des röm. Jahres gewidmet war. Dabei bleibt nun aber in der Figur des Kronos noch einiges übrig, welches nach unserer bisherigen Betrachtung als ungelöst erscheint, und dies führt mit Wahrscheinlichkeit auf ausländische Einflüsse, welche auf die Bildung des Mythus gewirkt haben.

Es fällt hier zunächst in die Augen, daß der kretische Zeusmythus mit dem Kronosmythus verknüpft ist; nach Kreta rettet Rhea den jungen Zeus, die Kureten aber, die ihn erziehen, sind Phrygier nach kret. Ueberlieferung (Strabo, X, 3, 19), und Rhea selbst ist eine kleinasiatische, wesentlich phryg. Göttin, die specielle Repräsentantin der waldreichen Gebirgsnatur (Preller, a. a. O., I, 503, 515). Gleichzeitig war aber Kreta auch ein Hauptplatz phöniz. Mythen, welche dort mit kleinasiatischen und griechischen verschmolzen wurden (Preller, a. a. O., II, 114); und als ein Zeichen für diesen phöniz. Einfluß auf unsern Mythus muß es angesehen werden, daß der von Kronos ausgespiene Stein in Delphi zum Angedenken aufgestellt sein soll, d. h. daß mit den rein griechischen und kleinasiat. Vorstellungen semitischer Steindienst (Bätyliencultus) in Verbindung getreten ist (Pausanias, X, 24, 5, und so schon Hesiod, Theogonia, V. 498).

Sobald nun eine Identificirung hellenischer und phöniz. Götter versucht wurde, stach bei Kronos der Zug bedeutsam in die Augen, daß er die Kinder verschlungen hatte, und dies führte von selbst dahin, daß man ihn mit dem Kinder verschlingenden, bösen und strengen Wesen zusammenstellte, welches wir als Moloch kennen, obwol dies nicht

überall geschehen ist, da Hesychius unter Malik meldet, daß die Amathusier in Cyprus, von wo nach dem phöniz. Berytos nur ein Weg von wenig über 1500 Stadien war (Strabo, XIV, 6, 3), den Herakles, d. h. den Baal Melkarth, mit dem Namen Malika bezeichnet hätten, wenn nicht Malikar verbessert wird. Deutlich indessen stellt sich jene Identificirung in der strabonischen Beschreibung der Stadt Cadiz dar (Strabo, III, 5, 3), wo der Tempel des Kronos westlich von der Stadt und der des Herakles östlich von der Stadt lag, sodaß wir hier nothwendig den letztern mit Melkarth, den erstern mit dem Moloch identificiren müssen, denn Moloch oder Melek, Malik wurde so weit Kanaaniter wohnten verehrt. Wir finden ihn im phöniz. Eigennamen Malikjathon in Cypern wie in Karthago (Levy, „Phönizische Studien" [Breslau 1856—70], 3. Heft, S. 4, 54, 56), ja sogar Milkom oder Malkam in Israel (1 Chron. 8, 9) und in Babylon, Abdmelek und Miqnemelek, Besitz Moloch's (Levy, a. a. O., 2. Heft, S. 31, 32, 41); und auf der andern Seite sehen wir, wie dem Kronos von dem karthagischen Feldherrn Himilkar ein Kinderopfer dargebracht wird *), als nach einer Entweihung der Gräber während der Belagerung von Agrigent im J. 406 v. Chr. eine Pest im karthagischen Lager ausbrach und Gespenster in der Nacht gesehen wurden (Diodor, XIII, 85). Und so werden wir von Kronos weiter geführt zum kannaanit. Moloch, über den uns derselbe Schriftsteller (Diodor, XX, 14) die wichtigste Aufklärung gibt.

Die Karthaginienser, von Agathokles auf ihrem eigenen Grund und Boden geschlagen, schrieben dies Unheil nicht der Unzuverlässigkeit ihres Feldherrn Bomilkar und der innern Untüchtigkeit ihrer Heereseinrichtungen zu (Mommsen, a. a. O., I, 509), sondern dem Zorn der Götter Herakles und Kronos; ersterm hatten sie mit wachsendem Reichthum stets weniger Gaben gesandt, letzterm nicht mehr ihre eigenen kräftigsten Kinder geopfert, sondern statt derselben heimlich gekaufte und großgezogene Kinder dargebracht. Als sie die Lager der Sikuler vor ihren Thoren sahen, bereuten sie die Vernachlässigung der väterlichen Religion und opferten 200 der vornehmsten Kinder, und 300 in übelm Ruf stehende Leute (ἐν διαβολαῖς ὄντες) brachten sich selbst noch freiwillig dar. Für diese Opfer hatten sie eine eherne Bildsäule des Kronos-Moloch, welche die Hände kopfüber auf den Boden ausstreckte, sodaß das darauf gelegte Kind herabrollte und in eine mit Feuer gefüllte Höhlung (doch wol im Erdboden, einen unterirdischen Ofen) hineinfiel. Eine eherne Figur, die zu erhitzen war, und der man die Kinder auf die Arme legte, stellten sich auch die gelehrten Rabbinen unter dem Moloch vor (Raschi zu Jer. 7, 31). Aehnliche Bilder werden wir uns auch in Palästina zu denken haben, wenn vom Moloch oder in ammonitischer Form vom Milkom die Rede ist (1 Kön. 11, 5. 7. 33, vgl. dazu die LXX und die Peschito; 2 Kön. 23, 10. 13), zu dem man die Kinder durch das Feuer hindurch gehen ließ, d. h. verbrannte. Denn die mildere Auslegung, nach welcher man annimmt, die Kinder seien zur Reinigung über das Feuer hinweggetragen, wie es die Hirten bei den röm. Palilien übersprangen (Preller, „Römische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1865], S. 366; Ovid, Fasti, IV, 721; Grimm, „Deutsche Mythologie" [2. Ausg., Göttingen 1843—44], I, 592), scheitert an Stellen wie Ez. 16, 21; 23, 37; 2 Chron. 28, 3 vgl. mit 2 Kön. 16, 3, obwol viele ältere Uebersetzer so gedeutet haben, um die Hebräer von so schauderhaftem Gottesdienst frei erscheinen zu lassen (Gesenius im Thesaurus, I, 985). Doch ist dies um so weniger der Berücksichtigung werth, als aus Hos. 13, 3; 2 Kön. 17, 31; 5 Mos. 12, 31; Jer. 7, 31; 19, 5 die Sitte des Kinderopfers für Israeliten wie Fremde feststeht, und wir von den Moabitern, Ammonitern, Karthagern und den heidnischen Arabern positiv wissen, daß sie Menschenopfer brachten. Für die letztern erzählt es die Chronik des El-azraki (Wüstenfeld, „Die Chroniken der Stadt Mekka" [Leipzig 1857—61], I, 74) und El-Schahrestani's „Buch der religiösen und philosophischen Sekten", arabisch von Cureton (London 1842—46), II, 435, sowie ein syr. Augenzeuge eines der ;Uzza gebrachten Opfers bei Land, Anecdota syriaca (Leyden 1862 fg.), III, 247, der von dem das Opfer bringenden König Mundir von Hira mit gefangen genommen war.

*) Auch der berüchtigte Stier des Phalaris wird ein Apparat gewesen sein, um Menschen zu opfern; er wurde durch Himilko von Agrigent nach Karthago geschafft und nach der Eroberung dieser Stadt von Scipio den Agrigentinern zurückerstattet. Diese Sorgsamkeit deutet darauf, daß er ein Götterbild war. Vgl. Diodor, ed. Dindorf (Leipzig 1867—68), IX, 20; XIII, 90; XX, 71; ja XXXII, 25 heißt es direct, der Stier sei ein Weihgeschenk gewesen

Mit Ernst und Strenge wendet sich das Gesetz gegen solchen Greuel (3 Mos. 18, 21; 20, 2) und ebenso die Propheten, aber bis zum Ausgang des judäischen Königreichs ließ sich die schrecklich irregeleitete Deisidämonie des Volks nicht bannen; noch Ezechiel (Kap. 16, 21; 23, 37; 20, 31) erwähnt klagend diesen Gottesdienst, und eben aus den angeführten Stellen des Gesetzes ersehen wir, daß speciell Moloch der Kinderopfer heischende Gott war. Der Name selbst bedeutet einfach König, eine besondere Namensform Milkom bezeichnet speciell den ammonitischen Stammgott, wie Kemoš den moabitischen; der Sinn ist der gleiche, om ist Ableitungssilbe, der man nicht gerade mit Gesenius den Sinn eines diminutivum caritativum zu geben braucht. Mag der Milkom nun auch seine besondern Attribute und besondere Opferstätten auf dem südlichen Oelberg (mons scandali; 2 Kön. 23, 13) gehabt haben, seiner Gesammtnatur nach wird er dennoch nur ein Localmoloch gewesen sein. Die LXX bieten dafür Moloch, Melchol (aus Milkom) oder übersetzend archon (3 Mos. 18, 21; 20, 2), die syr. Uebersetzung meist malcum, Hieronymus Moloch und Melchom. Die Form mit schließendem n (2 Sam. 12, 31) ist in malben, Ziegelofen, zu verbessern.

Fragen wir nun nach der Natur dieses Gottes, so sagt das A. T. über dieselbe gar nichts aus, wir sind auf wenige alte Notizen und die eigene Combination angewiesen. Aus den oben angeführten Stellen ersehen wir, daß ihn die Griechen als Kronos vom Herakles oder Melkarth unterschieden. War nun Melkarth der besondere Name des Baal als Gott der Stadt Tyrus und als Hüter der ausziehenden Colonien (Melikertes-Portunus; vgl. Preller, „Römische Mythologie", S. 158), ein freundlicher und wohlwollender Gott, und finden wir andererseits in der Namensform, Ba;almëlëk, einer cilic. Münze (Gesenius, Scripturae linguaeque phoenic. monumenta [Leipzig 1837], Taf. 37, 3) mit dem Sinn „Baal als Melek" einen Anhaltspunkt dafür, daß Moloch eine Theilform des Baal sei, in welche dieser Gott ja vielfach gespalten wurde („Bibel-Lexikon", I, 325), so werden wir eben diese Theilform als eine speciell menschenfeindliche und darum mit den schwersten Opfern zu beruhigende ansehen müssen (vgl. Diodor, XX, 14). Da nun Baal die Sonne mit ihren Wirkungen abbildet, so liegt es nahe im Moloch die verderbliche Glut der heißen Sommermonate zu sehen, welche den Frühlingsgott Adonis tödtet, und daß diesem Gott das Feuer eigen sein mußte, versteht sich von selbst; Feuer aber ist für Bewohner heißer Gegenden und gar für herumziehende Nomaden nicht die wohlthuende, die Familie bindende Flamme des häuslichen Herdes, die Quelle der Gesittung, sondern die Ursache alles Uebels, das die Dürre in ihrem Gefolge hat. Wie Prometheus den Hellenen der Inbegriff der Klugheit, Menschenliebe, Standhaftigkeit, Civilisation ist, weil er das Feuer brachte, so ist aus dem gleichen Grund Moloch den Kanaanitern furchtbar, Gegenstand unmenschlicher Götterfurcht. Dabei ist aber diese kanaanit. Götterfigur ebenso wenig scharf individualisirt wie die übrigen; die kanaanit. Phantasie ist zu schwach, um eine mythologische Ausgestaltung durchzuführen, wie dies die Griechen thaten, und so finden wir den Moloch mit dem Baal (s. d.) und dann mit dem Melkarth selbst wieder identificirt, denn dem Melikertes als Palämon wurden in Tenedos Kinderopfer dargebracht (Preller, „Griechische Mythologie", I, 472). Hieraus wird dann auch Jer. 32, 35; 19, 5 verständlich, wo dem Moloch auf Baal's Höhen geopfert wird.

Die Asche und Knochen dieser unglücklichen Opfer benutzten die Chaldäer vermuthlich zum Wahrsagen, sollten sie doch aus Kindereingeweiden weissagen, oder zu Reinigungsgebräuchen (s. Asche [der rothen Kuh]), denn man bewahrte sie in tragbaren Kapellen auf, die man den Heeren und Flotten mitgab (Pomponius Mela, De situ orbis, III, 6; Philostratus, Vita Apollonii, VIII, 10, 12, 13, 15; Clemens, Recogn., II, 13; III, 44; X, 24; Arrian, Anab., II, 24). Der Gebrauch der Opferasche und der Knochen zum Zaubern soll sich auch bei den Tohungas in Neuseeland und bei den Jagas in Ostafrika finden (Schultze, „Der Fetischismus" [Leipzig 1871], S. 134), und aus der Taubenlunge weissagt der armenische und commagenische Haruspex (Juvenal, Satyr., VI, 549), der auch der Hühner und Katzen Eingeweide, zuweilen auch die eines Knaben durchwühlt.

Wir sahen den Moloch als Sonnenglut an, die den Adonis tödtet, der zehn Monate später wieder erwacht (also im April); die Thiere, die den Adonis tödten, werden wir daher als heilige Thiere oder Repräsentanten des Moloch betrachten müssen. Nach Apollodor (III, 14, 4) tödtet ihn ein Eber, den Artemis oder Ares gesandt haben sollte, nach Melito von Sardes aber war Adonis auf der Jagd nach wilden Ebern (Cureton, Spicilegium syriacum [London 1855], S. 44, Text 25), aber auch der Löwe

als Bild der Sonnenglut scheint dem Moloch eigen, wie auf der cilic. Münze (Gesenius, a. a. O., Taf. 37, 7) und in Bildern der Expédition scientifique de l'Algérie (vgl. Preller, „Griechische Mythologie", I, 41, Anm. 1).

Aus diesem Bezug des Ebers zu Moloch glaube ich die verschiedene Stellung ableiten zu sollen, die jenes Thier nicht im hebr. Speisegesetz allein, sondern auch in den Speiseordnungen anderer Völker einnahm. Für die Hebräer speciell fällt das Schwein unter die Götzenopfer, die sie meiden mußten, da man durch Genießen dieser Speisen auf magische Weise an dem Wesen des mit ihnen verehrten Gottes theilnahm. So spricht die Anschauung des Alterthums über das Opferfleisch Origenes (Contra Celsum, VIII, 30) aus: „Das Götzenopfer ist Dämonen geopfert, und ein Mensch Gottes darf nicht Tischgenosse der Dämonen sein", und die clementinischen Recognitionen sagen geradezu: „Die Dämonen vermögen durch die Speisen und Getränke, welche ihnen geweiht sind, sich in die Geister und in die Leiber derjenigen einzudrängen, welche davon genießen". Indem wir dies hier andeuten, und dabei die unschwer zu erhärtende Thatsache aussprechen, daß dem hebr. Speisegesetz keine diätetischen, sondern rein religiöse Gesichtspunkte zu Grunde liegen, die hier nicht zu erörtern sind (s. Speisegesetze), beschließen wir diesen Theil und wenden uns zur astrologischen Bedeutung, die Saturn erhalten hat. Hiermit aber verlassen wir den specifisch phöniz. Boden, denn obwol Strabo (XVI, 2, 644) die Astronomie und die Arithmetik bei den Phöniziern entwickelt sein läßt, die dieser Wissenschaften bei der Schiffahrt und dem Handel bedurften, wie ähnlich Herodot (II, 109) aus praktischen Gründen die Aegypter zu Erfindern der Geometrie macht, so finden wir doch keine bedeutendere Spur eines kanaanit. Gestirndienstes, der für Moloch auch durch seinen besondern Charakter als Sonnengott ausgeschlossen ist. Hingegen berichten Strabo (XVI, 1, 629) und Diodor (II, 30) übereinstimmend von der Astronomie der Chaldäer, und letzterer bietet genügende Anhaltspunkte, um zu erkennen, daß die Lehre derselben die Wurzel aller spätern Astrologie geworden ist, denn die arab. Himmelskunde (die Wissenschaft der 'anwâ' oder Sternuntergänge) ist nichts als Wetterbeobachtung und Wetterregel.*) Diodor nun berichtet, die Chaldäer hätten den Planeten große Aufmerksamkeit geschenkt, sie die „Dolmetscher" genannt, und den Planeten, der die meisten und bedeutendsten Vorzeichen biete und von den Griechen Kronos genannt werde, El geheißen.**) Neben diesem haben sie noch die Planeten Mars, Venus, Mercurius und Jupiter, die sie so wie die griech. Astrologen bezeichneten.

Den hier babylonisch El genannten Planeten finden wir nun durch die Vermittelung des Kronos latinisirt als Saturn wieder, und so wird dieser, respective der ihm entsprechende Moloch, in das astrologische System gebracht, sodaß der Planet El-Moloch oder Kronos-Saturn zum wichtigsten Schicksalbestimmer wird, dem unter den Wochentagen der Samstag gewidmet wurde. Die jüd. Astrologie nannte den Stern daher später šabtaj, d. i. den sabbatlichen Planeten. Doch hat es mit dieser Bestimmung der Wochentage eine eigene Bewandniß; jenem Planeten gehört nur die erste Stunde, die zweite dem Jupiter, die dritte dem Mars, und so weiter die je folgende der Sonne, der Venus, dem Mercur und dem Mond. Zählt man nun so durch, so fällt die jedesmal erste Stunde des folgenden Tages auf den Planeten, nach dem der Tag benannt ist, wie diese Tafel zeigt:

1. 8. 15. 22. Saturn	2. 9. 16. 23. Jupiter	3. 10. 17. 24. Mars	4. 11. 18. 1. Sonne	5. 12. 19. 2. Venus	6. 13. 20. 3. Mercur	7. 14. 21. 4. u. s. w. Mond
I. Samstag	VI. Donnerstag	IV. Dienstag	II. Sonntag	VII. Freitag	V. Mittwoch	III. Montag

* Vgl. Sprenger in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1859, S. 161, ferner Dozy, Le Calendrier de Cordone (Leyden 1873), S. 3 fg. Hierher gehört auch, wenn mit Aufgang des Canopus (Sohail) eine tödtende Pest über die Erde kommt, wie Mutanabbi (Carmina, ed. Dieterici [Berlin 1858—61], S. 128) sagt: „Ich bin ein Sohail, ich bringe mit meinem Aufgang den Tod", oder wenn zur selben Zeit das Kamelfüllen entwöhnt wird, weil es dann dazu reif zu sein pflegt (vgl. die Lexika, u. d. W. laṭîm).

**) Diodor, ed. Dindorf, II, 30: τὸν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Κρόνον ὀνομαζόμενον ... καλοῦσιν ἡλίου ist ohne Sinn, es ist ἦλον oder ähnlich zu verbessern; die Sonne (ἥλιος) hat damit nichts zu schaffen (vgl. §. 5). Auch Sanchuniathon (Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 28) nennt Kronos El (Ἶλος) und Damascius (bei Photius, Bibliothéca, ed. Bekker [Berlin 1824—25], I, 343).

Hieraus aber geht unzweifelhaft hervor, daß der El=Kronos=Saturn der erste und höchste Planet war, auch ließe sich hieraus erklären, warum gerade sein Tag für den jüd. Ruhetag ersehen ist. Denn wie kommt es, daß der Sabbatstag gerade mit dem des höchsten Planeten zusammenfällt? Doch Sicheres hierüber aufzustellen sind wir noch nicht in der Lage, da die Aufstellungen Baur's (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1832, S. 145) und Movers' („Die Phönizier" [Berlin 1849—50], I, 315) unhaltbar sind. Vgl. zu dieser auf Dio Cassius, XXXVII, 18, ruhenden Berechnung Chwolsohn, „Die Ssabier und der Ssabismus" (Petersburg 1856), II, 173, 676, Anm. 36, und Oehler, „Theologie des alten Testaments" (Tübingen 1873), I, 517.

Welche Art von Verehrung der Saturn bei den alten Chaldäern genossen hat, wissen wir nicht aus unmittelbaren Zeugnissen der Alten, wir können nur Rückschlüsse aus der Lehre der Sabier machen, die aber nicht nur zeitlich weit jünger, sondern wenigstens bisjetzt allenthalben auch durch die trübenden Kanäle arab. Uebersetzungen hindurchgegangen ist, welche obendrein in den Handschriften vielfach verdorben sind (vgl. Kitâb=al=Fihrist, herausgegeben von Flügel [Leipzig 1872], II, 160). Am Sonnabend, sagt Dimischki, gest. im J. 1327 (Chwolsohn, a. a. O., II, 384), kamen die Sabier in schwarzen Kleidern mit unentblätterten Oelzweigen in den Tempel des Saturn (der Araber nennt ihn zuḥal, d. h. der Zögerer, Abweiser, von seinem Lauf so geheißen), wobei sie Kettchen trugen wie Rosenkränze, die aus aufgezogenen Olivenkernen bestanden. Als Opfer diente ein alter Stier mit ausgebrochenen Zähnen und (so nach einer Conjectur Chwolsohn's) glattgeschoren, den sie in ein Haus führten, unter welchem eine Grube sich befand, die mit Gitterwerk überdeckt war. In dieses steckten sie die Füße des Stieres und zündeten Feuer darunter an, bis das Thier verbrannt war. Dabei sprachen sie ein Gebet folgenden Inhalts: „Geheiligt seist du, o Gott, dessen Natur zum Bösen bestimmt ist, der das Gute nicht thut, da er das Böse (der feindliche Aspect der Sterne, naḥs), der Gegensatz des Glückes ist, welcher, tritt er mit dem Guten (günstigen Gestirn) in Conjunction, dasselbe übel macht, und, wenn er zum Glück (Glücksgestirn) in Opposition tritt, dasselbe böse (zum feindlichen Aspect) macht *), wir bringen dir dar, was dir gleicht, nimm es von uns an, wende dein und deiner Geister Unheil, der hinterlistigen, betrügerischen, von uns ab, die da auf Uebel für jeden einzelnen sinnen." Hiermit meinen sie, setzt der Verfasser hinzu, den Saturn. Dieser hatte einen sechseckigen **) Tempel aus schwarzen Steinen und Vorhängen, worin an einer Wand ein Bild des Saturn, als alten schwarzen Mannes, mit einem Beil (Harpe? falx?) in der Hand gezeichnet war. An den vier übrigen Wänden (eine mußte für den Eingang bleiben) war Saturn mit einem Seil in der Hand abgebildet, mit dem er einen Eimer aus dem Brunnen zog ***), sodann als Mann, der über die alten geheimen Wissenschaften nachsinnt, weiter als Zimmermann und Maurer, endlich als König auf einem Elefanten sitzend, den Rinder und Büffel umgeben. In der Mitte des Tempels war auf einem neunstufigen Thron eine Bildsäule aus den Metallen Saturn's, schwarzem Blei oder Stein. Eine ähnliche Schilderung findet sich im Dabistan (englisch von Troyer [London 1843], I, 35). Hier aber zeigt sich die synkretistische Art dieser Sabier, die auch den nach Indien gehörigen Elefanten einmischen, nachdem sie neben Chaldäischem auch Griechisches verwendet haben, denn die sinnende Figur des Kronos ist classisch (Preller, „Griechische Mythologie", I, 46).

Neben der wöchentlichen Feier des Saturn hatten die Sabier auch ein Jahresfest, am 20. Nisan wurde ihm ein Zuchtstier (zebrah) geopfert, aber sonst tritt sein Cultus nicht weiter hervor (Chwolsohn, a. a. O., II, 24; Kitâb al=Fihrist, I, 322). Die Art des Opferns beschreibt der Fihrist so, daß man auf das Thier Wein goß, und wenn es sich schüttelte, für Gott wohlgefällig erklärte, im andern Fall aber auf den Zorn des Gottes schloß. War es dem Gott genehm, so wurde ihm der Kopf mit einem Schlag abgehauen, und

*) Chwolsohn übersetzt hier nicht den astrologischen Sinn, das arab. qârana heißt in Conjunction stehen, das naḍara in Opposition stehen; ersteres ist syrisch: 'ettesîm ;am, letzteres: sehed (Cureton, Spicilegium syriacum, S. 14, 19).

**) So auch El=Schahrestani, a. a. O., II, 250; vgl. Schahrastani's „Religionspartheien und Philosophen=Schulen", deutsch von Haarbrücker (Halle 1850—51), II, 76.

***) Dies ist Symbol der Zeitreihe, die immer Neues aus dem Schacht holt. Ich verweise dazu übrigens auf Koh. 12, 6.

dann die Bewegung der Augen, der Mund und das Zucken des Cadavers beobachtet, woraus Wahrsagungen und Vorzeichen abgeleitet wurden. Galt es ein größeres Thier lebendig zu verbrennen, so hing man es an Haken, die an Ketten befestigt waren, und zog es nach allen Seiten hin auseinander, bis es verbrannt war. Dies war das große Opfer für alle Götter zugleich (Chwolsohn, a. a. O., II, 37; Kitâb al-Fihrist, I, 325).

Als Planeten, und zwar als bösen, kennen auch die arab. Astrologen den Saturn unter dem Namen Zuhal, sie bezeichnen ihn als den großen Unglücksstern (en-nahs elakbar), während Mars der kleine ist, und umgekehrt Jupiter als den großen Glücksstern und Venus als den kleinen (es-sa;d elákbar und es sa;d elásgar) mit getreuer Beibehaltung der ältern Lehre, die sich schon bei Pseudobardesanus (Cureton, Spicilegium syriacum) findet. (Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1848—49], I, 27; deutsch von Ethé [Leipzig 1868], I, 57; Gesenius, „Uebersetzung des Propheten Jesaia mit einem pilologisch-kritischen und historischen Commentar" [Leipzig 1820—21], II, 343.*) Diese chald. Lehre ist ja auch zu den classischen Völkern gedrungen, wie sie in der Kürze Properz (Eleg., IV, 1, 103) darstellt: „Der Weg des Himmels ist zu beobachten und der durch die Sterne sich windende Querpfad und von den fünf Himmelszonen Sicherheit zu heischen, des glücklichen Jupiter Gestirn**) und des räuberischen Mars Gestirn sind zu beobachten und das jedem Haupt verhängnißvolle des Saturn" (vgl. Lucanus, Pharsalia, I, 662; Juvenal, Satyr., VI, 569; Macrobius, Saturn., I, 19). Dieser Ausbreitung nach Westen entspricht eine zweite nach Osten, wo Saturn unter den Persern als Kaiwan bekannt ist, die auch schon in der Zeit des Zendavesta Gestirnmythen hatten, wie die von Tistrya, dem Sirius, der Regen bringt, das östliche Sternenheer anführt und mit Apaosha, dem Regen hindernden Dämon, und der Fee (pairika, 'Peri) Duzhyâirya, d. h. Miswachs, kämpft. Der Name mit dem pers. Kai, groß, königlich, zusammenhängend, ist unsemitisch, aber von den Arabern und Aramäern entlehnt, und die Bekanntschaft mit diesem Wort ist Veranlassung für Ibn Ezra geworden, das dunkle Chiun durch Saturn zu verdolmetschen. Es ist aber unter Chiun („Bibel-Lexikon", I, 516) schon aufgezeigt, daß diese Auffassung (Am. 5, 26) eine irrige ist; sonst vgl. über diese Stelle Graf in dem von mir herausgegebenen „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes", Bd. 2, Heft 1.

Nach der von mir, a. a. O., gegebenen Auslegung könnte man noch auf den Gedanken kommen, den Moloch mit einem Stern, der daneben genannt ist, zu identificiren, aber das Nichtvorhandensein des Parallelismus verbietet es. Amos nennt drei verschiedene Dinge, das Molochzelt, die Tragbahre der Bildnisse, den Stern, diese sind verschieden, und daher Moloch nicht mit dem Stern, den man dann als Saturn fassen möchte, zu identificiren. So bietet auch diese Stelle keine Unterlage für die Annahme, daß die Kanaanäer oder Judäer von alters her ihre Götter auch als siderische Mächte betrachtet haben. Der phöniz. Moloch ist nicht der Saturn, sondern eine Phase des Sonnenlaufs, die Combination mit dem Saturn ist das Product eines spätern Synkretismus.

Geschichtlich sehen wir nur aus jener Amosstelle, daß der Dienst des Moloch in Israel früh vorkam, daß aber dieser specielle Cultus nicht stark hervorgehoben wird, sodaß er unter der allgemeinen Bezeichnung „den Baalen dienen" mit inbegriffen war. Salomo baute die Bama des Milkom (1 Kön. 11, 5; 33, 7), die erst von Josia zerstört wurde (2 Kön. 23, 10, 13). Vom Molochcultus des Nordreichs wird nichts Besonderes erwähnt, im Süden blühte der Cultus unter Achaz (2 Kön. 16, 3; Jes. 30, 33), der im Thal Ben Hinnom einen Opferplatz, das Tophet oder Tophte, gründete, was Greuel heißen mag, dann aber von den frommen Juden so benannt ist. Auch Manasse diente dem Moloch (2 Kön. 21, 6; Zeph. 1, 5), und ebenso erhielt sich der Dienst nach dem Exil (Ez. 17; 20, 30; 23, 10).

Auch eine weibliche Ergänzung fehlte dem König Moloch oder Molech nicht; Jer. 7, 18; 44, 15 lehrt uns die Königin des Himmels (melechet haššamájim) kennen, der die Israelitinnen mit Opferkuchen dienten und Trankopfer spendeten, und diese letztere Stelle ist auch darum belangreich, weil sie näher betrachtet zeigt, daß der Molochdienst vielfach nicht als directer Gegensatz zum Jahvedienst aufgefaßt wurde, sondern daß dieselben

---

*) Gesenius bezieht nach Norberg den sabischen Saturncultus fälschlich auf die heidnischen Araber.

**) Lies felicisque Jovis statt felicesque.

Menschen beide Götter anzuerkennen vermochten, was hier nur angedeutet werden kann (vgl. Kuenen, De godienst van Israel [Harlem 1869], I, 251). Diese Göttin wird sich zur Astarte verhalten wie Moloch zum Baal, beide, obwol getrennt, gehen wieder ineinander über, denn wirkliche und kräftige Individualität mangelt allen diesen Gestaltungen der mythologischen Phantasie bei den Kanaanäern, die durchgehends einen Naturkörper und das Naturleben in Personification darstellen, dem ähnlich sie bald wohlthuend, bald schädigend, bald schaffend, bald zerstörend wirken, und eben darum nie in feste Formen eingefaßt werden können. Merx.

Satzung. In Angemessenheit mit seinem etymologischen Ursprung aus dem altdeutschen satzen, statt setzen, bedeutet das Wort Satzung das, was festgesetzt, verordnet worden ist. Die Luther'sche Bibelübersetzung bedient sich desselben überall zur Bezeichnung der Verordnungen der mosaischen Gesetzgebung, wie z. B. 3 Mos. 18, 4: „Nach meinen Rechten sollt ihr thun, und meine Satzungen sollt ihr halten"; 3 Mos. 20, 21: „So haltet nun alle meine Satzungen und alle meine Rechte und thut danach u. s. w." Von Zacharias und Elisabeth rühmt Lukas (1, 6), daß sie gewandelt seien in allen Geboten und Satzungen des Herrn untadelig; und Paulus gibt sich selbst das Zeugniß (Gal. 1, 14), daß er einst eiferte über die maßen über das väterliche Gesetz (eigentlich die väterlichen Satzungen). Uebrigens wird im A. T. das Wort, welches Luther mit Satzung übersetzt, auch von solchen Verordnungen gebraucht, unter deren Herrschaft andere Völker standen, wie 3 Mos. 20, 23: „Wandelt nicht nach den Satzungen der Heiden, die ich vor euch her werde ausstoßen." Zur Bezeichnung der pharisäischen Traditionen bedient sich Luther nicht des Wortes Satzung, sondern des Wortes Aufsätze, wol um damit anzuzeigen, daß sie von den Schriftgelehrten zu dem eigentlichen alttest. Gesetz hinzugesetzt sind. So z. B. Matth. 15, 2. 6; Mark. 7, 3 u. s. w.

Es liegt in dem Worte Satzung der Begriff des Statutarischen, Positiven, Legalen. Ueberall deutet es auf eine Verordnung hin, neben welcher, für den Fall der Uebertretung, die Drohung positiver Strafen steht. Ein aus bloßen Satzungen bestehendes Gesetz kann immer nur für ein besonderes Volk und eine begrenzte Dauer bestimmt sein. Schon darum, weil es, wie Paulus sagt, in Geboten (Satzungen) gestellt war (Ephes. 2, 15), konnte das mosaische Gesetz neben dem für die gesammte Menschheit bestimmten und die Verheißung einer unvergänglichen Dauer in sich tragenden Christenthum nicht bestehen. Mit der Einführung des Christenthums in die Welt war auch die Aufhebung von jenem ausgesprochen.

Das war der große, für die künftigen Geschicke des Christenthums entscheidende Gedanke, der sich zuerst lichtvoll in dem Geiste des Apostels Paulus entfaltete und welchen er mit der ganzen ihm eigenthümlichen Energie aussprach und zu realisiren suchte. Darum bezeichnete er das Gesetz als das Vergängliche, und stellte das Christenthum als das Bleibende mit ihm in Gegensatz (2 Kor. 3, 11). Er sah in jenem nur eine rudimentäre Gesetzgebung („Anfangsgründe", was Luther auch mit dem Worte Satzung übersetzte, Gal. 4, 3. 9), welche keinen andern Zweck hatte, als der von Christo zu gründenden Heilsanstalt zur Vorbereitung zu dienen, oder, wie er sich ausdrückt, Zuchtmeister auf Christum hin zu sein (Gal. 3, 24, 25). Dies könnten wir nun dahin verstehen, daß es das jüd. Volk, in dessen Mitte der verheißene Erlöser erscheinen sollte, durch die in ihm gehandhabte strenge Zucht discipliniren und das, von Gott ihm anvertraute kostbare Kleinod der Kenntniß und Verehrung des wahren Gottes bis zur Ankunft Christi in ihm erhalten sollte. Allein Paulus setzt die vorbereitende Bestimmung des Gesetzes vielmehr darein, daß es, weil seine vollkommene Erfüllung eine reine Unmöglichkeit war, das israelitische Volk zu dem tiefen und schmerzlichen Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit bringen, und eben hierdurch das sehnsüchtige Verlangen nach dem verheißenen Erlöser in ihm hervorrufen sollte (Röm. 7, 13; 5, 20).

Von diesen Ueberzeugungen ausgehend proclamirte Paulus die Freiheit des Christen von dem Gesetz. Gewährleistet schien ihm diese durch den Tod Christi. Christus habe durch seinen Tod die aus Satzungen bestehende und wider uns zeugende Handschrift ausgelöscht und an das Kreuz geheftet (Kol. 2, 14), was, zufolge der von dem Apostel (Röm. 7, 1) gegebenen Erklärung dahin zu verstehen ist, daß der Christ, vermöge der innigen Lebensgemeinschaft, in der er durch seinen Glauben mit Christo steht, mit Christo gestorben, folglich dem Gesetz abgestorben erscheint. Gerade darum, weil die Christen frei sind von dem Gesetz des Alten Bundes, regte es den Apostel so gewaltig auf, als er

vernahm, daß die Galater, nachdem sie, von ihm belehrt, dem Grundsatz der Emancipation von dem Gesetz gehuldigt hatten, sich zur Unterwerfung unter dasselbe hatten umstimmen lassen. „Als wir Kinder waren", ruft er ihnen zu (Gal. 4, 3 fg.), „waren wir gefangen unter den äußerlichen Satzungen. Da aber die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlöste, daß wir die Kindschaft empfingen. „Warum wendet ihr euch denn wieder zu den schwachen und dürftigen Satzungen (Anfangsgründen), welchen ihr von neuem dienen wollt." Auf ähnliche Weise äußert er sich gegen die Kolosser (Kap. 2, 20), die sich durch eine sich den Anschein der Weisheit gebende, im Grunde aber falsche und aus einem trüben Gemisch von orientalischer Theosophie und jüd. Werkheiligkeit bestehende Lehre hatten verführen lassen. Diese von Paulus so laut verkündigte Emancipation der Christen von dem Gesetz des Alten Bundes soll indessen nicht so verstanden werden, als ob sie unter gar keinem Gesetz ständen. Die im N. T. überall vorkommenden Ermahnungen, den Geboten Gottes einen treuen Gehorsam zu leisten, geben genugsam zu erkennen, daß, wenn die Christen frei sind von dem Joch des alttest. Gesetzes, sie dagegen unter die Herrschaft eines andern nicht weniger heiligen Gesetzes getreten sind. Das ist das Gesetz Christi (Gal. 6, 2). Allein wesentlich verschieden von dem legalen Gesetz des A. T., ist dieses christl. Gesetz ein rein ethisches. Es legt dem Menschen keinen Zwang auf, sondern wendet sich überall an den freien Willen, weshalb es auch von Jakobus (Kap. 1, 25; 2, 12) als das vollkommene Gesetz der Freiheit bezeichnet wird. Es ist das Gesetz der Liebe, welche ja keinen Zwang kennt (Röm. 13, 8. 10; 1 Kor. 13). Eigentlich steht der Christ unter der Herrschaft des Geistes (Gal. 5, 16. 25), wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor. 3, 16). Und in der That wird bei demjenigen, der sich von dem Geist Christi, welcher zugleich der Geist Gottes, und wesentlich ein Geist der Liebe ist, ganz durchdringen und beherrschen läßt, das sittliche Gesetz zur Natur werden und eben hierdurch aufhören sich als eigentliches Gesetz geltend zu machen.

Wenn man die Stellen 2 Thess. 2, 15 und 3, 6 in der Luther'schen Uebersetzung liest, so könnte man versucht sein zu glauben, daß der Apostel Paulus im Widerspruch mit den von ihm selbst so kräftig vertretenen Grundsätzen des Christenthums, den Gläubigen neue Satzungen habe auflegen wollen. Allein das ist nur Schein. Vergleicht man die Luther'sche Uebersetzung mit dem griech. Text, so erkennt man, daß das hier gebrauchte und von Luther mit Satzung wiedergegebene Wort eigentlich jede mündlich oder schriftlich mitgetheilte Lehre bedeutet. S. noch Freiheit. Bruch.

Sauerteig, (hebräisch: sẹor von sa'ar, aufschwellen, auch ḥamès von ḥames, sauer sein, griechisch: Zyme) war schon zu Mose's Zeit bei den Israeliten im Gebrauch (2 Mos. 12, 15). Wie sie denselben bereitet haben, wissen wir nicht, wahrscheinlich nicht durch Zusatz künstlicher Mittel, z. B. Hefen, sondern einfach so, daß man gewöhnlichen Teig durch die Länge der Zeit sauer werden ließ. Ein Stück Teig vom vorhergehenden Tag diente auf solche Weise als Sauerteig für das Brot des folgenden (vgl. 2 Mos. 12, 15; 1 Kor. 5, 7). Man betrachtete infolge dessen den Sauerteig als ein unfrisches, der Zersetzung anheimgefallenes Product (ähnlich dachte das röm. Ritualgesetz, vgl. Knobel zu 3 Mos. 2, 11). Darum durfte kein gesäuertes Brot als Speiseopfer auf den Altar gebracht werden (3 Mos. 2, 11; 7, 12 fg.; 8, 2. 26; 2 Mos. 29, 2. 23; 4 Mos. 6, 15 fg.), während Opfergaben, die menschlicher Mund genoß, mit Sauerteig vermengt sein durften, so die Schaubrote und Pfingstbrote (3 Mos. 23, 17. 20; 24, 9), ferner das gesäuerte Brot, welches beim Dankopfer dem Darbringer des Opfers zufiel (3 Mos. 7, 13). Gegen das Gesetz wurde zu Amos' Zeit Gesäuertes geopfert (Am. 4, 5). Am Eingang des Passahfestes mußte aller Sauerteig aus den Häusern entfernt werden, indem der Israelit während des ganzen Festes nur ungesäuertes Brot essen durfte (2 Mos. 12, 15; 23, 15; 34, 18; 13, 7; 5 Mos. 16, 4); denn alles Frische, vom Gebrauch noch wenig oder nicht Berührte war dem feinen Natursinn der Israeliten besonders geweiht. Wie jetzt noch bei den Fellah und Beduinen Palästinas wurden von altisraelitischen Bauern und Hirten auch in gewöhnlichen Zeiten häufig ungesäuerte Brotkuchen genossen (1 Mos. 19, 3; Richt. 6, 19; 1 Sam. 28, 24). Im N. T. wird mehrfach bildlich vom Sauerteig im guten und schlimmen Sinn gesprochen (Matth. 13, 33; Luk. 12, 1; 1 Kor. 5, 6 fg.; Gal. 5, 9). Furrer.

Saul, der erste König Israels. Der Uebergang von der reinen Gottherrschaft zum Königthum (s. d.) vollzog sich in diesem Volke nicht durch Usurpation eines Emporkömmlings, sondern unter dem freien und ordnungsmäßigen Zusammenwirken aller dabei Betheiligten, und Saul drängte sich so wenig aus eigenem Antrieb zur Macht, daß er vielmehr fast wider Willen zu derselben herangezogen werden mußte (1 Sam. 10, 23). Saul hat als der Erwählte Gottes (1 Sam. 10, 23; 2 Sam. 21, 6) die Herrschaft übernommen, das ist der eine der beiden Hauptpunkte, um deren Klarstellung sich die biblische Erzählung seiner Geschichte (1 Sam. 8—14, mit gelegentlichen Nachträgen in der Davidgeschichte 1 Sam. 15 — 2 Sam. 1) dreht. Der andere ist, daß Saul sich als untauglich erwies, das königliche Amt in dem Sinne zu verwalten, wie es in der Theokratie verwaltet werden sollte, und darum, von Gott wieder verworfen, seinem Untergang anheimfiel. Das beides scheint sich zu widersprechen: es scheint undenkbar, daß ein göttlich Erwählter sich soll unbrauchbar zeigen, oder daß ein Unbrauchbarer soll göttlich erwählt sein. In Wahrheit aber wird dadurch ausgedrückt, daß für beides zureichende geschichtliche Ursachen vorlagen und daß unter den gegebenen Verhältnissen vorerst nicht mehr zu erreichen war, als auf diese Weise erreicht wurde. Nicht immer kann im ersten Anlauf das neue, um das gerungen wird, auch errungen werden, und doch muß ein solcher vorangegangen sein, wenn ein zweiter zum Ziel führen soll. Im Licht der geschichtlichen Gesammtentwickelung betrachtet, erscheint Saul's Regierung als ein erster Versuch, das rechte theokratische Königthum herzustellen; er mislang in der Hauptsache, aber ohne diesen Vorversuch wäre David nie geworden, was er wurde. Saul ist nur die Vorstufe für die Höhe, die David erstieg; darin ist die Bedeutung des Mannes, auch sein Lob und sein Tadel zusammengefaßt.

Sohn des Kis, aus einem der kleinsten, aber kriegerisch tüchtigsten Stämme, aus Benjamin, aus einem guten, aber kleinen Geschlecht desselben zu Gibea (s. d.), welches nach 1 Chron. 8, 29 fg. und 9, 35 fg., wenn da nicht einfach Gibea mit Gibeon verwechselt ist, einst in Gibeon seinen Sitz gehabt haben müßte, hatte Saul von Hause aus keinerlei Anspruch auf hervorragende Stellung (1 Sam. 9, 21; 10, 27). Daß er eine schöne, stattliche Heldengestalt war, „eines Hauptes länger denn alles Volk" (1 Sam. 9, 2; 10, 23), mag zwar, nachdem er erwählt war, ihn bei vielen empfohlen haben, war aber nicht der Grund seiner Wahl. Daß gar Samuel ihn nur hervorgezogen habe, weil er ihn als geistig unbedeutenden und jeder äußern Machtstütze entbehrenden Mann leichter beherrschen zu können hoffte, ist ein Urtheil, welches beiden Männern das entschiedenste Unrecht thut. Vielmehr fiel die Wahl auf ihn, weil er zu seiner Zeit als der zum König tauglichste Mann erschien. Die Zwingherrschaft der übermächtigen Philister lag damals schwer auf dem Land (gegen 1 Sam. 7, 13 vgl. 9, 16; 10, 5; 13, 3. 4. 6. 17—23; 14, 21); bis ins Herz des Landes, bis in die nächste Nähe von Samuel's und Saul's Heimat reichte ihr Arm, und der heilige Versammlungsort der Gemeinde mußte damals östlich bis Gilgal zurückverlegt werden. Ein Fürst (nach der einen Urkunde: 1 Sam. 9, 16; 10, 1; 13, 14; 25, 30) oder König (nach der andern: 1 Sam. 8, 5 fg.; 10, 19. 24; 12, 1 fg.), nicht sowol um zu richten (nur 1 Sam. 8, 5 fg.), als vielmehr das Volk im Kriege zu führen (1 Sam. 9, 16; sogar 8, 20 und 12, 12), war ein unabweisliches Bedürfniß geworden, und wurde das Verlangen nach einem solchen allgemein ausgesprochen. Selbst Samuel, obwol er, wenigstens nach einem Bericht, anfänglich sich dagegen sträubte, weil er die aus dem Königthum für die Zwecke der Gottherrschaft entstehenden Gefahren durchschaute, konnte auf die Dauer der Anerkennung dieser Nothwendigkeit sich nicht mehr entziehen, und bemühte sich nun, die Wahl so zu treffen, daß sowol den Zwecken Gottes als dem Bedürfniß des Volkes entsprochen würde. Ueber die Art, wie diese Wahl zu Stande kam, liegen zweierlei Berichte vor. Nach dem einen (1 Sam. 9—10, 16; 10, 27b — 11, 11. 15) erkannte Samuel in Saul, als dieser ihn besuchte, um ihn über die verlorenen Eselinnen seines Vaters zu befragen, den von Gott erwählten, tauglichen Mann, behandelte ihn mit höchster Auszeichnung, eröffnete ihm zu seiner größten Ueberraschung seine künftige Bestimmung, salbte ihn zum Fürsten und gab ihm drei Vorzeichen, deren richtiges Eintreffen ihm die noch fehlende innerliche Gewißheit seines Berufes verleihen sollte, überließ es aber im übrigen ihm selbst, bei gegebener Gelegenheit zu thun, was für die Sache nöthig sei (1 Sam. 10, 7); alles das in der Stille und nur zwischen ihnen beiden verhandelt. In Saul zwar kam nach solchen Eröffnungen ein neuer, hoher

Geist (1 Sam. 10, 9); doch hielt er sich zu Hause, in seiner gewöhnlichen Beschäftigung, bis nach etwa einem Monat (1 Sam. 10, 27 nach den LXX) die Nachricht von einer schweren, schmachvollen Bedrängniß der Stadt Jabes in Gilead durch den Ammoniterkönig Nahas eintraf. Da überkam den eben auf dem Felde mit seinen Rindern pflügenden Mann ein heiliger Zorn, und der königliche Heldengeist brach mit Gewalt in ihm hervor. Durch ein drastisches, aber (nach Richt. 19, 29) nicht ganz ungewöhnliches Mittel bot er schleunigst in seinem und Samuel's Namen den Heerbann auf, schlug mit demselben die Ammoniter vollständig und rettete die bedrängte Stadt. Nach dieser Rettungsthat (vgl. auch 1 Sam. 12, 12) wurde er unter Samuel's Mitwirkung von dem dankbaren Volk zu Gilgal unter Opferfesten feierlich zum König geweiht. Nach dem andern Bericht (1 Sam. 8; 10, 17—27; 11, 12—14; 12) berief Samuel, als damaliges anerkanntes Haupt des Volks, um dessen Verlangen nach einem König zu befriedigen, eine Gemeindeversammlung nach Mizpa. Dort wurde unter Anwendung des heiligen Loses Saul als der von Gott zum König bestimmte Mann gefunden, hinter dem Gepäck, wo er sich aus Bescheidenheit versteckt hatte, hervorgezogen, dem Volke vorgestellt, und von diesem freudig als König ausgerufen; nur wenige bezeigten sich mit der Wahl unzufrieden. Samuel stellte die neue Verfassung fest, verkündigte sie und machte sie urkundlich; Saul aber ging, von braven Männern geleitet, heim nach Gibea. Nachdem ihm sodann der Ammoniterkrieg Gelegenheit gegeben, sich als Helden zu bewähren, wurde auf Samuel's Veranstaltung zu Gilgal durch wiederholte Huldigung des für ihn begeisterten Volks sein Königthum erneuert, jede Bestrafung der bisher mit ihm Unzufriedenen aber von Saul großmüthig abgelehnt. Samuel aber legte nun feierlich sein Richteramt nieder. Beide Berichte sind im jetzigen Text in der Art miteinander vereinigt, daß Saul's Bestimmung zum König zuerst dem Saul allein durch Samuel, dann in Mizpa dem Volk durch das heilige Los kundgegeben, und endlich infolge des Ammoniterkriegs in Gilgal zu wiederholter Anerkennung des Volks gekommen sei. Aber daß der Verfasser von 1 Sam. 11, 1—11 die Erzählung 1 Sam. 10, 17—27 nicht voraussetzte, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß das Hülfsgesuch der Bürger von Jabes nicht an den erwählten König, sondern in das ganze Gebiet Israels ergeht, und die Botschaft zwar auch nach Gibea, aber nicht an Saul kommt, sondern Saul erst mittelbar davon hört (1 Sam. 11, 3—5). Demnach wird die Anerkennung der Doppelheit des Berichts nicht zu umgehen sein. Es muß darum nicht der eine oder der andere Bericht falsch sein. Man kann kurz sagen: Saul bewährte sich aus Anlaß der der Stadt Jabes gebrachten Kriegshülfe vor ganz Israel als einen Mann höherer Begeisterung und tüchtigen Kriegshelden, und wurde dafür unter Leitung Samuel's, der schon früher in ihm den künftigen Fürsten vorauserkannt und bestimmt, auch auf ihn eingewirkt hatte, auf einer Gemeindeversammlung in Gilgal feierlich zum König eingesetzt, zumal auch schon einmal auf einem Gemeindetag in Mizpa, wo über das Königthum verhandelt wurde, die Augen des Volks in hervorragender Weise auf ihn gelenkt waren. Bis dahin schien alles, göttliche Wahl und menschliche Tüchtigkeit, aufs schönste zusammenzutreffen, um gegründete Hoffnung auf eine glückliche Wirksamkeit des neuen Königs zu geben.

Daß nun ein auf diese Weise eingesetzter König nicht unumschränkter Selbstherrscher sein konnte, sondern in dem, was in diesem Volk entweder als göttliches Gesetz oder als göttliche Willensäußerung galt, eine Schranke und eine Richtschnur seines Handelns anzuerkennen hatte, versteht sich von selbst. Nur unter dieser Bedingung konnte Samuel (s. d.), der Vertreter der Sache Gottes, überhaupt zur Einsetzung eines Königs die Hand bieten, und in dem von ihm festgestellten Königsrecht (1 Sam. 10, 25) war das sicherlich auch ausgesprochen. Saul selbst wußte es zunächst nicht anders, als daß er jedem an ihn kommenden Gotteswillen Gehorsam schuldig sei, und anfangs wenigstens ließ er gewiß willig sich von dem bewährten Propheten leiten. Aber dieses Verhältniß dauerte nicht lange. Es ist Thatsache, daß Samuel von dem Geschöpf seiner eigenen Hand sich bald wieder abwandte, ihm sogar seine Verwerfung vor Gott aussprach und in aller Stille sich nach einem tauglichern Fürsten des Volks umsah. Auch diese Thatsache ist doppelt erzählt, einmal 1 Sam. 13, und einmal 1 Sam. 15, und beidemal auf eine Weise begründet, daß bei blos oberflächlicher Betrachtung Saul eher als Samuel im Recht zu sein scheint. Auch ist bekanntlich nichts so sehr ausgebeutet worden, den Charakter Samuel's aufs gehässigste zu verdächtigen, als eben diese Erzählungen. Allein wenn man nicht

am bloßen Wortlaut der Erzählungen hängen bleibt und zugleich auf den weitern Gang von Saul's Thätigkeit sieht, wird man ebenso den Tiefblick des Sehers, der sehr bald das Wesen des neuen Königs gründlich durchschaute, als seine Festigkeit in Vertretung der höchsten und letzten Zwecke der Theokratie zu bewundern Gelegenheit haben. Nach der einen Erzählung (1 Sam. 13 und 14, wo Kap. 13, 8—15ª als späteres Einschiebsel auszuscheiden kein genügender Grund vorliegt, wenngleich zuzugestehen ist, daß Kap. 10, 8 ursprünglich vielleicht in einem andern Zusammenhang gestanden haben kann) brach Samuel mit Saul schon in dem ersten Befreiungskrieg gegen die Philister, welchen der kühne Königssohn Jonathan durch die Erschlagung des philistäischen Vogtes zu Geba angezettelt hatte. Samuel hatte dem Saul befohlen, wenn er nach Gilgal komme, mit den Opfern dort sieben Tage auf ihn zu warten (1 Sam. 10, 8). Als nun Saul mit Mühe sein Heer dort gesammelt und mit den vor dem Ausrücken nöthigen Weiheopfern sieben Tage vergeblich gewartet hatte, aber endlich, weil die ohnedies zaghaften Mannschaften ungeduldig wurden und sich verliefen, am siebenten Tage noch selbst die Opfer vornahm, kam Samuel an und eröffnete ihm trotz aller seiner Entschuldigungen, daß wegen dieses seines Ungehorsams gegen den göttlichen Befehl sein Königthum keinen Bestand haben und Gott sich einen andern Fürsten seines Volks ersehen werde. Der beabsichtigte Heereszug war durch das lange Warten vereitelt; die Philister hatten Zeit gehabt, ihre Streitkräfte zusammenzuziehen und sich schon in Michmas (s. d.) festgesetzt, und durchstreiften von da aus verheerend die Umgegend. Nur dem unglaublich verwegenen Handstreich Jonathan's gegen die Vorhut des philistäischen Lagers zu Michmas, welcher Verwirrung unter den Philistern, Ermuthigung der israelitischen Kämpfer und Abfall der gezwungen im philistäischen Heere dienenden Israeliten zur Folge hatte, war es zu verdanken, daß dennoch ein großer Sieg errungen und die Philister aus der Mitte des Landes hinausgedrängt wurden. Aber ein unbesonnenes Gebot des Königs an die verfolgenden Krieger, bei Todesstrafe vor abends keine Speise zu sich zu nehmen, brachte nicht nur auf den Sieger des Tags, Jonathan, eine todeswürdige Schuld, von der ihn nicht mehr der König, sondern nur die Dazwischenkunft des Volkes befreien konnte, sondern verhinderte auch die vollständige Ausbeutung des herrlichen Sieges. Nach der andern Erzählung (1 Sam. 15; vgl. 1 Sam. 28, 18) fiel der entscheidende Bruch zwischen beiden Männern aus Anlaß des Amalekiterkriegs, aber ebenfalls in Gilgal vor. Dem Saul war vom Propheten im Namen Gottes gegen die räuberischen Amalekiter der heilige Krieg, in welchem alles Lebendige dem Bann verfallen sein sollte, aufgetragen. Saul schlug zwar glücklich den Feind in der ganzen Ausdehnung seines Gebietes, aber statt den Bann vollständig auszuüben ließ er den feindlichen König Agag leben und führte ihn gefangen mit sich, nahm auch von dem Vieh die besten Thiere mit nach Gilgal, wo er die Siegesdankopfer davon halten wollte. Aber Samuel, dessen inne geworden, stürmte ihm zornig dorthin entgegen, erklärte ihn trotz aller Entschuldigung und Bitte für von Gott verworfen und trennte sich von ihm, anscheinend und vor den Augen des Volks in Frieden, in Wahrheit aber um ihn nie wiederzusehen. Ob nun die förmliche Lossagung Samuel's von Saul bei dem einen oder andern Anlaß vorgefallen sei, schon die Zweiheit der Erzählungen, die man darüber hatte, beweist, daß es nicht sowol auf die einzelne That Saul's, als vielmehr auf den Sinn ankam, der in dieser That sich offenbarte und der dann auch nothwendig in andern Thaten sich zeigen mußte. Ob Samuel das Recht hatte, dem König Befehle und gerade diese Befehle zu geben (er hatte es aber gemäß der theokratischen Verfassung), kommt dabei nicht einmal in Frage; sobald und solange der König in dem Propheten den Sprecher Gottes anerkannte, war er auch seinem Wort, als einem Gotteswort, Gehorsam schuldig. Ungehorsam im einzelnen Fall mochte verzeihlich erscheinen, wie denn im Philisterkrieg wirklich entschuldigende Umstände vorlagen. Wenn aber Samuel als mitlebender Zeuge und scharfsichtiger Beobachter aller seiner Regierungshandlungen an ihm eine Sinnesrichtung wahrnahm, welche es mit der Unterordnung des königlichen Beliebens unter den göttlichen Willen zu leicht nahm, so konnte ein Mann von der unbeugsamen Strenge Samuel's nicht mehr auf die Dauer mit ihm gehen. Ob dann dieser oder jener Anlaß die förmliche Lossagung zur Reife brachte, ist im Grunde gleichgültig.

Saul war ohne Frage in vielen Beziehungen ein trefflicher König für jene Zeit. Er fand ein von seinen sämmtlichen Nachbarn, zumal den Philistern, hartbedrängtes,

eingeschüchtertes und (nach 1 Sam. 13, 19 fg.) fast waffenloses Volk vor, und hat ihm nicht blos wieder kriegerischen Muth eingehaucht, sondern auch demselben kräftige Hülfe zu schaffen verstanden. Die kurze Uebersicht über seine Thaten (1 Sam. 14, 47. 48) besagt, daß er außer den Ammonitern, Amalekitern und Philistern auch Moab und Edom und die Könige des aramäischen Zoba (s. d.) bekriegt, und überall, wohin er sich wandte, siegreich war (vgl. auch 2 Sam. 1, 21—24). Gegen die Philister, die damals auf der Höhe ihrer Macht standen, hatte er (1 Sam. 14, 52) allerdings sein ganzes Leben lang zu kämpfen: der schon oben erwähnte Michmas-Krieg ist 1 Sam. 14 ausführlicher erzählt; gelegentlich werden in der David-Geschichte noch andere Kämpfe zu Saul's Zeit gegen sie berichtet (1 Sam. 17 und 18; 23, 27), sowie Saul's letzter und schwerster Kampf gegen sie, in dem er fiel (1 Sam. 28—31). Sicher ist, daß er über dieselben nie völlig obsiegen konnte, ja daß sie am Ende seines Lebens mit erneuter Heftigkeit vordrangen. Gleichwol hat er gethan, was er konnte. Er zog alle, besonders kriegstüchtige Männer an sich, und bildete und hielt eine stehende Truppe von geübten Kriegern, um immer schlagfertig zu sein und für das Volksaufgebot einen festen Kern zu haben (1 Sam. 13, 2; 14, 52). Er gründete so eine tüchtige Kriegerschule. Saul selbst, sein herrlicher Sohn Jonathan, sowie sein Vetter und Feldherr Abner gehören zu den größten Helden der israelitischen Kriegsgeschichte; der Nachruhm, den sie von David erhielten (2 Sam. 1, 17—27), ist ein vollgültiges Zeugniß für sie. Aber auch an andern Vorzügen gebrach es ihm nicht. Von einem hochherzigen Sinn liegt aus dem Anfang seiner Herrschaft ein schönes Beispiel in 1 Sam. 11, 12. 13 vor. Daß er die Liebe des Volkes sich zu erwerben wußte, beweist im einzelnen die Liebesthat der Bürger von Jabes an seiner und seiner Söhne Leiche (1 Sam. 31, 11—13), im ganzen die Anhänglichkeit des größern Theils Israels an sein Haus und seinen Sohn Isboseth (2 Sam. 2, 8 fg.) Und das Königthum selbst ist durch ihn so fest begründet worden, daß dessen Fortbestand nach seinem Tod gar nicht mehr in Frage kam, niemand daran dachte, es wieder aufzuheben. In seinen Sitten war und blieb er immer einfach und hielt sich nicht als Großherrscher, sondern als erster des Volks. Er wohnte fortwährend zu Gibea, und wenigstens erwähnt wird von ihm nur ein Eheweib (1 Sam. 15, 50) und ein Kebsweib (2 Sam. 3, 7; 21, 8—12). Aber auch in Sachen der Religion war Saul durchaus kein verwerflicher Mann. Daß er sogar prophetischer Begeisterung fähig war, verbürgt das bekannte Sprichwort: „Ist Saul auch unter den Propheten?“ über dessen wirklichen Anlaß man freilich später keine ganz sichere Kunde mehr hatte (1 Sam. 10, 11 fg.; 19, 24). In seiner guten Zeit vertrieb er mit äußerster Strenge alle Zauberer und Wahrsager aus dem Land, wie 1 Sam. 28, 3. 9, gelegentlich erwähnt wird, und gewiß war das nicht seine einzige That, durch die er im Einverständniß mit Samuel auch die Sache der Gesetzesreligion förderte. Ob auch sein Blutbad unter den zu Josua's Zeit in Israels Schutz aufgenommenen Gibeoniten (2 Sam. 21, 1—6) mit solchem gesetzlichen Eifer zusammenhing, muß dahingestellt bleiben. Ohne den Willen der Gottheit zu erkunden, mochte er nichts Bedeutendes unternehmen, und als er den Propheten nicht mehr zur Seite hatte, nahm er zu diesem Zweck den Orakel gebenden Priester mit sich auf seine Heereszüge (1 Sam. 14, 3. 18. 37), und noch vor seinem Ende versuchte er alle Wege, um den Gotteswillen zu erfahren (1 Sam. 28, 6). Die heiligen Bräuche hielt er mit gewissenhafter Scheu (1 Sam. 13, 8; 15, 15; 20, 24—26); nach der Schlacht suchte er zu verhüten, daß die erschöpften Krieger blutiges Fleisch aßen (1 Sam. 14, 34); Versündigungen seiner Unterthanen gegen Gott empfand er schwer (1 Sam. 14, 38), und wo es galt, einen Schwur zu halten, war ihm auch sein Sohn nicht zu theuer (1 Sam. 14, 44). Er baute mehr als einen Altar (1 Sam. 14, 35); auch von Weihgeschenken, die er dem Heiligthum machte, erzählt wenigstens die Chronik (1 Chron. 26, 28). Aber Saul war rasch, eilfertig, nicht immer besonnen genug (1 Sam. 14); es mangelte ihm das starke Gottvertrauen, welches auch da noch standhält, wo nach Menschenurtheil nichts mehr zu hoffen ist (1 Sam. 13, 9 fg.), und der glaubensvolle Gehorsam gegen jedes göttliche Wort (1 Sam. 13 und 15). Er fühlte, nachdem er einige Zeit geherrscht, sich mehr und mehr als Herrn; er verstand das Königthum anders als der Prophet und wollte es selbständiger stellen; es war Gefahr da, daß er mit seiner königlichen Willkür die ihm durch das Wesen der Theokratie gesetzte Schranke immer weniger achten werde, und weil Samuel das sah, zog er sich von ihm zurück und überließ ihn sich selbst. Saul

aber, der Leitung des bewährten und geistig ihm weit überlegenen Sehers entbehrend, entwickelte nun erst jenen leidenschaftlichen Sinn, der auch das Beste verdirbt. „Der gute Geist wich von ihm und ein böser Geist kam über ihn" (1 Sam. 16, 14), der Geist des Mistrauens und der finstern Eifersucht auf seine königliche Würde und Machtvollkommenheit, die er überall angetastet glaubte. Nicht blos in jenen bekannten Verfolgungen David's, sondern auch in andern schwarzen Thaten gegen solche, die er ihm feindlich wähnte, that sie sich kund, vor allem in der Hinmordung der schuldlosen Priesterschaft zu Nob (1 Sam. 22, 9—23; ob auch in der Tödtung der Gibeoniten 2 Sam. 21, 1—6? ist die Frage). Nur an Samuel vergriff er sich niemals. So wurde er denn, geistig zerrüttet, trotz aller seiner kriegerischen Siege, während seiner spätern Regierungszeit in seinem Handeln unsicherer, verkehrter, unglücklicher. Er mußte es erleben, daß noch zu seinen Lebzeiten viele seiner besten Männer, sogar aus seinem eigenen Stamm, von ihm ab sich dem aufsteigenden Gestirn David zuwandten (1 Chron. 12), und die Erbfeinde des Volks benutzten die zunehmende Schwäche seiner Herrschaft zu einem neuen gewaltigen Vorstoß, dem er nicht mehr gewachsen war (1 Sam. 28—31). Es handelte sich diesmal für sie um die Gewinnung der großen Handelsstraße durch die Ebene Jisreel nach Syrien; mit vereinten Streitkräften drangen ihre Fürsten dort bis gegen den Jordan hin vor. Saul sammelte zwar noch sein Heer und nahm ihnen gegenüber Stellung auf dem Gebirge Gilboa (s. d.). Aber, vielleicht zum ersten mal in seinem Leben, bangend vor der Schlacht, von seinem Gott sich verlassen fühlend und von bösen Vorahnungen gequält, nahm er in seiner Noth sogar noch zu dem heidnischen Aberglauben, den er einst aus Israel verbannt hatte, seine Zuflucht. Die Todtenbeschwörerin von Endor (s. d.) sollte ihm den Geist des todten Samuel, von dem er auch jetzt nicht lassen konnte, heraufbeschwören, aber was er zu hören bekam, war für ihn das Ende vor dem Ende. Doch obwol vor Schrecken bewußtlos geworden, ermannte er sich und ging am folgenden Tage als Held seinem Schicksal entgegen. Seine letzte Schlacht vernichtete das Werk seines Lebens. Die Philister errangen einen Sieg, der das ganze Land bis zum Jordan ihnen in die Hände lieferte; seine besten Krieger und drei seiner Söhne fielen. Er selbst, von den feindlichen Bogenschützen scharf bedrängt, vielleicht schon verwundet, jedenfalls unfähig zu entkommen und fürchtend durch Philisterhand zu fallen, stürzte sich in sein eigenes Schwert und ihm nach sein Waffenträger (1 Sam. 31); nach einem andern Bericht (2 Sam. 1) gab ihm ein Amalekiter, der in seiner Nähe war, auf sein Verlangen den Todesstoß. (Daß dieser zweite Bericht nicht sagen will, den durch den Selbstmord noch nicht ganz Todten habe der Amalekiter vollends getödtet, versteht sich von selbst; aber auch daß der Amalekiter ihn getödtet zu haben blos vorgab, ist durch nichts angedeutet und in sich unwahrscheinlich.) Kopf und Waffen des Königs schickten die Philister als Trophäe nach Philistäa (1 Sam. 31, 9. 10; 1 Chron. 10, 9. 10); seine und seiner Söhne Leichname hängten sie zum Schimpf auf der Mauer (1 Sam. 31, 10—12), nach andern auf dem Marktplatz (2 Sam. 21, 12 fg.) der Stadt Bethsean (s. d.) auf, von wo die Bürger von Jabes sie holten, zur Abwehr weiterer Beschimpfung sie verbrannten und unter der Tamariske in Jabes begruben. Dort blieben sie, bis David bei gegebener Gelegenheit sie abholte und im Erbbegräbniß des Hauses Saul zu Zela, im Stamm Benjamin beisetzen ließ (2 Sam. 21, 14). Ueber das weitere Schicksal seiner Familie s. Isboseth, Mephiboseth, Merab.

So endete, tragisch genug, der erste König, der unter so glücklichen Zeichen begonnen hatte. Weil er, der Anfänger, das wahre Wesen des Königthums in Israel nicht verstehen konnte oder wollte, ging er unter: künftige Könige sollten an diesem am Eingang aufgerichteten Warnungszeichen lernen. Ueber seinem traurigen Ende misachteten die Spätern immer mehr auch seine unleugbaren Verdienste. Schon der Chroniker erzählt nur noch seinen Tod (1 Chron. 10), und der Sirachsohn hat für ihn kein Wort des Gedächtnisses mehr (Sir. 46, 23).

Wie lange er herrschte, wissen wir nicht sicher, da die betreffenden Zahlangaben 1 Sam. 13, 1 schon früh verloren gingen oder verstümmelt wurden. Wenn Paulus (Apg. 13, 21) nach Art der damaligen jüd. Gelehrten 40 Jahre Regierungszeit annahm, so ist diese Zeit entschieden zu hoch gegriffen. Denn Saul hatte schon im Anfang seiner Regierung einen erwachsenen Sohn in Jonathan (1 Sam. 13, 3), muß also damals mindestens 40 Jahre alt gewesen sein, und bei seinem Tod war Saul (1 Sam. 31)

noch kein achtzigjähriger Greis, so wenig als Jonathan David's Busenfreund, ein Sechziger. Josephus („Alterthümer", X, 8, 4) gibt ihm 20 Regierungsjahre, und zwar („Alterthümer", VI, 14, 9 nach der richtigen Lesart, vgl. Clemens von Alexandria, Strom. I, 21) davon zwei nach Samuel's Tod. Wir wissen den Grund dieser Angabe nicht mehr, aber sie hat innere Wahrscheinlichkeit; es stimmt dazu, daß Isboseth bei Saul's Tod 40 Jahre alt war (2 Sam. 2, 10). Saul's Söhne waren nach 1 Chron. 8, 33 vier, nach 1 Sam. 14, 49 drei, aber der hier fehlende Abinadab wird auch 1 Sam. 31, 2 erwähnt. Der Eschbaal der Chronik ist ohne Frage derselbe mit Isboseth, aber wahrscheinlich auch mit dem Jischwi oder (nach den LXX) besser Ischjo des Samuelisbuchs (vgl. Wellhausen, „Der Text der Bücher Samuelis" [Göttingen 1871], S. 95). Dillmann.

Saulus, s. Paulus.

Saum übersetzt Luther Mark. 6, 56; Matth. 9, 20; 14, 36; Luk. 8, 44 das hebr. ṣiṣit, eigentlich das Schimmernde, Blühende, 4 Mos. 15, 38 die Quaste oder Troddel, die an jedem der vier Zipfel des Oberkleides (s. Kleidung) mit einer violettpurpurnen Schnur befestigt war und aus kurzen gedrehten Fäden bestand. Die Israeliten sollten sie als Zierde tragen, um dabei der göttlichen Gebote zu gedenken und dieselben zu befolgen. Sie waren also ein Erinnerungszeichen an die Pflicht des Gesetzesgehorsams. Die Pharisäer machten sie, um ihre Frömmigkeit zur Schau zu tragen, besonders groß (Matth. 23, 5). Schenkel.

Scepter, das schon im hohen Alterthum Könige und Fürsten als Abzeichen ihrer Machtstellung führten, leitet sich von dem Stab her, den man zur Stütze, als Waffe oder Zierde zu tragen pflegte. Auch die Ausdrücke für Scepter (šebet, šarbit, matté: im N. T. ῥάβδος) bedeuten im allgemeinen jeden Stab zum Schlagen (Jes. 10, 5. 15; 14, 5; Ps. 2, 9; Hiob 9, 34; Spr. 10, 13 u. a.), den Hirtenstab (2 Mos. 27, 32; Mich. 7, 4; Ps. 23, 4), den Lanzenschaft oder Wurfspieß (1 Sam. 14, 27; 18, 10; 22, 6; 2 Sam. 18, 14; Hab. 3, 14), wie auch das Königsscepter (1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17; Zach. 10, 11; Ps. 2, 9; 45, 7; 110, 2; Esth. 4, 11; 5, 2; 8, 4). Dieses war ein etwa mannshoher Stab von Holz (Ez. 19, 11), wol auch golden (Esth. 4, 11), oder, wie in den Homerischen Gedichten, mit Goldstiftchen beschlagen, auch sonst kunstvoll gearbeitet. Unter assyr. Ueberresten zu Nimrud wurde ein aus Elfenbein geschnitzter Stab ausgegraben, den Layard für ein Stück von einem Scepter hält. In germanischen Gräbern fand man Scepter aus hohlen Metallstäben mit einer Art Steinkitt ausgefüllt, oben mit einem Querstück, das wie eine Axt oder ein Spitzhammer aussieht.

Das Scepter, als Zeichen der Herrscherwürde und höchsten Macht (1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17; Ps. 45, 7 u. a.), von Königen und Fürsten getragen (Ez. 19, 11; Am. 1, 5; Zach. 10, 11; Jes. 14, 5; Weish. 10, 14. Bar. 6, 13), wurde diesen gelegentlich ins Grab mitgegeben, wie dem Herodes (Josephus „Jüdischer Krieg" I, 33, 9). Scepterträger wird gleichbedeutend mit König, Machthaber (Am. 1, 8), und in diesem Sinn erscheint das Scepter an Götzenbildern (Bar. 6, 13); besonders wird Zeus damit vorgestellt, der es auch Menschen, z. B. dem Pelops, verleiht. Im classischen Alterthum wird das Scepter zum Symbol der öffentlichen Amtshandlung, daher trugen es Richter, Herolde, von denen es der Redner in der Versammlung erhielt. Das elfenbeinerne Scepter mit einem Adler an der Spitze führten die Großen Etruriens schon vor den röm. Imperatoren, die es triumphirend trugen. Die Römer beschenkten auch fremde Könige, Bundesgenossen zur Auszeichnung mit dem Herrscherstab. Der pers. König erwies seine Huld durch Neigen des Scepters, und der es berührte bezeugte hiermit seine Unterthänigkeit (Esth. 4, 11; 5, 2; 8, 4; Hebr. 11, 21). Biblische Schriftsteller pflegen mit dem Ausdruck Scepter, dem Symbol der Oberherrschaft, sowol diese selbst als auch die Regierungsweise zu bezeichnen (1 Mos. 49, 16; 4 Mos. 24, 17; Jes. 10, 24 fg.; Jer. 48, 17; Zach. 10, 11; Ps. 110, 2; 125, 3; Hebr. 1, 8), und so erklären sich die Redensarten: „eisernes" (Ps. 2, 9) „gerades, richtiges Scepter" (Ps. 45, 7; Hebr. 1, 8). Roskoff.

Schädelstätte, s. Golgatha.

Schafe. Die Heimat Israels ist nicht reich an üppigen Weideplätzen, weshalb niemals die Rindviehzucht daselbst zu großer Entwickelung gelangen konnte. Doch dem genügsamen Kleinvieh, den Schafen und Ziegen, bietet der trockene Kalkboden an aromatischen Gräsern, niedrigem Buschwerk in ausgedehntem Maß erwünschtes Futter. Darum

spielen denn auch im Haushalt Israels namentlich die Schafe eine große Rolle, wird doch ihr Name in der Bibel etwa fünfhundertmal erwähnt. (Das einzelne Schaf heißt im Hebräischen sëh, das Mutterschaf rahél, der Widder 'ajjil, das Schaf von ein bis drei Jahren Kĕbës, das säugende Lamm talĕh, das fette Weidelamm kar; ṣo'n, Name für Kleinvieh, bedeutet Schafe schlechthin; 1 Sam. 25, 2). Schon die Patriarchen sollen große Schafheerden gehalten haben (1 Mos. 12, 16; 13, 5; 20, 14; 24, 35; 26, 14; 34, 28; 47, 17). Auch in Gosen trieben die Israeliten Schafzucht (2 Mos. 10, 9. 24) und in das Hochgebirge der Sinaihalbinsel leitete Mose die Schafe seines Schwiegervaters (2 Mos. 2, 16. 19; 3, 1). Das Ostjordanland war im Alterthum wie in der Neuzeit durch erstaunlichen Reichthum an Schafheerden ausgezeichnet, sollen doch die Israeliten daselbst unter Mose 650000 Schafe erbeutet haben (4 Mos. 31, 12). Der König von Moab mußte nach 2 Kön. 3, 4 im 9. Jahrh. den Herrschern Israels jährlich 100000 Lämmer und 100000 Widderfelle zinsen. Das südlich an Moab angrenzende Edom, d. h. die Gebirgslandschaft östlich von Wadi Arabah war jederzeit nur für den Betrieb von Kleinviehzucht geeignet (Jes. 16, 1; 34, 6; 60, 7). Vollends begreift sich, daß die Nomaden in der Hamad, dem Steppenplateau östlich von Gilead, nur an Schafen und Kamelen zu größerm Reichthum gelangen konnten (1 Chron. 5, 21; vgl. Ez. 27, 21; 2 Chron. 17, 11).

Diesseit des Jordans fanden sich große Heerdenbesitzer in der ausgedehnten, aber spärlich beflanzten Hügellandschaft im Süden Hebrons (1 Sam. 25, 2; vgl. Hiob 1, 3; 42, 12). In Gegenden eben dieses Charakters östlich von Bethlehem weidete David seines Vaters Schafe (1 Sam. 16, 11; 17, 28 fg.; 2 Sam. 7, 8).

Die verbreitetste Species unter den Schafen Palästinas kennzeichnet sich durch lange Nase ähnlich den italien. Schafen, ferner durch einen breiten, dicken, 5—15 Pfund schweren Fettschwanz. Es war diese schon dem israelitischen Gesetzgeber bekannt (3 Mos. 3, 9; 7, 3; 8, 25; 9, 19). Doch hat kein neuerer Beobachter die Behauptung Herodot's (III, 113) bestätigt, daß diese Fettschwänze zuweilen auf zweiräderigen Wägelchen von den Schafen nachgeschleppt werden (vgl. Thomson, The Land and the Book [London 1868], S. 96 fg.) Die Widder sind gehörnt, die weiblichen Schafe nicht. In den nördlichen Gegenden Palästinas kommt eine Art vor, die durchweg gehörnt ist, aber des Fettschwanzes entbehrt und am meisten den Merinoschafen sich nähert.

Die Schafe waren besonders ihrer Wolle wegen geschätzt, sodaß die Tage der Schafschur zu den Hauptfreudentagen des israelitischen Landmannes gehörten (1 Sam. 25, 4; 2 Sam. 13, 23 fg.; 1 Mos. 38, 12). Die Erstlinge der Schafschur durften die Priester beanspruchen (5 Mos. 18, 4). Als Sünde wurde angesehen Wolle und Linnen ineinander zu verweben (5 Mos. 22, 11). Ganz wollene Kleider waren ebenso viel im Gebrauch wie linnene, doch den diensthuenden Priestern verboten (Ez. 44, 17; 34, 2; 3 Mos. 13, 47; Spr. 27, 26; 31, 13; Hiob 31, 20). Besonders vorzügliche Wolle lieferte Damaskus auf dem tyrischen Markt (Ez. 27, 18). Auf die weiße Farbe der Wolle wird von Dichtern und Propheten häufig angespielt (Ps. 147, 16; HL. 6, 5; Jes. 1, 18; Dan. 7, 9; Ez. 27, 18; Offb. 1, 14). Schwarze oder gefleckte Schafe sind selten, daher Laban (s. d.) sie gern Jakob als Lohn überließ (1 Mos. 30, 32).

Hirten und arme Leute kleideten sich in Schaffelle (vgl. 2 Kön. 1, 8; Zach. 13, 4; Jer. 43, 12; Hebr. 11, 37). Eine der Decken der Stiftshütten bestand aus röthlichen Widderfellen (2 Mos. 26, 14). Schaffleisch war Hauptfleischspeise (1 Kön. 4, 23 (5, 2); Neh. 5, 18; Jes. 22, 13; Am. 6, 4), mit der man namentlich auch den Gastfreund bewirthete (1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 12, 4; Tob. 7, 9; 8, 21). Nach 5 Mos. 32, 14 war neben dem besonders im Schwanz enthaltenen zarten Fett auch Schafmilch eine beliebte Nahrung. Die großen gewundenen Widderhörner brauchte man zu Oelflaschen (1 Sam. 16, 1), wol auch zu Trompeten (Jos. 6, 4).

Bei den Opfern fanden die Schafe mannichfaltige Verwendung. Kein Thier kam so häufig auf den Altar wie dieses zum deutlichen Beweis, daß es im Viehbesitz Palästinas die erste Stelle einnahm. Aus diesem Grund wird auch Christus im N. T. so gern mit einem Lamm verglichen, und nicht etwa wegen der Charaktereigenschaften des letztern (Joh. 1, 29; Offb. 5, 6; 6, 1 u. s. w.) Beim Tempel Jerusalems gab es ein Schafthor (Neh. 3, 1. 32; 12, 39; Joh. 5, 2), offenbar weil dort ein Schaf-

markt abgehalten wurde, namentlich zur Zeit, wo die zahlreichen Pilger der Passahlämmer (s. d.) bedurften.

Die Bilder des Hirtenlebens, die so zahlreich in der Bibel vorkommen, beziehen sich großentheils auf das Weiden des Kleinviehs. Der Hirt ließ am Morgen die Schafe aus der Hürde unter seinem Stab herausgehen, sie genau zählend (3 Mos. 27, 32; Jer. 33, 13); dann schritt er ihnen voran, indem sie seinem wohlbekannten Ruf folgten. Auch in neuerer Zeit hat man beobachtet, daß man in der Levante nicht selten den einzelnen Schafen Namen gibt, mit welchen sie die Schäfer zu sich heranrufen (Joh. 10, 3). Die Hürden waren nicht von schwachen Staketen eingezäunt, sondern man schichtete Steine ohne Mörtel zu Mauern auf (4 Mos. 32, 16; 2 Chron. 32, 28), von deren lose aufliegender oberster Schicht das hereindringende Raubthier leicht einen Stein herunterstieß (vgl. Neh. 4, 3). Hunde hielten vor der Hürde Wache (Hiob 30, 1); häufiger noch wachten die Hirten selbst, um Schakale, Bären, Löwen oder auch menschliche Räuber abzuwehren. (Jes. 65, 25; 1 Sam. 17, 34; Joh. 10, 1; Luk. 2, 8). Mutterschafe und zarte Lämmer bedurften langsamer Leitung (1 Mos. 33, 13; Jes. 40, 11). Arme Leute hielten ihr einziges Schaf wie eine Tochter (2 Sam. 12, 3). Wer ein Schaf gestohlen, mußte es vierfach ersetzen (2 Mos. 21, 37; 2 Sam. 12, 6). Um die Mittagszeit schöpfte man aus tiefen Brunnen Wasser in die verschiedenen Heerden gemeinsame Tränkrinne, worauf gewöhnlich zuerst die Hirten, nachher die Hirtenmädchen tränkten (1 Mos. 29, 7 fg.; 2 Mos. 2, 16 fg.); bei den alten arab. Hirten galt es als größte Schmach erst nach den Hirtinnen tränken zu können (Rückert, „Hamâsa" [Stuttgart 1846], I, 62 fg.). Das Paradies für Hirten und Heerden waren grüne Auen, stillfließende kühle Wasser, wo die Schafe nicht nur getränkt, sondern auch geschwemmt werden konnten (Ps. 23, 2; HL. 6, 5). Solche Weideplätze fanden sich namentlich bei Rabbath Ammon, wo man heute noch viele Tausende von Schafen beieinander trifft, wie zur Zeit, da David hier Schafheerden hielt (vgl. Bertheau zu 1 Chron. 27, 31). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 133 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 146—185. Furrer.

Schafthor, s. Jerusalem.

Schakal, im Hebräischen bald mit 'ijjim „Heuler", bald mit tannim bezeichnet, den Hunden und Wölfen verwandte Thiere von gelblicher Farbe (daher canes aurei, Goldhunde, genannt), die in größter Zahl die einöden Gegenden Palästinas durchstreifen, den Tag über in Steinbrüchen, Ruinen oder Höhlen sich verborgen halten, nachts auf Raub ausgehen, in die Nähe der menschlichen Wohnungen schleichen. Weithin vernimmt man oft in stiller Nacht ihr klagendes Geheul; aber noch mehr lieben sie es in sturmdurchtobter Nacht das Toben des Windes zu übertönen. Einer aus dem Rudel beginnt mit dumpfem langgezogenem Ton zu heulen, steigt höher und höher, bis endlich die andern dreinfallen, heulend, bellend, kreischend. Ein Rudel antwortet auf diese Weise dem andern, und oft gesellt sich dazu noch das Heulen und Bellen herrenloser Hunde. Welch ein Gegensatz, drinnen das Hochzeitsmahl im warmen festlich erleuchteten Saal, draußen das schaurige Dunkel der kalten regnerischen Winternacht voll Heulen und Zähneklappern (Matth. 8, 11 fg.; 22, 13). Die düstere Phantasie der Propheten schaut oft die volkreichen glänzenden Städte zu öden Ruinenhaufen umgewandelt als Ruheplatz der Schakale (Jes. 13, 22; 34, 13 fg.; 43, 20; Jer. 9, 10; 10, 22; 49, 33; 50, 39; 51, 37) in menschenleerer Einsamkeit. Das melancholische Schakalgeheul wird in den zertrümmerten Palästen ertönen, wo einst zum Harfenspiel frohe Gesänge erklungen (Jes. 13, 22; Mich. 1, 8; Hiob 30, 29). Zu Hunderten schwärmen sie jetzt noch in der Gegend von Jamnia und Bethsemes wie einst in den Tagen Simson's (Richt. 15, 4). Dort haben wir auch den „Ort der Schakale" zu suchen, bei welchem jüd. Krieger einst eine Niederlage erlitten (vgl. Hitzig zu Ps. 44, 20). Wie die Hyänen stürzen die Schakale begierig auf das Aas und halten auf Schlachtfeldern grause Mahlzeit (Ps. 63, 11). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 85, 110; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 55; Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 93 fg., 552 fg. Furrer.

Schalen oder diesen ähnliche Gefäße finden sich sowol beim Opferdienst als auch in der Hauswirthschaft der Hebräer. Der biblische Grundtext hat verschiedene Namen

dafür, bei deren Uebersetzung die Ausleger schwanken, da sich weder Gestalt noch Umfang des Geschirrs immer genau erkennen läßt. Es ist daher zu entschuldigen, wenn Luther den hebr. Ausdruck Kesaot bald durch „Kannen" (2 Mos. 25, 29), bald durch „Schalen" (2 Mos. 37, 16) übersetzt und ähnlich mit dem Worte Menakit verfährt (vgl. 2 Mos. 25, 9 mit 2 Mos. 37, 16). Die schon a. a. O. angeführten schalenartigen Gefäße (s. Geräthe) ergänzen wir durch folgende: Menakit (2 Mos. 25, 29; 37, 16; 4 Mos. 4, 7; Jer. 52, 19), ein Gefäß zur Libation oder Blutsprengung, Opferschale; Mizraká (2 Mos. 37, 3; 4 Mos. 7, 84; 1 Kön. 7, 50; 2 Kön. 12, 14; 25, 15; dasselbe was Mizrak), eine Schale zum Blutsprengen, kommt aber auch als profanes Trinkgefäß vor (Am. 6, 6); Selaha (2 Chr. 35, 13), eine große Schale, Schüssel, oder Sdohit (2 Kön. 2, 20), worin auch gebraten werden konnte; Kephór (Esra 1, 10; 8, 27; 1 Chr. 28, 17) eine, wahrscheinlich mit einem Deckel versehene Schale oder ein Krug. Roskoff.

Schalk, der Wortbedeutung nach ursprünglich so viel wie leibeigener Knecht, ist in der Bibelübersetzung Luther's, wo es auch in Zusammensetzungen wie Schalkheit, Schalksauge, Schalksknecht, vorkommt, die Uebersetzung hebräischer und griech. Ausdrücke, welche in unserer heutigen Sprache verständlicher mit: hinterlistig, boshaft, schlecht, böse, wiederzugeben sind. An einer Stelle (Matth. 6, 23) hat Luther, wol infolge falscher Auffassung, es auch für krank (schlecht im physischen Sinne) gesetzt („wenn aber dein Auge ein Schalk", statt: wenn es krank ist). Wittichen.

Schall, s. Musik.

Schallum, s. Sallum.

Scham, Schamhaftigkeit, das von sinnlicher Erregung begleitete Gefühl einer in der Regel selbstverschuldeten Entwerthung der persönlichen Ehre. Dasselbe wurzelt vorzugsweise in den Beziehungen der Persönlichkeit zum Geschlechtsleben, wie denn die Bibel seit dem Sündenfall (s. Sünde) die Geschlechtsverrichtungen als solche betrachtet, deren der Mensch sich zu schämen hat, die er daher mit dem Schleier des Geheimnisses bedeckt, was bei dem Thier nicht der Fall ist. Nach 1 Mos. 2, 25; 3, 7 fg. 21, erwachte nämlich das Schamgefühl erst mit der Erkenntniß des sittlichen Unterschieds, d. h. mit dem sittlichen Bewußtsein, und seine erste Aeußerung war, daß der Zustand der Nacktheit als ein der persönlichen Würde des Menschen ungehöriger erkannt und die Geschlechtstheile mit Schamschürzen bedeckt wurden. Die Schamlosigkeit ist daher ein Zeichen sittlicher Roheit und Verkommenheit, wie auch das Beispiel Ham's (1 Mos. 9, 22) beweist, die Schamhaftigkeit dagegen (vgl. das Beispiel Sem's und Japhet's 1 Mos. 9, 23) ein Zeichen sittlicher Einsicht und Bildung. Sofern die Sünde, nach biblischer Anschauung, ihren Sitz im Fleisch (s. d.), d. h. in dem sinnlichen Triebe, hat, ist das über jede Sünde empfundene Schamgefühl oder die sittliche Beschämung der Anfang der Besserung (Ez. 36, 32; 43, 10 fg.; Dan. 9, 7), während umgekehrt das Verschwinden des Schamgefühls bei den Sündern, namentlich von den Propheten, als der Anfang der sittlichen Verstockung betrachtet wird (Jer. 3, 3; 6, 15; 8, 12; Zeph. 3, 5). Die spätern Sittenlehrer der Juden, insbesondere Jesus Sirach, kennen auch eine falsche Scham. Aus falscher Scham wird bisweilen das rechte Wort nicht zu rechter Zeit geredet (Sir. 4, 23 fg.). Niemals darf aus falscher Scham der Wahrheit widersprochen werden; dagegen möge man des Bildungsmangels sich schämen, der oft ein Beweggrund der Wahrheitsverschweigung ist. Insonderheit soll man sich des Bekenntnisses (Eingeständnisses) seiner Sünden nicht schämen (Sir. 4, 28 fg.). Ueber die wahre und die falsche Scham findet sich bei Sirach (Kap. 41, 14 fg.) eine bereits ausgebildete Weisheitslehre. Die Scham, bemerkt er (V. 16), sei nicht überall gut angebracht. Deshalb wird zunächst eine Reihe von Punkten, wegen welcher man sich wirklich zu schämen habe, aufgeführt, worunter namentlich gewisse Geschlechtssünden, in Kap. 42, 1 fg. aber eine Reihe von Punkten, deren man sich nicht schämen solle; insbesondere solle man sich auch nicht schämen, die Kinder gehörig zu züchtigen und die schlechten Sklaven blutig zu schlagen (Sir. 42, 5). In der an der letztern Stelle empfohlenen Härte zeigt sich diese Weisheitslehre freilich noch nicht auf einer höhern Stufe sittlich-menschlicher Entwickelung.

Das N. T. kennt vorzugsweise eine falsche Scham hinsichtlich der religiösen Charaktertreue, des Zeugenmuthes. Jesus will nichts von denen wissen, die sich seiner Person oder Lehren schämen, die ihn aus falscher Scham verleugnen (Mark. 8, 38; Luk. 12, 9), was z. B. Petrus that, als die letzte Katastrophe über Jesus hereinbrach (Mark. 14, 66 fg.).

Nach dem Hebräerbrief hat sich Jesus auch seiner Bekenner nicht geschämt, was schon daraus hervorgeht, daß er sie als seine „Brüder" bezeichnete (Hebr. 2, 11 fg.). Die falsche Scham wird auch als ein „Aergerniß nehmen" ausgedrückt, wie denn das Aergerniß des Kreuzes (1 Kor. 1, 23) hauptsächlich als eine Folge der falschen Scham zu betrachten ist, zu diesem verachteten Symbol des Christenthums sich zu bekennen. Gegen diese falsche Scham ist die Erklärung des Apostels Paulus an die röm. Gemeinde (Röm. 1, 16) gerichtet, daß er sich des Evangeliums nicht schäme, wie er denn wiederholt versichert, auf das stolz zu sein, dessen die Menschen sich gewöhnlich am meisten schämen, auf die Leiden der Verfolgung um des Evangeliums willen (Röm. 5, 3; Gal. 6, 14). Darum ermahnt auch der erste Petrusbrief 4, 16, es möge niemand sich der Leiden, die er als Christ zu tragen habe, schämen.

Die Tugend der Schamhaftigkeit, als der zarten Scheu in Bewahrung geschlechtlicher Reinheit, vorzugsweise beim weiblichen Geschlecht, ist im N. T. sehr hoch gestellt. Darum sind Kol. 3, 8; Eph. 5, 4 auch das Schamgefühl verletzende Reden streng untersagt, und 1 Tim. 2, 9 wird den Frauen besonders in Haltung und Kleidung Schamhaftigkeit anbefohlen, zunächst allerdings mit Beziehung auf ihr Verhalten in den gottesdienstlichen Versammlungen, in denen, zur Zeit der Entstehung der Pastoralbriefe (s. d.), die Frauen durch Verletzung des Anstandes bereits gegründeten Anstoß gegeben zu haben scheinen.

Schenkel.

Schande. Der alttest. Fromme ist gegen das Uebel der Schande sehr empfindlich (Ps. 42, 11) und dieselbe nimmt in seinem Denken und Fühlen eine wichtige Stelle ein. Das hängt mit dem alttest. Vergeltungsglauben aufs engste zusammen. Der Gerechte erwartet, daß die Huld des gerechten Gottes sich an ihm in dem zugetheilten Lebensglück erzeigen werde (Ps. 1). Dieses erscheint daher als ein vor der Welt ausgestelltes göttliches Zeugniß über den Gerechten. Wie natürlich, daß bei diesem Glauben das Unglück als eine tiefbeugende Schmach empfunden wird (Jes. 25, 8). Daher die so häufig wiederkehrende Bitte, daß Gott die Gerechten nicht der Schande im Unglück anheimfallen lasse, vielmehr dieselbe auf das Haupt der höhnenden Feinde wende (Ps. 25, 2. 3; 31, 18), die zugleich Feinde und Schmäher Gottes sind (Ps. 73, 10. 18). Als man sich an den Gedanken gewöhnt hatte, daß es dem Gerechten wol begegnen könne, ein Leben führen zu müssen, welches ihm Schande einbringt (Jes. 53, 3; Weish. 5, 4), lernte man die göttliche Ausgleichung über das Grab hinüber verlegen (Dan. 12, 2). Das Christenthum führt den Menschen durch seinen ganzen Charakter zur Erhebung über die äußern Geschicke; insbesondere wirkt im A. T. die nahe Erwartung einer neuen Weltgestalt mit, in welcher die Gerechten zu ihrem Recht kommen sollen. Damit tritt die Schande in ein ganz neues Licht. Sie ist für die, welche das Zukünftige suchen (Hebr. 13, 14), inmitten einer ungöttlichen Welt etwas Unvermeidliches, daher ein gutes Zeichen für sie; man kann sie nicht blos gleichmüthig hinnehmen (2 Kor. 6, 8), sondern sich ihrer sogar freuen (Matth. 5, 11. 12).

Späth.

Schaphir, s. Samir.

Scharlach, s. Purpur.

Schatten, im A. T. öfters ein Bild menschlicher Vergänglichkeit und Nichtigkeit. Zunächst wird das menschliche Leben mit seinem raschen Verlauf dem flüchtigen Schatten verglichen (Hiob 8, 9; 14, 2; Ps. 102, 12; 109, 23; 144, 4; Koh. 6, 12; 8, 13; Weish. 2, 5; 5, 9). Doch findet sich der Ausdruck noch öfter als ein Bild des Schutzes gebraucht, z. B. 1 Mos. 19, 8: „Schatten des Hauses", Richt. 9, 5, wo der Dornbusch von den Bäumen fordert, daß sie seinem Schatten vertrauen. Auch von dem Schatten der Großmächte Aegypten (Jes. 30, 2) und Assyrien (Ez. 31, 6) ist die Rede, mit Rücksicht auf das Verderben, das von der sengenden Hitze im Morgenland ausgeht. Israel deckt mit seinem Schatten die Berge (Ps. 80, 11). Zu wiederholten malen bezeichnet in poetischer Darstellung der „Schatten der Flügel Jahve's" (z. B. Ps. 17, 8; 57, 2; 63, 8) oder überhaupt der „Schatten Jahve's" (Ps. 91, 1; Jes. 49, 2; 51, 16) den göttlichen Schirm, was nicht hindert, daß der göttliche Schutz auch wieder der Sonne verglichen wird (Ps. 84, 12).

Im N. T. vergleicht der Apostel Paulus das Cermonialgesetz mit seinen Speisegesetzen und Cultuseinrichtungen, wozu er auch den Sabbat zählt, dem Schatten, der

als Sinnbild des in Christus erschienenen Wesens eine allerdings nur vorläufige Bedeutung hatte (σκιὰ τῶν μελλόντων, Kol. 2, 16 fg.). Auch dem Verfasser des Hebräerbriefs erscheint das theokratische Gesetz als ein bloßes Schattenbild der himmlischen durch Christus geoffenbarten Güter (σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, Hebr. 8, 5; 10, 1).

Der Ausdruck „Schatten des Todes" (Jes. 9, 2 in den LXX; Matth. 4, 16) bedeutet mit Beziehung auf das messianische Volk das große Ungemach, unter welchem dasselbe (im A. T. während des Exils, im N. T. vor der Erlösung durch Christus) daniederlag (s. Finsterniß und Licht). Schenkel.

Schatz, Schatzhaus, Schatzmeister. In seinem ursprünglichen Sinn ist Schatz die Bezeichnung einer Sammlung von edelm Metall, geprägtem Geld oder sonstigen Kostbarkeiten, sei es, daß dieselbe sich im Besitz eines Privaten, eines Fürsten oder öffentlichen Gemeinwesens befindet; da das Alterthum unser heutiges Geldwesen nicht kannte, so waren solche Schätze auch bei Privaten häufig. So ist von den Schätzen der Moabiter (Jer. 48, 7; 49, 4), der Babylonier (Jer. 50, 37), der Aegypter (Hebr. 11, 26) und Israeliten (Jer. 15, 13; 5 Mos. 33, 19: Schätze des Sandes, d. h. Glases, welches im Alterthum einen hohen Werth besaß), von dem Besitzen, Erwerben und Sammeln von Schätzen (Spr. 15, 16; 21, 6; Matth. 6, 19), sowie von Schätzen, welche zur Sicherung vergraben werden (Sir. 20, 32; Matth. 13, 44), die Rede. Die Könige besaßen mitunter besondere Schatzhäuser zur Aufbewahrung von Geld, Kostbarkeiten, Urkunden oder Vorräthen überhaupt. So z. B. Hiskia (Jes. 39, 2; vgl. 2 Kön. 20, 13), die persischen Könige (Esra 5, 17; 6, 1; 7, 20—22) und Antiochus (1 Makk. 2, 28 fg.) An einem solchen Hause war dann ein Schatzmeister angestellt (Jes. 22, 15; Esra 1, 8; 7, 21).

Im übertragenen Sinn wird eine Sammlung von Gegenständen überhaupt, insbesondere von werthvollen, als Schatz bezeichnet. Als Schatz erscheint daher der nach der populären Ansicht des Alterthums in Vorrathskammern im Himmel aufbewahrte fruchtbringende Regen (5 Mos. 28, 12; vgl. Hiob 28, 22; Ps. 135, 7); einen Schatz bilden die Sätze der Weisheit (Sir. 1, 29) und der Vorrath an Gleichnissen, den ein christlicher Lehrer, welcher für den Dienst des Reichs Gottes unterwiesen ist, besitzt (Matth. 13, 12); Schätze der Weisheit und Erkenntniß liegen verborgen in dem Erlösungsrathschluß Gottes (Kol. 2, 3); ein Schatz in irdenen Gefäßen (letzteres mit Rücksicht auf die Hinfälligkeit des menschlichen Leibes als Wohnung des Geistes) ist die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes (2 Kor. 4, 7). Ein Schatz sind die guten und bösen Gedanken des Herzens, die sich in der menschlichen Rede nach außen kundgeben (Matth. 12, 35); einen Schatz im Himmel erwirbt sich der Fromme durch seine guten Handlungen (Matth. 6, 20; Mark. 10, 21; vgl. 5 Mos. 32, 34; Sir. 29, 14; 1 Tim. 6, 18), wobei wir zur Erläuterung an die Vorstellung von Tafeln oder Büchern, auf denen Gott die Werke der Menschen verzeichnet, denken können (vgl. Dan. 7, 10; Mal. 3, 16; Offb. 20, 12). Einen Schatz von Unrecht und Gewaltthaten häufen die Bewohner Samariens auf in ihren Palästen, weil sie fremdes Gut an sich bringen (Am. 3, 10). Daneben bezeichnet Schatz auch das für werthvoll Gehaltene überhaupt, besonders auf sittlichem Gebiet, das Gegenstand des Strebens ist, sei es nun dessen würdig oder nicht. „Die Furcht Jahve's" ist der Schatz Zion's (Jes. 33, 6); das Halten des Gesetzes ist der Schatz des Frommen (Ps. 119, 55 fg.); wer sich einen Freund erwirbt, hat einen Schatz gefunden (Sir. 6, 14); die versteckte Weisheit ist einem vergrabenen und daher unnützen Schatz gleich zu achten (Sir. 20, 30); wer sich die Weisheit erwirbt, hat einen guten Schatz (Sir. 51, 28). Das Reich Gottes (die Theilnahme an demselben) ist gleich einem verborgenen Schatz im Acker, den zu erwerben man sich alles andern entäußert (Matth. 13, 44); wo der Schatz des Menschen ist, da weilen auch die Gedanken und Wünsche des Herzens (Matth. 6, 21).

Wie der Besitz und Erwerb von Reichthum überhaupt, so ist auch der von Schätzen bei den Schriftstellern des Alten und Neuen Testaments häufig Gegenstand sittlicher Beurtheilung. So wenig auch der Hebraismus zu einer, auf dualistischer Vorstellung von Geist und Materie beruhenden, Verachtung des materiellen Besitzes neigt, vielmehr nicht selten eine eudämonistische Lebensansicht zeigt, so hat er doch niemals die sittlichen Güter den materiellen grundsätzlich untergeordnet, sondern hebt ihren bedingten Werth mitunter streng genug hervor. Die, welche sich auf ihre Schätze verlassend, Jahve widerstreben, wird das göttliche Gericht treffen (Jer. 48, 7; 49, 4 fg. u. s. w.); Schätze, erworben mit falscher Zunge, sind ein verfliegender Hauch, suchen den Tod auf (bringen den Unter-

gang, Spr. 21, 6); besser ist, wenig mit der Furcht Jahve's, als ein großer Schatz und Unruhe dabei (Spr. 15, 16); Silber und Gold und Reichthum von Königen und Landschaften sammelte sich der Prediger, aber siehe da, es war alles eitel und windiges Streben (Koh. 2, 8. 11); sich mit seiner Arbeit nähren und sich genügen lassen, heißt einen guten Schatz finden (Sir. 41, 18). Wie das Christenthum die ethischen Grundsätze des Hebraismus überhaupt verschärft, so auch in dieser Beziehung. Nicht Schätze, welche die Motten und der Rost fressen (kostbare Stoffe oder Kleider und edles Metall), sollen sich die Jünger Jesu sammeln, sondern den Schatz guter Handlungen (Matth. 6, 19 fg.); einen Mann, der sein Schüler werden will, fordert Jesus auf, Hab und Gut zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben, um so einen Schatz im Himmel zu gewinnen (Mark. 10, 21); wer Schätze sammelt für sich selbst und ist nicht reich in Bezug auf Gott (durch den Schatz guter Handlungen, den er sich bei ihm sammelt), der besitzt überhaupt nichts Bleibendes (Matth. 12, 21); mit dem Mammon soll man sich durch sittlichen Gebrauch desselben die Himmlischen zu Freunden machen, um dereinst von ihnen in die ewigen Wohnungen aufgenommen zu werden (Luk. 16, 9). Die zuletzt angeführten Stellen und der Umstand, daß Jesus lediglich die sittliche Gerechtigkeit als höchstes Princip proclamirt, zeigen zugleich, daß jene Anforderungen Jesu nicht auf einer mönchisch-ascetischen, eine spiritualistische Weltanschauung voraussetzenden Lebensansicht, sondern auf einer ausgeprägten Ethik, welche dem Besitz nur den untergeordneten Werth von Mitteln für sittliche Zwecke zuerkennt, beruhen (vgl. meine Schrift, „Die Idee des Menschen" [Göttingen 1868], S. 188 fg.) Hat auch das Christenthum später mitunter eine einseitig spiritualistische Richtung genommen, so doch nicht das älteste. Wenn Jakobus (Kap. 5, 1 und 3) den Reichen zuruft: „Weinet und heulet über euer Elend, das bevorsteht; ihr habt Schätze gesammelt in den letzten Tagen", so zeigt doch das Folgende, welche Art von Reichen er meint, und es ist der Ausdruck einer gesunden Ethik, wenn 1 Tim. 6, 17 ermahnt wird: „Den Reichen dieser Welt gebiete, daß sie nicht hoffen auf den ungewissen Reichthum, sondern auf Gott, der uns alles reichlich zum Genusse darbietet, daß sie Gutes thun, reich werden an guten Werken, gern geben und mittheilen, womit sie Schätze sammeln als gute Grundlage für die Zukunft, um das wahre Leben zu ergreifen."

Wittichen.

Schatzung, s. Quirinius und Steuern.

Schaubrote, Schaubrottisch. Schaubrote, im Grundtext „Brot des Angesichts" (2 Mos. 25, 30; 35, 13; 39, 36; 1 Sam. 21, 7; 1 Kön. 7, 48; 2 Chron. 4, 19), weil vor Jahve's Angesicht (2 Mos. 25, 30; 40, 23; 3 Mos. 24, 6) aufgestellt, auch „Brot der Aufstellung" (3 Mos. 24, 6; 1 Chron. 9, 32; 23, 29; 2 Chron. 29, 18; Neh. 10, 34; Matth. 12, 4; Luk. 6, 4; Hebr. 9, 2), oder „heiliges" (1 Sam. 21, 5) „hochheiliges" (3 Mos. 24, 9), und, weil es stets vorhanden sein sollte, „das ständige, immerwährende Brot", (bei Luther: „das tägliche Brot", 2 Mos. 25, 30; 4 Mos. 4, 7) genannt, die zwölf, nach der Stämmezahl Israels, im Heiligen der Stiftshütte, später des Tempels, nächst dem Vorhang des Allerheiligsten auf einem Tisch in zwei Schichten zu je sechs aufgelegten Brotfladen aus feinstem Weizenmehl, nach dem Talmud durch elf Siebe gesichtet, jedes Stück aus 2 Omer, ungefähr dem Gewicht nach 1⅛ Kilogramm. Ueber die Form schweigt die Bibel, nach der jüd. Tradition war sie viereckig. Nach der Mischna war im zweiten Tempel jeder Brotkuchen 10 Handbreiten lang, 5 breit und der fingerdicke Rand an zwei entgegengesetzten Seiten 7 Finger hoch umgebogen. Ihre Bereitung am Vorsabbat war einer Familie der Kahathiten anvertraut (1 Chron. 9, 32); während des zweiten Tempels, wo sich, nach dem Talmud, zu diesem Zweck ein besonderes Gemach an der Mitternachtseite des Priesterhofs befand, war die Familie Garmo dazu bestimmt, die sie als Geheimniß bewahrte. Daß die Brote ungesäuert waren, wird nach der einstimmigen Tradition von den meisten Bibelforschern angenommen. Auf (ʿal, 3 Mos. 24, 7; nach einigen Rabbinen: „neben") jede Brotschicht wurde reiner Weihrauch, nach Josephus und dem Talmud in zwei goldenen Schalen, gelegt, der zur Feuerung diente und nach der Abnahme der Brote sofort in den Altarbrand kam. Nebst diesem erwähnen die LXX zu 3 Mos. 24, 7 und Philo auch noch Salz, wahrscheinlich als Beigabe zum Weihrauch. Die Schaubrote aufzulegen, die während der Woche gelegenen abzunehmen und gegen frische auszuwechseln, war die erste Verrichtung der Priester beim Sabbatanbruch (3 Mos. 24, 3—9; 1 Sam. 21, 7 [6]). Die abgenommenen Brote wurden an

heiliger Stätte, im zweiten Tempel, nach den Rabbinen, in einer an der Nordseite des innern Vorhofs befindlichen Halle, vom Hohenpriester und den reinen, männlichen Gliedern des Priesterstandes (als Hochheiliges) gegessen (3 Mos. 24, 9). Eine Ausnahme findet sich in einer Zeit, wo die Noth das Cultusgesetz durchbrach (1 Sam. 21, 7 [6]; vgl. Matth. 12, 4; Luk. 6, 4).

Der Schaubrottisch, im Text: „Tisch des Angesichts" (4 Mos. 4, 7), „reiner Tisch" (3 Mos. 24, 6; bei Luther „feiner Tisch"), „Tisch der Aufstellung" (1 Chron. 28, 16; 2 Chron. 29, 18), der, mit den Broten belegt, auf der Mitternachtseite des Heiligen (2 Mos. 26, 25; 46, 22) nächst dem Vorhang des Allerheiligsten stand, war in der Stiftshütte (2 Mos. 25, 23 fg.; 37, 10 fg.) aus Akazienholz (bei Luther: „Förenholtz"), 2 hebr. Ellen lang, 1 Elle breit und 1½ Ellen hoch, mit Gold überzogen. Um die Platte lief ein goldener Kranz und unterhalb derselben verband die vier Füße eine handbreite Verschlußleiste, ebenfalls mit einem goldenen Kranz verziert, wo die Füße mit jener zusammenstießen waren vier goldene Ringe für die Tragstangen, wenn das heilige Gezelt und somit der Tisch fortbewegt werden sollte, der mit Decken verhüllt wurde.

Bei dem Tisch wurden dazu gehörige goldene Gefäße aufbewahrt, als Ke̥arot, Schüsseln für die Brote (vgl. Matth. 26, 23; Mark. 14, 20), Kappot, Schalen für den Weihrauch, Ke̥sajot, Kannen zur Weinspende; Me̥nak̥ot, Schalen zu demselben Zweck (2 Mos. 25, 29; 37, 16; 4 Mos. 4, 7; 7, 13).

Die Weinspende, welche mit der Verbrennung des Weihrauchs am Brandopferaltar stattgefunden zu haben scheint, wird zwar (2 Mos. 25, 30; 3 Mos. 24, 5 fg.) nicht besonders erwähnt, durch die Anführung der Gefäße jedoch vorausgesetzt, und durch die LXX zu Ex. 25, 28, Josephus und Philo bestätigt.

Der Schaubrottisch im Salomonischen Tempel wird 1 Kön. 7, 48; 2 Chron. 13, 11; 29, 18 nur kurz erwähnt, wogegen nach 2 Chron. 4, 8 Salomo zehn Tische, theils von Gold, theils von Silber anfertigen läßt und auch 1 Chron. 28, 16 von mehrern Tischen gesprochen wird. Diese abweichenden Angaben glaubt man nach dem Vorgang des Josephus so vereinigen zu können, daß man einen Tisch von Gold für die Schaubrote, die übrigen von Silber für die Gefäße annimmt. Wahrscheinlich waren diese Tische nach dem Muster des Tisches der Stiftshütte gemacht.

Im Serubabel'schen Tempel stand nur ein Schaubrottisch, der, mit den andern heiligen Geräthen von Antiochus Epiphanes geraubt (1 Makk. 1, 21 fg.), bei der Wiedereinrichtung des Tempels durch einen neuen ersetzt (1 Makk. 4, 49) wurde. Nach Josephus soll der Tisch von Ptolemäus Philadelphus geschenkt worden und außerordentlich kostbar gewesen sein.

Der Schaubrottisch aus dem Herodianischen Tempel ist auf dem Triumphbogen des Titus abgebildet. Ob es der von Ptolemäus Philadelphus in den zweiten Tempel geschenkte Schaubrottisch ist, bleibt fraglich.

Bei der Deutung der Schaubrote und des Schaubrottisches haben sich, nach dem Vorgang Philo's und einiger Kirchenväter, die ältern Bibelausleger in den Irrgängen der Typik und Allegorie verloren, und auch manche der neuern irren noch in den Windungen der Symbolik herum. Für den unbefangenen Bibelleser hat der Tisch keine andere Bedeutung, als die Schaubrote nebst der dazu gehörigen Spende von Weihrauch und Wein zu tragen, wie auch der Triumphbogen des Titus auf dem Tisch zwei Gefäße zeigt. Die Schaubrote sind, ihrer allgemeinen Bedeutung nach, ein unblutiges Besitzopfer, womit der Hebräer seine ehrfurchtsvolle Anerkennung des göttlichen Wesens ausdrückt und die Vereinigung mit ihm anstrebt. Solche Brotopfer finden wir auch anderwärts. Die Parsen hatten kleine, ungesäuerte Brote, Daruns brote, welche bei der Darunsfeier nebst einem mit Homsaft gefüllten Becher gebraucht wurden. Bei den Indern finden wir außer Blumen-, Frucht-, auch Kuchenopfer. Auf den Opferaltären der alten Aegypter sieht man, außer Früchten, Blumen, einzelnen Fleischstücken, meistens Brote von verschiedener Form bildlich dargestellt. Aristoteles erzählt, zu Delos habe man den Apollo durch Opfergaben von Weizen, Gerste und Kuchen verehrt und Pythagoras habe nur an diesen unblutigen Altären geopfert. Auch beim Apollodienst zu Delphi ist von Kuchen und Weihrauch die Rede. Alexander Polyhistor weiß von Kuchen zu Patara, dem ältesten Sitz des Apollinischen Cultus, die man in Gestalt von Leier, Bogen und Pfeilen zum

Opfer brachte. Aehnliche Opfer weihten die Athener an gewissen Frühlings- und Herbstfesten ihrem Apollo. Kuchen in Hörnergestalt legte man auf die Altäre des Apollo, der Artemis, Demeter, Hekate, der Luna; letzterer weihte man auch mondförmige Kuchen. Pausanias versichert, Kekrops habe nur gewisse landesübliche Kuchen (πελανοί) dargebracht. Beim Gottesdienst des Numa wurden besonders viele Kuchen (Liba) von mannichfacher Form gebraucht, und unter dem Priesterpersonal gab es einzelne Kuchenbäcker (fictores). Bei den am 17. März in Rom gefeierten Liberalien bestand die gewöhnliche Opfergabe aus Kuchen von Far, Honig und Oel, die an diesem Tag durch die ganze Stadt von betagten Priesterinnen feilgeboten und auch sonst dem Liber dargebracht wurden. Bei den hebr. Schaubroten erinnert man gewöhnlich an die Lectisternien der Römer, die auch den Griechen nicht unbekannt waren, eine Art Göttergastmähler, die bei Spielen oder an gewissen im Kalender bezeichneten Tagen als diurna oder bei ungewöhnlichen freudigen Gelegenheiten, z. B. nach einem Sieg, auch bei bevorstehender großer Gefahr, angeordnet wurden. Bei dieser eigenthümlichen Art religiöser Feier bereitete man den Göttern, wie zu einem Mahl, Kissen (lectos) und setzte ihnen Speise vor. Auch die Bibel erwähnt ähnlicher, in morgenländischen Religionen häufig vorkommender Lectisternien, wozu auch Israeliten sich verleiten ließen (Jes. 65, 11; Jer. 7, 18; 44, 17; Ez. 16, 18; 23, 4; Bar. 6, 26; Bel. z. Bab. 10; 12; 17). Das israelitische Tischopfer ist seinem Gegenstand nach dem hebr. Alterthum nichts Eigenthümliches. Das gesammte Volk nach der Zwölfzahl seiner Stämme bringt das Brot als Inbegriff der Bedingungen seines Daseins der Gottheit zum Opfer dar in der Absicht, ihr wohlgefällig zu sein und das Gefühl der Einheit mit ihr zu gewinnen. Wie beim Dankopfer das Moment der Befriedigung durch das Opfermahl ausgedrückt wird, so beim Tischopfer durch das Essen der Schaubrote, während das Moment der Vernichtung, welches im Begriff des Opfers liegt, auf den Weihrauch fällt, der dem Brandopferaltar übergeben wird. Daß die Schaubrote nur von den Priestern als ihre Gebühr (3 Mos. 24, 9; Matth. 12, 4) gegessen werden durften, hat seinen Grund im hebr. Priesterbegriff. Der Priester soll Jahve zunächst stehen (2 Mos. 19, 22; 4 Mos. 16, 19; 18, 2), er ist dessen vertrauter Diener und hat als Mittelsperson zwischen Jahve und seinem Volk das Vorrecht sich jenem zu nahen. Die Priester verzehrten die Schaubrote als Repräsentanten und im Namen des Volks, von dem die Opfergabe dargebracht war. Die Schaubrote erhalten ihr jahvistisches Gepräge durch ihre Beziehung auf den Bund, dessen Zeichen sie sein sollen (3 Mos. 24, 8). Als ständige Gabe (3 Mos. 24, 7) sollen sie das specifische Verhältniß, in welchem sich die religiöse Anschauung der Hebräer zur Gottheit wußte, die enge Verbindung des Volks Israel mit Jahve, unablässig vergegenwärtigen. Roskoff.

Schaufeln, (Jɜaim, 2 Mos. 24, 3; 38, 3; 4 Mos. 4, 14; 1 Kön. 7, 49; 2 Kön. 25, 14; 1 Chron. 4, 11; Jer. 52, 18) gehörten zu den Nebengeräthen des im Vorhof der Stiftshütte, des Tempels befindlichen Brandopferaltars, um die Asche, und was sich beim Verbrennen der Opfer mit ihr vermischt hatte, wegzuräumen. Nach der Beschreibung des Salomo bei Buxtorf waren sie mit langen Stielen versehen, um die Asche bequem auffassen zu können. Josephus läßt die Geräthe dieses Altars von Gold sein; nach den biblischen Nachrichten (2 Mos. 27, 3; 2 Kön. 25, 14) waren sie, in der Stiftshütte wie auch im Tempel von Erz, womit die Rabbinen übereinstimmen. Zum Profangebrauch wird 5 Mos. 23, 13 Jated erwähnt, was sonst Nagel, Pflock bedeutet, hier aber ein Werkzeug zum Eingraben in den Boden, einen Spaten (bei Luther „Schäuflein"), mittels dessen das hebr. Lager, in welchem Jahve gegenwärtig gedacht wurde, von Unreinheit frei erhalten werden sollte (5 Mos. 23, 14). Roskoff.

Schauspiele, s. Spiele.

Scheba, (zu unterscheiden von Seba s. d.) wird 1 Mos. 10, 7 neben Dedan als Sohn Raema's, eines Sohnes des Kusch, 1 Mos. 10, 28 als Sohn Joktan's, und noch einmal (1 Mos. 25, 3) als Sohn Jokschan's, eines Sohnes Abraham's und der Ketura angeführt. Unter dem Volk, über dessen Abstammung und Wohnsitz jene Genealogien Aufschluß geben wollen, haben wir also zunächst (1 Mos. 10, 28. 7) ein Volk Südarabiens zu denken und zwar ohne Zweifel dasselbe, welches die Griechen und Römer unter dem Namen der Sabäer kannten, als wohnend im Glücklichen Arabien, zwischen den Minäern und Katabanen, und von da aus weitreichenden Handel mit den köstlichen Erzeugnissen ihres Landes, vornehmlich mit Weihrauch, Balsam, Myrrhen u. dgl. treibend (Ez.

27, 22; 38, 13; Hiob 6, 19). Die Sabäer gelten den Alten als eins der reichsten Völker der Erde, wie wir aus den überschwenglichen, freilich nur auf Hörensagen beruhenden und daher vielfach übertreibenden Schilderungen bei Agatharchides (in Hudson's Geographi graeci minores (Oxford 1698—1712), I, 61 fg.); Strabo, XVI, 777 fg., und Diodor, III, 46 fg., sehen. In ähnlichem Ruf standen sie auch bei den Hebräern (Jes. 60, 6; Ps. 72, 10. 15). Der Besuch einer Königin von Saba und die von ihr der Weisheit und dem glänzenden Hofstaat Salomo's gezollte Bewunderung (1 Kön. 10) war daher in den Augen der Israeliten eine der größten Auszeichnungen, die dem Hause David's zutheil werden konnte. (Nach der arab. Legende, die im Anschluß an das 27. Kapitel des Korans sich dieses Gegenstands mit üppiger Phantasie bemächtigte, hieß jene Königin Balkis, nach der äthiop. Tradition Makurda, und wurde von Salomo als Gemahlin in seinen Harem aufgenommen). Die Herrlichkeit Sabas wurde, wie uns die arab. Sage erzählt, durch eine infolge eines Dammdurchbruchs eintretende Ueberschwemmung (Sail al Arim) mit einem mal vollständig zerstört; immerhin hat sich ihr Name erhalten. Jacut („Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], III, 27) führt Saba als ein Land in Jemen an, mit der Hauptstadt Marib, d. i. Mariaba der Alten.

Was schließlich noch die Erwähnung Schebas unter den Nachkommen Abraham's, d. i. unter den nördlichen Arabern, betrifft, so erklärt sich dieselbe wol am besten durch die Annahme, daß die Sabäer auf ihren Karavanenzügen, die sie bis nach Tyrus führten (Ez. 27, 22), da und dort auf der Arabischen Halbinsel auch seßhafte Ansiedler, denen andere nachfolgen mochten, zurückließen, so besonders an dem für Handelsverbindungen so wichtigen Persischen Meerbusen, wohin uns ihre Zusammenstellung mit Dedan (1 Mos. 25, 3) zunächst verweist, und wo sich auch in dem Vorgebirge der Asaber eine Spur ihres Namens erkennen läßt. Von da zogen sie sich dann auch weiter nördlich in die Arabische Wüste. Strabo (XVI, 779) nennt sie mit den Nabatäern zusammen; Plinius (VI, 31) kennt nomadisirende Sabäer (Scenitae Sabaei), und auf solche ist auch die Stelle Hiob 1, 15 zu beziehen. Steiner.

Scheffel. Mit diesem Wort übersetzt Luther das hebr. Epha, aber auch Sea, und das griech. Modius (Medimnus). Das Scheffelgefäß ist von Jesus in seiner Bergrede (Matth. 5, 15; Mark. 4, 21; Luk. 11, 33) in einer sich selbst erklärenden sprichwörtlichen Redensart, die ohne Zweifel auf ein ägypt. Wortspiel (s. die koptischen Uebersetzer zu Mark. 4, 21) zurückgeht, erwähnt worden (s. Maße und Gewichte). Kneucker.

Scheidebrief, s. Ehe.

Schellen. Der untere Saum des hohenpriesterlichen Oberkleides war mit goldenen Schellen oder Glöckchen, abwechselnd mit künstlichen, aus dunkeln und rothen Purpur- und Karmoisinfäden gemachten Granatäpfeln, behängt (2 Mos. 28, 33 fg.; 39, 25 fg.). Das beim Ein- und Ausgehen des Hohenpriesters verursachte Geklingel sollte Beginn und Schluß der heiligen Handlung anmelden (2 Mos. 28, 35; Sir. 45, 11). Die deutsche Bibel bedient sich der „Schellen" (2 Sam. 6, 5) für das hebr. Wort Meṇa;ane;im, worunter das Sistrum zu verstehen ist, wie die Vulgata richtig überträgt. Dieses altägypt. Instrument wurde durch Schütteln (hebräisch: nu;a) tönend gemacht, wobei die in den Löchern des halbrundgebogenen Metallreifens lose liegenden Metallstäbe sich rasselnd bewegten. Manche Bibelausleger übersetzen Meṣillot, Zach. 14, 20, durch Schellen, welche noch heute im Orient und in Europa Pferden umgehängt werden; jener Ausdruck bezeichnet aber bloße Blechscheibchen, die beim Zusammenschlagen klingen und auch gegenwärtig als Pferdeschmuck dienen. Roskoff.

Scheltworte (griechisch: λοιδορία) sind Schimpfreden, durch welche des Nebenmenschen sittlich-religiöser Charakter angetastet oder ihm gar abgesprochen wird (s. Racha). Sie sind insofern verwandt mit den Verleumdungen, nur daß jene mehr öffentlich, ins Angesicht hinein, diese mehr heimlich, hinter dem Rücken des Gegners sich geltend machen. Sagt schon der alte Sirach (Kap. 27, 21 [23]): „Für Scheltwort gibt es Wiederaussöhnung", so werden vollends die Christen auf das Vorbild Christi hingewiesen (1 Petr. 2, 23) und ermahnt (1 Petr. 3, 9): „Vergeltet nicht Scheltwort mit Scheltwort, sondern im Gegentheil: segnet!" (Matth. 5, 44 fg.; Luk. 23, 34; s. Gerechtigkeit, Gnade, Segen.) Kneucker.

Schemel (Ps. 110, 1; Matth. 5, 35; 22, 44; Mark. 12, 36; Luk. 24, 43; Apg. 2, 35; Hebr. 1, 13; 10, 13), bei Luther auch „Fußschemel" (Ps. 99, 5; 132, 7; Kl. 2, 1; 1 Chron. 29, 21), „Fußbank" (Jes. 66, 1) ist nach biblischem Sprachgebrauch sinnbildliche Bezeichnung des Unterthanseins. Die Beziehung auf die Sitte des Siegers, dem Besiegten auf den Nacken zu treten (Jes. 10, 24), woran gewöhnlich erinnert wird, ist hier ganz müßig. Ein Fußschemel im eigentlichen Sinn wird am Throne Salomo's erwähnt (2 Chron. 9, 18). Nach der Beschreibung dieses prächtigen Thronsessels war der Schemel von Gold, gewiß auch verziert, vielleicht in ähnlicher Weise, wie der auf assyr. Monumenten dargestellte, dessen Ornament im Stil des Salomonischen Throns gehalten ist.

Roskoff.

Scherf, Scherflein wird oft bildlich gebraucht zur Bezeichnung des geringsten Werthes. Abgesehen von Jes. 40, 15 (vgl. V. 17), wo Luther das hebr. šaḥaḳ d. i. „Stäublein" durch „Scherflein" wiedergibt, erscheint das Scherflein (λεπτόν) im N. T. = ½ röm. Quadrans (Luther: „Heller") = ⅛ As in Kupfer (Mark. 12, 42; Luk. 21, 2), einmal auch = 1 ganzer Quadrans (vgl. Matth. 5, 26 mit Luk. 12, 59; s. Geld).

Kneucker.

Schermesser, s. Bart.

Schibboleth, (bedeutet „Strom" und „Aehre") war das nach Richt. 12, 6 von den Gileaditen zur Erkennung ihrer damaligen Feinde, der Ephraimiten, verwendete Wort. Die Gileaditen hatten die Furt des Jordans, welche die von Jephta (s. d.) geschlagenen Ephraimiten passiren mußten, um zur Heimat zu gelangen, besetzt. Kam nun ein als Flüchtling verdächtiger und wollte sie übergehen, so ließ man ihn jenes Wort aussprechen. War er aus Ephraim, so sprach er gewiß statt „Schibboleth" „Sibboleth", da es den Ephraimiten schwer geworden zu sein scheint, den verdickten S-Laut hervorzubringen. Man konnte somit Freund und Feind an diesem Wort unterscheiden, und nennt daher noch heute ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal (eine Lehre u. dgl.) irgendeiner Partei deren Schibboleth. J. R. Hanne.

Schiffe, Schiffahrt der Hebräer. Schiffe im allgemeinen werden im A. und N. T. ziemlich häufig, aber meistens als etwas Fremdartiges erwähnt; kleine Fluß- und Ruderschiffe (hebräisch: ŏni šajit), größere Meer- und Segelschiffe (ṣî, ṣî 'addîr, auch aramäisch: sephina); und zwar erscheinen solche ihrem Zweck nach bald als Kriegsschiffe (4 Mos. 24, 24), welche im Alterthum gewöhnlich Ruderschiffe waren (Jes. 33, 21), z. B. sogenannte „Dreiruderer" (2 Makk. 4, 20) mit drei auf jeder Längenseite übereinander angebrachten Reihen von Ruderbänken, bald als Handelsschiffe (ŏnijjot soḥer, Spr. 31, 14; die Stelle Jes. 43, 14 ist unrichtig vocalisirt und redet nicht von Schiffen), unter denen namentlich die Tharsisschiffe mit Auszeichnung genannt werden, d. h. besonders große und starke Kauffahrteischiffe, welche für die Fahrten nach dem fernen Tharsis (s. d.) in Spanien gebaut zu werden pflegten (Jes. 23, 1), aber auch andere bedeutende Handelsplätze besuchen mochten, wie denn in mehrern Stellen (1 Kön. 9, 27. 28; 10, 11. 22; 22, 49 und auch 2 Chron. 9, 21; 20, 36; vgl. Tuch gegen Keil in der „Allgemeinen Literaturzeitung", Jahrg. 1835, Nr. 80, S. 13 fg.; Ritter, „Die Erdkunde" [Berlin 1846], XIV, 355 fg.) klar von Tharsisschiffen die Rede ist, welche von Eziongeber nach Ophir (s. d.) gehen.

Die im allgemeinen dem Landbau und dem Nomadenleben zugewendete Geistesrichtung des israelitischen Volks, welche kein lebhaftes Interesse für Handelsunternehmungen aufkommen ließ, wirkte ebenso ungünstig auf die Schiffahrt und überwand nicht einmal den Mangel an guten Häfen. Obgleich das Land der Israeliten an der Küste des Mittelmeeres gelegen, so machte dieses Volk dennoch ein Jahrtausend hindurch keinen Versuch, sich in den Besitz der nahen Hafenstädte zu setzen und die Vortheile, welche das die Küste bespülende Meer darbot, zu benutzen. Die Häfen am Meere, bei Gaza, Askalon, Jamnia, Joppe, Dor, Akko, Tyrus, waren und blieben fast ohne Ausnahme in den Händen der Philistäer (s. d.) und Phönizier (s. d.).

Ob und wie weit die Stämme Sebulon, Dan und Asser, selbständig oder in Abhängigkeit von den Phöniziern, sich an Handel und Schiffahrt in den ältern Zeiten betheiligt haben, läßt sich aus Stellen wie 1 Mos. 49, 13; 5 Mos. 33, 19; Richt. 5, 17 nicht sicher schließen. David führte Kriege mit den Philistäern, aber er benutzte den Sieg nicht, um sich der philistäischen Häfen, vor allem der Hafenstadt Joppe zu bemächtigen. Erst

in der Makkabäerzeit machte Fürst Simon Joppe zu einem jüd. Seehafen (1 Makk. 14, 5), und ein anderer Hafen zu Cäsarea (s. d.) verdankt Herodes dem Großen seine Entstehung (Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 21, 5 fg.; „Alterthümer“, XVII, 5, 1; XV, 9, 6), derselbe, in welchem der Apostel Paulus mehrmals aus- und einfuhr (Apg. 9, 30; 18, 22; 27, 2). Eine Küstenschiffahrt mit Flößen, welche einmal erwähnt wird (2 Chron. 2, 15. 16; vgl. 1 Kön. 5, 23 und Eusebius, Praep. evang., XV, 24), scheint sich blos auf Salomo's Regierungszeit beschränkt zu haben. Die Neigung des Volks blieb größern Handelsunternehmungen im ganzen fremd, und nur als eine vereinzelte Thatsache ist die Ausrüstung von Schiffen in Eziongeber (s. d.) zu betrachten, welches David mit dem Gebiet der Edomiter erobert, aber auch nicht zu benutzen gedacht hatte. Erst Salomo unternahm in Gemeinschaft mit Hiram und in einer gewissen Abhängigkeit von dem Tyrerkönig eine eigene Handelsschiffahrt von Eziongeber und Elath (s. d.) aus nach Ophir; phöniz. Schiffer bildeten dabei den vorzüglichsten Theil der Bemannung, und wahrscheinlich ist die ganze Idee von Hiram ausgegangen, der auch seinen Vortheil bei dem Unternehmen wahrnahm (1 Kön. 9, 26. 27; 10, 22). Eine selbständige Unternehmung der Art beabsichtigte Josaphat von Juda; nach Wiedereroberung des abgefallenen Edomiterlandes rüstete er gleichfalls, wie es scheint ohne phöniz. Unterstützung, im Hafen Eziongeber zehn Tharsisschiffe aus; diese aber wurden, noch ehe sie ausgelaufen waren, durch Stürme zertrümmert, was ihn dermaßen von allen derartigen Unternehmungen abschreckte, daß er auf Ahasja's von Israel Anerbieten, mit ihm auf gemeinschaftliche Kosten eine neue Handelsflotte auszurüsten, nicht einging (1 Kön. 22, 49; 2 Chron. 20, 35 fg.). Inwieweit die Juden von dem spätern Besitz der Häfen Joppe und Cäsarea Nutzen zogen und sich an der Schiffahrt betheiligten, ist nicht ersichtlich. Josephus („Jüdischer Krieg“, III, 9, 1) erzählt nur einmal von jüd. Seeräubern, welche zu Joppe zu ihrem Zweck Schiffe ausrüsteten. Weitere Seereisen mochten bei den Juden überhaupt selten vorkommen, obwol sich Jonas einmal leicht entschließt, nach Tharsis zu gehen (Jon. 1, 3), und auch jene lebendige Schilderung eines Seesturms, welche uns der Psalmist (Ps. 107, 23 fg.) in anschaulich poetischer Weise gibt, auf eigene Erfahrung schließen läßt (doch vgl. Hitzig zu der Stelle). Von Schiffahrt auf dem See Genezareth erfahren wir im N. T., welches uns erzählt, wie Jesus bald aus einem der dort weilenden Fischernachen, die zum Theil seiner Jünger Eigenthum waren, zu dem am Ufer stehenden Volk spricht (Matth. 4, 21; 13, 2; Joh. 21, 3; Luk. 5, 3 u. a.), bald auf dem See hinüber- und herüberfährt (Matth. 8, 23 fg.; 9, 1; 14, 13 fg.; Joh. 6, 17). Vermuthlich wurde dieser See schon in früherer Zeit von Fischerbarken befahren. Auch hatten nach Josephus („Jüdischer Krieg“, III, 10, 1. 9) die Einwohner von Tarichea viele Schiffe auf demselben ausgerüstet, um gegen die Römer, welche die Stadt angriffen, zu streiten, sodaß letztere gleichfalls gezwungen waren, eine kleine Flotille zu bauen; und derselbe Schriftsteller bezeugt ausdrücklich (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 21, 8), daß in der letzten Periode der jüd. Geschichte 230 Schiffe mit je 4 Mann auf dem romantischen See Galiläas gingen. Doch erst nach dem Untergang der politischen Selbständigkeit konnte im Volk der Juden der Handelsgeist entstehen, der sie über die Meere trieb.

Die biblischen Notizen über den Schiffbau und den Stand der Schiffahrt bei den Alten finden sich im A. T. hauptsächlich bei Ez. 27 und im N. T. in Apg. 27; 28 (vgl. die Literatur in Herzog's „Real-Encyklopädie“, XIII, 554; Saalschütz, „Archäologie der Hebräer“ [Königsberg 1855—56], I, 167 fg.; Uhlemann, „Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde“ [Leipzig 1857—58], II, 128 fg.).

Die tyrischen Schiffe gehörten zu den stattlichsten und am besten ausgerüsteten, daher konnte Ez. 27 die Stadt Tyrus selbst mit einem herrlichen Meerschiff verglichen werden. Das Täfelwerk bestand in Cypressenholz vom Großen Hermon (s. d.), die Cedern Libanons lieferten Mastbäume (hebräisch: tōren, auch einmal ḥibbel, Spr. 23, 34). Die Ruder, aus Eichenholz von Basan, wurden von Ruderknechten geschlagen; Segelwerk und Flaggen (nes) hingen am Mastbaum und waren aus ägypt. Linnen mit bunten Stickereien gefertigt. Ueber dem Verdeck (ḳēreš, Ez. 27, 6), aus Elfenbein gemacht, das in Holz eingelegt oder damit eingefaßt wurde (vgl. Virgil, Aen., X, 137), und den Ruderbänken spannte man zum Schutz gegen die Sonne ein Zelt aus, welches auf Prachtschiffen aus Teppichen von blauem und rothem Purpur zusammengesetzt wurde. Ueber die Pracht der ägypt. Schiffe vgl. Diodor, I, 57. Die ägypt. Rohrschiffchen, welche Jesaja (Kap. 18) erwähnt, genannt Baris (koptisch: bari), waren leichte Kähne, welche, vermuthlich mit

hölzernem Kiel, aus Papyrus und andern Schilfarten angefertigt wurden (Theophrast, De historia plant., IV, 9; Plinius, XIII, 22; Lucanus, Pharsalia, IV, 36); sie segelten sehr rasch — ein Bild der Schnelligkeit (Hiob 9, 26) — wurden nur auf dem Nil und etwa auf den Sümpfen angewendet und waren so klein, daß sie nur für eine, höchstens zwei bis drei Personen mit Noth ausreichten (Plinius, VII, 57; Achilles Tatius, Erot., IV, 248; Heliodor, Aethiop., X, 460), aber auch bei den häufigen Wasserfällen und seichten Stellen des Nil auf den Schultern leicht weiter getragen, dann wieder ins Wasser gesetzt werden konnten (Plinius, XIII, 11; Plutarch, De Is. et Osir., Kap. 18). Selbst mit gebranntem Thon und Leder ersetzte man den Mangel des Bauholzes (Strabo, XVII, 1, 4, 50; Juvenal, Satyr., XV, 127), und vermuthlich hatten nicht nur diese irdenen Schiffchen, sondern auch die Rohrkähne ihre Segel (Gesenius, „Ueberſetzung des Propheten Jesaia, mit einem philologisch-kritischen und historischen Commentar" [Leipzig 1820—21], I, 577 fg.). Anderer Art sind die Lastschiffe im Nil, welche Herodot (II, 96) ebenfalls unter dem Namen Baris beschreibt. Diese waren ganz von Holz, eine Art von Fähren mit Segeln von Papyrus, wo die Zwischenräume des Holzes mit Papyrus gestopft waren. Und gleichfalls verschieden waren die ind. Flußkähne von Rohr (Diodor, II, 17; Herodot, III, 98), die aus einem einzigen gehöhlten Stamm des ind. Rohrs bestanden. Zur Schiffsmannschaft (mallaḥim, Ez. 27, 9. 26. 29; Jon. 1, 5) gehörten die Ruderer und die Steuerleute (ḥobelim, Ez. 27, 27. 29), deren Haupt, der Steuermann (rab haḥobēl, Jon. 1, 6), vom Schiffsherrn (Kapitän) nicht immer verschieden war (Apg. 27, 11; vgl. Cicero, In Verrem, II, 51). Von der Größe eines Frachtschiffes gibt uns jenes adramyttische Transportschiff, auf welchem Paulus nach Rom geführt wurde (Apg. 27, 28), einen Begriff: dasselbe trug außer der nicht unbedeutenden Ladung auch noch 276 Mann. Solche Kauffahrteischiffe waren runder und tiefer als die mehr länglich gestreckten Kriegsschiffe und zum Theil außerordentlich geräumig (Cäsar, Commentarii de bello gallico, IV, 22, 25; Cicero, Ad familiares, XII, 15; vgl. auch Plinius, VI, 36); sie wurden gewöhnlich durch Segel getrieben, hatten häufig auch Steuerruder (Jak. 3, 4; Apg. 27, 40), in der Regel zwei am Hintertheil zu beiden Seiten, zuweilen auch vier, zwei vorn und zwei hinten (Aelian, Var. hist., IX, 40; Tacitus, Annal., II, 6). Man regierte sie mit Stricken, die man losließ, wenn man das Schiff seinem Lauf überlassen wollte. Das Artemon- oder Bramsegel zu oberst am Mastbaum wurde ausgespannt, um die Gewalt des Windes zu mäßigen (Apg. 27, 40). Das Schiffszeichen oder Schiffswappen, nach welchem das Schiff benannt wurde (Apg. 28, 11; Tacitus, Annal., VI, 34; Ovid, Trist., I, 10, 1 fg.), war das Bild einer Gottheit, eines Thieres oder irgendeines andern gewählten Gegenstandes, welcher am spitz auslaufenden Vordertheil des Schiffs gemalt oder als Sculpturgebilde befindlich war (Herodot, III, 37 fg.; Ovid, Metamorph., III, 617). Das Bild der schützenden Gottheit stand auf dem Hintertheil (Virgil, Aen., X, 156 fg.; Euripides, Iphig. in Aul., 240 fg.; vgl. auch „die Gebilde der Anmuth" Jes. 2, 16 und 1 Makk. 13, 29).

Außerdem gehörten zur vollen Ausrüstung eines Seeschiffs mehrere Anker, in ältern Zeiten wenigstens Steine, an Tauen befestigt (Apg. 27, 29. 40; vgl. Cäsar, De bello civili, I, 25), das Senkblei zum Messen der Meerestiefe (Apg. 27, 28) und Rettungsboote (Apg. 27, 16. 30. 32). Im Alterthum pflegte man selbst mit größern Schiffen nur an den Küsten zu fahren; seitdem man es wagte in die hohe See zu steuern, dienten den Schiffern als Compaß die Gestirne, besonders die Plejaden, der Orion, der Große und Kleine Bär, die Zwillinge u. a. Zu den Zwillingen oder Dioskuren riefen die griechischen und röm. Seeleute um Rettung aus Gefahren, daher auch manche Schiffe, wie z. B. jenes alexandrinische, welches Paulus von Malta nach Puteoli brachte (Apg. 28, 11 fg.), ihr Bild als Schiffszeichen trugen; ja schon bei dem Ausstechen in See pflegte man solche Schutzgottheiten um glückliche Fahrt anzuflehen (Weish. 14, 1). Während der Winterstürme, zwischen den beiden Aequinoctien, wurde das Meer nicht befahren, und Schiffe, welche von den Herbststürmen überfallen wurden, suchten dann einen sichern Hafen zu gewinnen, um da zu überwintern (Apg. 27, 9 fg.; s. Winde). Die Rettungsversuche, welche Seeleute in Gefahren und beim Schiffbruch machten, sind Apg. 27 sehr anschaulich geschildert. Man unterband (gürtete) den Kiel mittels Ketten, großer Taue und Balken, damit das Schiff auf Klippen und Riffe oder Sandbänke aufstoßend nicht berste; man erleichterte das Schiff durch Ueberbordwerfen des Gepäcks und des zur Noth ent-

behrlichen Schiffsgeräths (Jon. 1, 5) und durch Versenken der Schiffsladung, und zuletzt, wenn man das Schiff rettungslos verloren sah, versuchte man mittels des Rettungsbootes ans Land zu kommen und, war das Schiff zertrümmert, auf Bretern und andern Schiffstrümmern sich ans Ufer zu retten. So scheint Paulus (2 Kor. 11, 25) bei einem Schiffbruch, deren er drei erleiden mußte, einen Tag und eine Nacht lang auf den Trümmern eines Schiffes hin- und hergetrieben worden zu sein. Zur Ergänzung s. Phönizien, Philistäer, Cyprus, Kreta. Kneucker.

Schild, s. Waffen.

Schildlein, s. Priester und Urim und Thummim.

Schilf, im Hebräischen am häufigsten kanĕh genannt (griechisch: kalamos), daneben erscheinen die Ausdrücke gómë', 'áhu, suph, 'ébëh, ágmón, die entweder ebenfalls allgemein Wasserpflanzen bezeichnen oder auf besondere Species hindeuten. Schilf wächst in dichten Massen und verschiedenen Arten an allen perennirenden Wassern Palästinas. Auch die Ufer des Nil waren und sind zum Theil heute noch schilfbedeckt (1 Mos. 41, 2. 18; 2 Mos. 2, 3; Matth. 11, 7). Im Schutze des Röhrichts ruht das Nilpferd (Ps. 68, 31; Hiob 40, 21). Leicht werden besonders die hohen schlanken Halme der Arundo donax vom Winde bewegt (1 Kön. 14, 15; Matth. 11, 7; Luk. 7, 24). Wo die Wasser vertrocknen, da geht auch das Schilf bald zu Grunde (Jes. 19, 6; 35, 7; Hiob 8, 11; Sir. 40, 16); aber bei der Wasserfülle der idealen Zukunft werden Schilf und Rohr selbst die dürre Steppe verdrängen (Jes. 35, 7).

Einzelne Schilfarten verarbeitete man auch zu Reisestöcken, die freilich nicht den festen Halt boten wie solche von Holz (Jes. 36, 6). Rohrstäbe brauchte man auch als Meßinstrumente (Offb. 11, 1; 21, 15. 16); doch nur zu grausamem Spott als Scepter (Matth. 27, 29; Mark. 15, 19). Kleine mit dem Federmesser (Jer. 36, 23) zugespitzte Rohre dienten zum schreiben (3 Joh. 13; 3 Makk. 4, 20). Das geknickte Rohr, der den buschigen Schweif neigende Schilf waren dem Propheten am Euphratgestade Bilder des tieftraurigen, verzagten Gemüthes (Jes. 42, 3; 58, 5). Das Röhricht z. B. am Jordan wird 10—15 Fuß hoch; aber gegenüber den 80 Fuß hohen „Palmen am Gestade" (Sir. 24, 15) konnte der Prophet es doch treffend anwenden als das Bild der ärmsten Klasse des Volks (Jes. 9, 13; 19, 15). Aus jungen zähen Sumpfpflanzen ('agmón) flocht man Seile (Hiob 40, 26).

Der Ausdruck gómë' wird speciell auf den Papyrusschilf bezogen, ebenso 'ébëh. Jes. 18, 2 und Hiob 9, 26 werden nämlich Schiffe von diesen Species erwähnt, und Theophrast (De historia plant., IV, 9) wie Plinius (XIII, 22) berichten, daß man in Aegypten Kähne von Papyrus gefertigt habe. Der Papyrus zeichnet sich aus durch große fleischige Wurzel, festen, dreikantigen Stamm von 10—16 Fuß Höhe, der eine vielstreifige, buschige Dolde trägt. Die kurzen ährenartigen Blütchen der Dolde entfalten sich erst gegen Herbst. In Aegypten ist der Papyrusschilf verschwunden und kommt erst wieder am Weißen Nil vor 7° nördl. Br.; hingegen trifft man ihn reichlich in den Sümpfen der Huleh und am Nordostende der Ebene Genezareth. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 433 fg.; Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 259 fg.; Lindlay, The vegetable Kingdom illustrated (2 Ausg., London 1847), S. 118 fg. Furrer.

Schilfmeer, s. Meer (Rothes).

Schirjon, s. Hermon.

Schlacht, s. Krieg.

Schlachten. In der Erhebung des endlichen Wesens zum Unendlichen, um sich mit diesem in Einheit zu setzen, erfüllt sich im allgemeinen der Begriff des Cultus, der im Opfer (s. d.) seinen besondern symbolischen Ausdruck findet. Das Moment der Endlichkeit, das am Menschen haftet und von Gott trennt, soll für jenen aufgehoben, durch die Hingebung an diesen das Gefühl der Versöhnung gewonnen werden. In dieser Absicht vernichtet der Opfernde sein Thier, einen Theil seines Besitzthums, das mit seiner Persönlichkeit verwachsen ist, und findet durch dessen Hingebung an das göttliche Wesen das Gefühl der Befriedigung in der Gemeinschaft mit jenem. Ein Wesenstheil des Opfers ist daher das Vernichten, welches im Schlachten des Opferthieres, wobei etwas Lebendiges vernichtet wird, besonders deutlich hervortritt. Dies ist zum Theil ein Grund, daß die

Schlachtopfer im allgemeinen dem Alterthum bedeutsamer erscheinen als die unblutigen Opfergaben.

Das mosaische Schlachtopfer war wesentlich aus dem Besitz und Hausstand des Hebräers, bestand aus Groß- und Kleinvieh (3 Mos. 1, 2; 22, 21; 4 Mos. 15, 3; 22, 40) beiderlei Geschlechts (3 Mos. 3, 1. 6), bei gewissen Reinigungsopfern oder armuthshalber aus Geflügel, namentlich Tauben (3 Mos. 5, 7; 12, 8; 14, 4). Das Opferthier wurde vom Opfernden vor Jahve in den Vorhof, wo der Opferaltar stand, gebracht (3 Mos. 1, 3; 3, 1. 7. 12; 4, 4; 9, 2. 4. 5). Hier legte er seine Hand auf den Kopf des Thiers (3 Mos. 1, 4; 3, 2; 4, 4. 15. 24; 8, 18), d. h. er übertrug symbolisch auf das Thier seine Willensrichtung (vgl. 3 Mos. 16, 21). Hierauf erfolgte sofort das Schlachten des Opferthiers (Sehita, 2 Chron. 30, 17) durch den Opfernden selbst, der es für seine Person darbrachte (3 Mos. 1, 5; 3, 2; 4, 4. 15. 24. 29; 8, 15. 19). Auch das Passahlamm schlachtete jeder Israelit selbst (2 Mos. 12, 6). Das Schlachten bei den ständigen gottesdienstlichen Brandopfern, bei Festopfern für das ganze Volk, bei der Reinheitserklärung eines Aussätzigen geschah durch die Priester (3 Mos. 14, 13. 25; 2 Chron. 29, 22. 24. 25), als die Volksvermittler, was sich von selbst erklärt, sowie daß der Hohepriester den als Sündopfer für sich und sein Haus darzubringenden Stier und den für das Volk zum Sündopfer bestimmten Ziegenbock selbst schlachtete (3 Mos. 4, 4; 9, 8. 12; 16, 11. 15). Beim Schlachten durch die Priester hatten die Leviten zu helfen, besonders beim Enthäuten (2 Chron. 29, 34), durch Darreichen des Bluts zum Sprengen (2 Chron. 30, 16; 35, 11), welches letztere in verschiedener Weise nach den verschiedenen Opferarten durch die Priester zu geschehen hatte (2 Mos. 29, 12; 3 Mos. 1, 5; 4, 6 fg. 25; 5, 9). Die Leviten schlachteten gelegentlich die Passahlämmer für diejenigen aus dem Volk, die sich verunreinigt hatten (2 Chron. 30, 17; 35, 6. 11; Esra 6, 20).

Als Ort des Schlachtens bei Ganz- und Sündopfern, als den wichtigsten, wird die Nordseite des Altars angegeben (3 Mos. 1, 11; 4, 24. 29; 6, 18; 14, 13), entsprechend der Seite des Heiligthums, auf welcher der Schaubrottisch stand. Bei den übrigen Opfern fehlt diese Bestimmung, entweder, weil man sie, als selbstverständlich, auch auf jene bezog, oder weil bei weniger wichtigen Opfern auch an andern Punkten des Vorhofs geschlachtet werden mochte.

Die Weise zu schlachten wird nur bei den Tauben angegeben und verordnet: daß ihnen der Priester den Kopf nicht ganz vom Rumpfe trenne, sondern beim Genick mit den Fingernägeln nur so weit abkneipe, daß sie getödtet werden und das Blut ausfließen könne (3 Mos. 1, 15). Warum diese Art zu schlachten vom Priester und nicht vom Darbringer des Opfers geschehen sollte, erklärt sich wol aus der Kleinheit des Thieres, dessen ausströmendes Blut zu wenig war, um mit einem Gefäß aufgefangen zu werden, daher sogleich nach abgekneiptem Kopf an die Altarwand gesprengt werden mußte. Ueber die Art die vierfüßigen Opferthiere zu schlachten gibt die jüd. Tradition genauere Bestimmungen, welche, im allgemeinen, dahin gehen: daß das Thier möglichst schnell getödtet werde mit einem großen, scharfen Messer, und zwar durch einen Schnitt durch die Speise- und Luftröhre, und daß das Blut vollständig ausfließe. Weder dem Geflügel noch dem Vierfüßler sollte beim Schlachten der Kopf vom Rumpfe getrennt werden, und beide angegebenen Schlachtweisen stimmen dem Zweck nach überein. Nach dem Talmud gab es im weiten Tempel mancherlei das Schlachten erleichternde Vorrichtungen, als: 24 am Pflaster befestigte Ringe, um die Köpfe der zu schlachtenden Thiere an den Boden zu spannen, acht niedrige Säulen mit Querbalken, die mit drei Reihen eiserner Haken versehen waren, um die Thierleiber beim Enthäuten aufzuhängen, zwischen den Säulen ebenso viele Marmortische, um die abzuwaschenden Eingeweide daraufzulegen u. dgl. m. Nachdem das Thier geschlachtet und mit seinem Blut gesprengt, es abgehäutet und zerstückt worden war (3 Mos. 1, 6; 8, 20), erfolgte die Verbrennung des ganzen oder nur gewisser Theile des Opferthieres auf dem Brandopferaltar. Roskoff.

Schlaf, schon im A. T. ein Bild des geistigen und sittlichen Stumpfsinns und der daraus entspringenden fleischlichen Sicherheit (Jes. 29, 10; Spr. 23, 34 fg.), noch öfter im N. T., insbesondere beim Apostel Paulus (vgl. 1 Thess. 5, 6; Röm. 13, 11; Eph. 5, 11), aber auch in der Parabel Jesu vom Weizen und Unkraut (Matth. 13, 25). Daher die häufig vorkommende Ermahnung zu „wachen" an die Christen, und zu „erwachen" an die noch nicht Bekehrten (s. Wachsamkeit). Im uneigentlichem Sinn heißt es auch von

Jahve, er schlafe (sofern er seinem Volk nicht hilft, Ps. 44, 24 fg.), oder er erwache (sofern er nach langem Säumen seinem Volk wieder zu Hülfe kommt, Ps. 18, 66 fg.; in der Stelle Jer. 31, 26 ist der Prophet und nicht Jahve Subject). Die Versicherung des Psalmsängers, daß der Hüter Israels „nicht schlummre und nicht schlafe" (Ps. 121, 3 fg.), soll den tröstlichen Gedanken ausdrücken, daß Jahve seinem Volk seine Hülfe in Wirklichkeit nie entzieht. Euphemistisch wird in der Bibel der Ausdruck Schlaf auch für den Tod gebraucht (Dan. 12, 2; Matth. 27, 52; 1 Theff. 4, 13; 1 Kor. 11, 30; 15, 20), eine Vorstellung, die aus der Auferstehungshoffnung entsprungen ist (s. Auferstehung der Todten). Schenkel.

Schlangen. Neben dem Gattungsnamen nahâš bietet die hebr. Sprache im A. T. noch sieben Ausdrücke für einzelne Schlangenarten. Der griech. Gemeinname ist ophis, während mit echidna stets der Begriff einer Giftschlange sich verbindet. An verschiedenen Stellen des A. T., z. B. 2 Mos. 7, 9; 10, 12, bezeichnet tannín, das sonst gefürchtete Reptile überhaupt bedeutet, speciell Schlangen.

Man hat in Palästina mehr als zwanzig verschiedene Schlangenarten aufgefunden, darunter fünf giftige. Einzelne Landestheile, wie z. B. die Gegend von Safed, sind von Schlangen in großer Zahl heimgesucht, und aus den vielen Andeutungen der Bibel zu schließen war die Schlangenbrut auch in der Vorzeit eine Landplage Palästinas. So zahlreiche Spuren die Schlangen im Sand hinterlassen, so spurlos ihr Weg auf dem Felsen (Spr. 30, 19). Auch der Prophet hatte beobachtet, wie sie in ruhigem Zustand geringelt daliegen und wie schnell sie auffahren (vgl. Knobel zu Jes. 27, 1). Sie lieben den Aufenthalt in Ritzen und Löchern baufälliger Mauern oder in verödeten Trümmerstätten (Jes. 34, 15). Wer eine solche Mauer einreißt oder unvorsichtig seine Hand daranlehnt, kann leicht von einem Schlangenbiß getroffen werden (Am. 5, 19; Koh. 10, 8). Das Volk glaubte, die Schlangen fräßen Staub (1 Mos. 3, 14; Mich. 7, 17), weil sie über den Boden gleitend das Zünglein, das ihnen nicht als Geschmacks-, sondern nur als Tastorgan dient, beständig herausstrecken und sehr lange Zeit ohne Nahrung leben können. Daß die Schlangen Raubthiere sind, wußte der Prophet, der ihnen daher erst für die ideale Zukunft Staub als Nahrung zuweist (Jes. 65, 25). Man betrachtete sie allgemein mit Furcht und Abscheu als von Gott verfluchte Thiere, Geschöpfe seines Zorns, mit denen der Mensch in ewiger Feindschaft lebt (Sir. 21, 2; 39, 15; 1 Mos. 3, 14 fg.); daher „Schlangen- und Natterngezüchte" das Härteste, was man dem verachteten Feind zurufen konnte (Matth. 3, 7; 12, 34; 23, 33; Luk. 3, 7). Der Schlangen Klugheit war sprichwörtlich berühmt (1 Mos. 3, 1; Sir. 25, 21; Matth. 10, 16). Nicht daß sie für den wissenschaftlichen Beobachter durch einen hohen Grad von Intelligenz sich auszeichnen; aber das Volk sah ihr Ducken im Sand und Lauern in Löchern, ihren gewöhnlich sehr leisen Gang, ihren Wechsel von Ruhe und pfeilschneller Bewegung, ihre Geschicklichkeit überall durchzuschlüpfen und einzudringen als Zeichen der Klugheit an. Begreiflich wurden sie zu den unreinen Thieren gerechnet (3 Mos. 11, 10. 41 fg.).

Von den ungiftigen Schlangen erwähnt die Bibel speciell nur die Kippós, die Pfeilschlange (anguis jaculus), welche zwei Fuß lang wird bei Fingerdicke, oben gelblichgrau marmorirt, unten auf weißlichem Grund mit schwärzlichen Flecken besäet ist, sich gern unter Steine verkriecht, gereizt sehr heftig und äußerst schnell um sich beißt. Man trifft sie in Palästina nicht selten, nach Jes. 34, 15 soll sie einst im Schutz der Ruinenhaufen Edoms ihre Eier ausbrüten. Die Jungen schlüpfen indeß gleich nachdem die Eier gelegt sind durch die zarte Umhüllung.

Begreiflich, daß besonders die giftigen Schlangen die Phantasie aufregten; gleichwol war die Beobachtung so ungenau, daß man wähnte, die Schlangen stechen und vergiften mit der Zunge (Hiob 20, 16; Ps. 140, 4; Jer. 18, 18). Das Gift, ein wasserheller Speichel, kommt durch den Stich des zur feinen Nadel zugespitzten oft zollangen Giftzahns in die Wunde und ruft damit die Symptome einer acuten fauligen Blutzersetzung hervor, bald mehr mit comatösem Verlauf, bald mehr fieberigen, krampfhaften Charakters. Mit Recht galt es als fürchterlichstes Gift (Hiob 20, 14).

Die einzelnen hebr. Namen für Giftschlangen wissenschaftlich zu bestimmen hält sehr schwer, indem aller Wahrscheinlichkeit nach für dieselbe Species mehrere Namen gebraucht und umgekehrt verschiedene Arten unter Einen Namen befaßt wurden.

Peten heißt eine Schlange, an welcher die Psyllen (Schlangenbeschwörer) ihre Kunst

bewiesen (Pſ. 58, 5. 6). In Aegypten treiben die Pſyllen ihre Gaukeleien hauptſächlich mit der Brillenſchlange (coluber haje), werden aber auch herbeigerufen, um mit ihren Künſten die Rauhotter (echis arenicola) aus den Häuſern zu vertreiben. Mit Flötenblaſen oder mit bald lautem, bald leiſem Ziſchen locken ſie die Schlangen hervor, legen gefangene, ſelbſt ohne deren Giftzähne ausgebrochen zu haben, unter Murmeln von Zauberſprüchen, an die Bruſt oder um den Hals, eine Kühnheit, die etwa einem Pſyllen das Leben koſtet. Die Schlangenbeſchwörung war in Iſrael zwar als heidniſcher Greuel verabſcheut (2 Kön. 21, 6; 2 Chron. 33, 6), wurde aber doch geübt (Jeſ. 3, 3; Jer. 8, 17; Jak. 3, 7), zuweilen ohne Erfolg, wenn die „Schlange ihr Ohr verſtopfte“ (Pſ. 58, 5. 6), zuweilen mit unglücklichem Ausgang für den Pſyllen ſelbſt (Sir. 12, 13; vgl. Koh. 10, 11). Einzelne Gaukler verſtehen es durch Druck auf das Genick die Cobra (Brillenſchlange) zu magnetiſiren und damit ſteif zu machen. Dieſes Kunſtſtück war ſchon zu Moſe's Zeit bekannt (2 Moſ. 7, 9. 12; vgl. 4, 3). Das Gift der pĕtĕn galt als ſehr ſtark, vielleicht waren deſſen Wirkungen auch am meiſten bekannt (Pſ. 91, 13; 5 Moſ. 32, 33; Hiob 20, 14 fg.). Cobra und Rauhotter kommen beide in Paläſtina vor, letztere beſonders häufig im ſüdlichen Jordanthal. Einſt wird der argloſe Säugling unbeſchadet am Loch der pĕtĕn ſpielen können, und ohne Gefahr der Fromme auf dieſelbe treten (Pſ. 91, 13; vgl. Luk. 10, 19).

Die ägypt. Cobra beſitzt ausgewachſen eine Größe von 5—7 Fuß, ſieht auf der Oberſeite meiſtens gleichmäßig ſtrohgelb, auf der untern lichtgelb aus, doch gibt es mit Bezug auf die Schattirungen ſehr viele Spielarten. Gereizt kann ſie den Hals ſehr ſtark ausdehnen und ſieht mit hochaufgerichtetem Vorderleib dem Feind entgegen. In dieſer majeſtätiſchen Stellung iſt ſie auf ägypt. Denkmalen oft abgebildet. Sie ſpeit in der Wuth ihr Gift auch aus einer gewiſſen Entfernung auf den Feind; daher ſie in Südafrika als Speiſchlange bezeichnet wird. Unter pĕtĕn haben wir jedenfalls vorzugsweiſe die Cobra zu verſtehen.

Die Rauhotter nämlich iſt mit der 'ĕph'ĕh identiſch, die in Aegypten heute noch als epha bezeichnet wird. Sie kommt in ſandigen Einöden vor, ſchleicht aber auch gern in die Häuſer. Auf ſandgelbem Grund trägt ſie oben unregelmäßige dunkelbraune Zeichnung, unten iſt ſie einfach lichtgelb gefärbt. Sie wird nur 1¾ Fuß lang. Nach Jeſ. 30, 6 machte ſie einſt das Reiſen in der Wüſte zwiſchen Aegypten und Paläſtina gefährlich. Raſch ſchlüpfen die Jungen aus der ſchwachen Eierumhüllung. Wie mochte es den Wandersmann erſchrecken, wenn er unverſehens auf ein ſolches Ei trat und eine Otter herausfuhr (Jeſ. 59, 5).

Sephiphón, Sinnbild Dan's, bedeutet den Ceraſt (ſ. d.; 1 Moſ. 49, 17).

ʿakšub erklärt Hitzig (Pſ. 140, 4) als Synonym zu ĕphʿĕh. Nach den LXX müſſen wir eher an die pĕtĕn, d. h. die Cobra denken, da ſie beide Ausdrücke mit aspis deuten (vgl. auch Röm. 3, 13). Vielleicht mag auch die Viper darunter verſtanden ſein, von der in Paläſtina zwei Arten, vipera euphratica und ammodytes, vorkommen.

Die ṣĕphaʿ oder ṣiphʿoní ſpritzt ihr Gift aus (Spr. 23, 32), wohnt in Löchern (Jeſ. 11, 8), iſt weit gefährlicher als eine gewöhnliche Schlange (Jeſ. 14, 29), legt Eier, die nicht ſofort aufzubrechen ſcheinen (Jeſ. 59, 5) und läßt ſich nicht beſchwören (Jer. 8, 17). Mit der pĕtĕn kann ſie nicht identiſch ſein, da ſie Jeſ. 11, 8 neben derſelben erwähnt wird. Die Vulgata gibt ihr den Namen regulus. Wir haben ſie „Bibel-Lexikon“, I, S. 505 (unter Ceraſt) mit der von Seetzen baḥáḥ genannten Schlange identificirt. Es iſt dies die Katzenſchlange (ailiurophis vivax; vgl. Brehm, „Illuſtrirtes Thierleben“ [Hildburghauſen 1863—70], V, 249, mit Seetzen's „Reiſen durch Syrien, Paläſtina, Phönizien“ [Berlin 1854—59], III, 473 fg.), ausgezeichnet durch braune Flecken auf den Kopfſchildern, ſtarke hervorſtehende, glotzende Augen mit ſenkrechtem Stern, eine dunkle Binde vom Auge zum Mundwinkel und eine Länge von 1½—3 Fuß. Felswände, mit Geſtein bedeckte Gehänge, altes Gemäuer bilden ihren Aufenthalt. Sie iſt ſehr lebhaft und biſſig, wird aber mit Unrecht für giftig angeſehen. In Paläſtina und Aegypten kommt ſie häufig vor und man glaubt dort, ſie ſpeie ihrem Feind Gift entgegen; ṣĕpha und baḥaḥ bedeuten beide die ſtark hauchende, blaſende Schlange. Die Katzenſchlange bewegt ſich lebhafter als die Viper und flößt bei ihrer Biſſigkeit dem unkundigen Bauer der Levante heute noch mehr Furcht ein als eine der trägern Giftſchlangen. Aber das harmloſe Kind mochte gern ſein Händchen ausſtrecken nach den leuchtenden großen, glotzenden Augen dieſer Schlange

(Jes. 11, 8). Die meisten Erklärer halten die s̆ĕpha' für den Cerast, der aber 1 Mos. 49, 17 deutlich als s̆ephiphôn bezeichnet wird. Sonst spräche manches für seine Identität mit der s̆ĕpha'; sein starkes Gift, sein heimtückischer blitzschneller Angriff, sein Legen von Eiern, die erst einige Zeit nachher aufgehen, sein auffallendes Geräusch, das er beim Gehen verursacht. Der Cerast ist eine echte Wüstenschlange und in der südlichen Steppe von Judäa wohlbekannt. Tristram deutet die s̆ĕpha als Daboja (Daboia xanthina, nächste Verwandte zur südafrikan. Puffotter, echidna arietans), eine Schlange von 3—5 Fuß Länge, mehrern Zoll Dicke, überaus schöner Färbung und sehr starkem Gift. Auch Palästina herbergt dieses furchtbare Thier, über dessen Lebensweise jedoch noch keine eingehenden Beobachtungen vorliegen.

In der Wüste zwischen Palästina und dem Sinai wurden die Israeliten von vielen Schlangen geplagt (4 Mos. 21, 6), welche in der Ueberlieferung den Namen seraphîm, d. i. Schlangen mit brennendem Biß, tragen (5 Mos. 8, 15; Jes. 14, 29; 30, 6). Es hausen in jenen Gegenden der Cerast, die Cobra, die Daboja neben verschiedenen ungiftigen Schlangen. Wenn diese seraphîm (Jes. 14, 29; 30, 6) als geflügelt bezeichnet werden, so ist dies eine Uebertreibung der Volksphantasie, gestützt auf das schnelle Aufschießen der Wüstenschlangen. Fliegende Schlangen gibt es nicht. Der sogenannte draco volans ist eine ganz unschädliche, fußlange grüne Baumeidechse mit bräunlichem Fallschirm, die in den Wäldern Javas sich aufhält, aber keine Heimat hat in den baumlosen Gegenden südlich von Palästina.

Apg. 28, 3 wird eine Aspis erwähnt, die dem Paulus auf Malta an die Hand fuhr, worauf die Zuschauer erwarteten, er werde aufschwellen oder plötzlich todt niederfallen. Bei langsamem Verlauf der Blutzersetzung schwillt nämlich das gebissene Glied zu einer unförmlichen Masse an, während bei raschem tödlichen Ausgang nur unbedeutend. Auf Malta finden sich heutzutage keine giftigen Schlangen, hingegen kommt auf Cypern die braune Eckschlange (Cophias) vor, die daselbst jetzt noch aspis heißt, neugriechisch auch kufi (taub). Ihr Biß verursacht unbezwinglichen Schlaf, der unfehlbar mit Tod endigt. Das zwei Fuß lange Thier zeigt auf seinem Rücken vier Reihen Flecken. Möglich, daß diese Schlange einst auch auf Malta vorkam, möglich aber auch, daß die furchtsamen Malteser eine ungiftige Schlange von einer giftigen nicht unterscheiden konnten.

Giftige Wasserschlangen hat man bei der Küste in Palästina keine getroffen, wol aber kommt die Ringelnatter (tropidonatus natrix) ziemlich häufig in Seen vor. (Giftschlangen halten sich überhaupt höchst selten in Süßwasser auf; vgl. Schlegel, Essai sur la physionomie des serpents [Amsterdam 1837], I, 127.) Auch die Bibel nimmt 3 Mos. 11, 9 und Matth. 7, 10; Luk. 11, 11 auf Wasserschlangen Bezug. Das Sternbild des Drachen wird Hiob 26, 13 als flüchtige Schlange bezeichnet, und an Sternbilder denkt Hitzig auch bei der flüchtigen und geringelten Schlange Jes. 27, 1. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 268—280; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 540—557; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), VI, 513—581; Brehm, a. a. O., V, 172—350; Hasselquist, „Reise nach Palästina", deutsch von Gadebusch (Rostock 1762), S. 363—371; Seetzen, a. a. O., III, 442—486; Schlegel, a. a. O., I, 126 fg. Furrer.

Schlange (des Paradieses und eherne). I. Die Schlange des Paradieses. Zur Erklärung der Schlange des Paradieses ist es vielfach beliebt anzunehmen, daß die Schlange im ganzen Alterthum Symbol der List, Bosheit und Verführung sei (Tuch zu 1 Mos. 3, 1). Sehen wir indessen diese Behauptung näher an, so wird sich herausstellen, daß sie in dieser Allgemeinheit vollkommen irrig, ja daß es begründeten Zweifeln unterworfen ist, ob die Schlange überhaupt in irgendeiner Volksreligion diese Bedeutung gehabt hat. Zunächst die classischen Völker verwenden die Schlange als Sinnbild oder Verkörperung des traulichen schützenden Ortsgenius, der seinen Sitz allerdings auch vertheidigt, aber durchaus nicht bösartig gedacht wird. So tritt die Schlange in Beziehung zu den chthonischen Göttern und bezeichnet vermöge ihres Aufenthalts in Höhlungen und Schlupfwinkeln die schützende Anwesenheit dieser Götter und die Autochthonie, das uralte Heimischsein an einem Orte. Deutlich liegt dies auf hellenischem Boden vor in der Sage von Erichtonius, dem schlangengleichen Kind des Hephästus und der Ge (der Erde), der, von der Athene erzogen, ihren Tempel, das Erechtheum, mit ihr theilt; er ist Symbol der menschlichen Landesjugend wie des gedeihlichen Landbaues, die Schlangenbildung deutet wie bei Kekrops ursprünglich nur das Entstehen aus dem

heimischen Erdboden und dem alljährlich sich erneuernden Erdsegen an. Im Cultus war er Schlange (Herodot, VIII, 41; Preller, „Griechische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 159, 621; II, 136 fg.). Ebenso deutlich tritt dieser Sinn im guten Schutzgeist, dem Agathodämon, und in der Beziehung hervor, daß die Schlange die Flußgötter symbolisirt, nicht wegen der Schlangenlinie der Flüsse, sondern weil sie der Tiefe der Erde entquellen (Gerhard, „Ueber Agathodämon und Bona Dea" [Berlin 1849]). Daneben erscheint die Schlange wegen ihrer jährlichen Häutung als Sinnbild der Verjüngung und neuen Kräftigung, und darum eignet sie dem Sabos oder Sabazios, einer dem Dionys verwandten Gottheit (Preller, a. a. O., I, 549), und dem heilenden Gott Asklepios; auch weiß sie Mittel selbst gegen den Tod, vornehmlich aber gegen Augenkrankheiten (Plinius, XX, 254; Apollodor, III, 3, 1 fg.). Weiter sind zwei vereinte Schlangen Bild der Vereinigung und Liebe (Gerhard, a. a. O.), und hierauf ist nach der Andeutung des Plinius, XXIX, 54, die Verwendung der Schlangen in der jüngern Form des Hermesstabes bezogen. Im italischen Religionskreis ist die Schlange ebenso deutlich wie bei den Griechen Bild und Verkörperung des Localgottes und des Ortsgenius. Sie repräsentirt die Juno Lanuvina, der eine reine Jungfrau alljährlich ein Opfer in ihre Höhle bringen mußte, welches, von der Schlange verzehrt, die Reinheit der Jungfrau und die Fruchtbarkeit des Jahres gewiß machte, umgekehrt aber die Unreinheit der Jungfrau bezeugte; der gute Feld- und Waldgeist Faunus, Weissager und Befruchter, wohnt seiner Gattin Fauna in Gestalt einer Schlange bei, die ein Bild der Verjüngung und Erneuerung des Jahres sowie des schaffenden Genius ist (Preller, „Römische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1865], S. 340, 352); und endlich die Genien des Hauses werden als Schlangen gedacht, und diese Thiere darum in den Häusern gehegt und gepflegt*) (Preller, „Römische Mythologie", S. 566; Plinius, XXIX, 72). Nur in der Kunstsymbolik dienen Schlangen zum Ausdruck des Schrecklichen, wie wenn Erinnyen und Gorgonen Schlangen statt der Haare haben, oder in der jüngern Darstellung die Giganten mit Schlangenleibern gebildet werden, hier aber haben wir es nicht mit einer volksmäßigen Vorstellung zu thun. Uebrigens sind die giftigen Schlangen Libyens aus den Blutstropfen der Medusa entsprungen, die herabfielen, als Perseus mit ihrem Haupt über dem Land flog (Ovid, Metamorph., IV, 617; Luc., IX, 619). Selbst in das Märchenhafte geht schon im Alterthum die Schätzung der Schlange über, wie in den Erzählungen von Melampus und von Kassandra, denen Schlangen die Ohren auslecken, worauf sie die Sprache der Vögel verstehen, und in dem von Tiresias, der Schlangen bei der Begattung mishandelt und zur Strafe in ein Mädchen verwandelt wird (Preller, „Griechische Mythologie", II, 474, 481). Dies aber führt uns zu den Germanen, die die Schlange gleichfalls verehrten, wovon die Reste noch in unsern Märchen zu erkennen sind (Grimm, „Deutsche Mythologie" [2. Ausg., Göttingen 1844], II, 648). Unsere heidnischen Vorfahren verehrten gütige und wohlthätige Schlangen, während in der christl. Ansicht der Begriff böser und teuflischer Schlangen vorwaltet. Nach den Volkssagen kommen Schlangen zu einsamen Kindern, saufen mit ihnen Milch aus einer Schüssel, tragen Goldkronen, die sie auch abnehmen und vergessen, sie behüten die Kinder und zeigen den größern Schätze; sie zu tödten bringt Unglück. In einigen Gegenden heißt es, in jedem Hause lebe ein Schlangenpaar, das sich nicht zeige, außer wenn der Hausvater oder die Hausmutter stirbt, worauf sie selbst auch dem Tod verfallen. Es ist das deutlich dasselbe wie die italischen Hausgenien, die Genien der Gatten (genii maritorum), denen zu Ehren bei der Hochzeit das Genienbett (genialis lectus; Festi quae supersunt cum Pauli Opitome, ed. C. O. Müller [Leipzig 1839], S. 94) ausgebreitet wurde (Preller, „Römische Mythologie", S. 69). Und ebenso entspricht dem Heilgott Aesculap mit seiner Schlange der Glaube an eine Jungfrau mit einer weißen Schlange oder an weiße Schlangen, die den Heilquellen ihre Kraft verleihen (Grimm, a. a. O., I, 554). Auch die alten Preußen, Celten und Littauer ehrten Schlangen und brachten ihnen Opfer, namentlich Milch.

---

*) Servius zu Virgil, Aen., V, 85: Nullus locus sine genio, qui per anguem plerumque ostenditur. In der angeführten Stelle verzehrt eine Schlange das Todtenopfer für Anchises, Aeneas aber schwankt, ob es genius loci oder famulus paternus ist.

Wir dürfen sonach als erwiesen ansehen, daß der westliche Kreis der Indogermanen, denn auch eines celtischen Schlangencultus gedenkt Plinius (XXIX, 52), von einem bösen oder schädlichen Wesen der Schlangen nichts weiß, und dasselbe gilt für die Inder, welche Schlangengötter und einen Schlangenkönig (Nala 14) kennen. Aus einer buddhistischen Legende geht hervor, daß auch in Indien der Schlangenkönig als Schutzgeist gedacht wird, der ein ausgesetztes Kind vom Tode errettet; aus Plutarch (De fluviis, ed. Hercher [Leipzig 1851], S. 2) und andern Stellen ergibt sich, daß den Schlangen ein Opfer gebracht ist. Strabo, XV, 1; XXVIII, 595, berichtet, der König Abisares habe zwei große Schlangen unterhalten. Dieser Schlangencultus war volksthümlich und vorbrahmanisch; er erhielt sich neben dem Brahmanenthum, obwol das letztere ihn dadurch zu verdrängen suchte, daß es den Schlangengöttern eine untergeordnete Stelle in seiner Mythologie anwies. So nach Lassen, „Indische Alterthumskunde" (1. Ausg., Leipzig 1844—63), I, 706; II, 467.

Von den in Frage kommenden indogermanischen Völkern bleiben nur noch die Eranier übrig, deren Mythologemen in neuester Zeit ein bedeutender Einfluß auf die Erzählung 1 Mos. 2—3 zugeschrieben wird, wie denn auch Knobel darauf verweist, daß das böse Wesen Angramainyus (Ahriman), der voll Tod ist, eine Opposition gegen das Airyana vaêja der guten Schöpfung schuf, nämlich eine große Schlange (azhim rooidhitem) und den Winter; später setzt er den guten Schöpfungen das Ahura-mazda entgegen: 1) eine Wespe, die voll Tod ist für Rinder und Felder, 2) üble Nachrede, 3) fressende Thiere, 4) den Zweifel, 5) Trägheit und Armuth, 6) die Pairika (Peri), welche man anbetet *), 7) Verunreinigung u. s. w. Daneben wird Dahàka (Zohak, richtig ed-dahhâk, der Spötter in arab. Umdeutung) als kräftigste von Angra-mainyus hervorgebrachte Druj (Dämon) genannt, die der Held Thraetaona erschlug, und auch die grüne Giftschlange Çruvara, d. h. die gehörnte, die Kereçâçpa erschlug, ist ein Geschöpf der Bösen; aber daß Angra-mainyus selbst schon im Zendavesta unter Schlangenstalt vorgestellt werde wie später im „Bundehesch" (III, 15), das ist ein Schein, der bei richtigerer Uebersetzung verschwindet **) (vgl. „Vendidad", I, 7 fg.; „Yaçna", IX, 25, 93). Dennoch könnte man hiernach geneigt sein, die Schlange als ein Geschöpf des bösen Wesens anzusehen, wenn nicht weitere Nachrichten der classischen Schriftsteller der Frage eine andere Wendung gäben; denn die Schlange ist weitaus nicht das einzige Thier des Angra-mainyus, auch Mäuse, Wasserigel, Ameisen und andere kriechende und geflügelte Thiere sind Geschöpfe des bösen Wesens und werden heftig von den Mazdayaçniern verfolgt (Herodot, I, 140; Plutarch, De Iside, et Osiride, Kap. 46; De invidia et odio; Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium, ed. Assemani [Rom 1748], I, 203; Agathias, II, 24; Rapp in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XX, 52). Da nun die Schlange in keinem nähern Verhältniß zum Angramainyus steht als seine andern pflanzlichen und thierischen Geschöpfe, so würde die Wahl gerade dieses Thieres statt eines möglichen andern zur Verführung der Eva sich aus eranischen Voraussetzungen nicht erklären, ganz abgesehen von der Frage, ob aus dem dualistischen System der Eranier etwas in das monistische der Hebräer vor dem 8. Jahrh. entlehnt sei, denn vor oder in das 1. Jahrh. glaube ich 1 Mos. 3 als echt jahvistisch setzen zu müssen ***) (vgl. Kuenen, De Godsdienst van Israel [Harlem 1869], I, 254; II, 251).

---

*) So Justi, „Handbuch der Zendsprache" (Leipzig 1864), u. d. W. khnāt; Spiegel faßt es als Eigennamen die Pairika Khnanthaiti.

**) Spiegel übersetzt („Vendidad", XXII, 5, 6, 24) die Worte: mām mairyô âkaçât und dann mairyô agro-mainyus die Schlange und die Schlange Angra-mainyus; nach Justi ist aber mairya nicht von māra, Schlange, sondern von mar, sterben, im Sinne von todbringend, verderblich, zu deuten und zu übersetzen: „Da sah mich der verderbliche, und der verderbliche Angra-mainyus."

***) Die Stellen vom „Quell des Lebens", resp. mit gleichem Recht vom „lebendigen Quell" (Spr. 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22; Ps. 36, 10) erscheinen mir nicht beweiskräftig, sie erklären sich ohne Annahme einer Entlehnung nach HL. 4, 12. 15; die Stellen vom „Baum des Lebens", resp. vom „lebendigen Baum" (Spr. 11, 30; 13, 12; 15, 4) handeln nicht von Unsterblichkeit, höchstens von Verlängerung des Lebens (Delitzsch zur Stelle), obwol auch dies nicht nöthig ist anzunehmen, und sie sind auf rein hebr. Boden klar aus Ps. 1, 3; Jer. 17, 8; Jes. 65, 22; s. „Bibel-Lexikon", II, 50.

So ist denn auch von dem großen Kenner alteranischer Verhältnisse, von Spiegel, der das Verhältniß von 1 Mos. 2 fg. zum zoroastischen System untersucht, gerade über die Schlange des Paradieses nichts beigebracht, was ihren Zusammenhang mit Angra-mainyus bewiese: er sagt nur („Eranische Alterthumskunde" [Leipzig 1871—73], I, 468, 464 fg.): „Das Wesen dieser Schlange und die Gründe, welche sie veranlassen, den Menschen zum Bösen zu verführen, sind in unserer Erzählung nicht angedeutet; wir wissen daher auch nicht, wie sich der Verfasser der Urkunde das Verhältniß der Schlange zum Menschen gedacht hat".*)

Wir glauben, die vorstehenden Nachweisungen werden genügen, um darzuthun, daß in den Vorstellungen der Griechen, Römer, Deutschen und Inder sich nichts findet, was die Schlange als besonders böse oder listig erscheinen ließe, und daß die Herbeiziehung der eranischen Vorstellung, weil nach ihr die Schlange nicht das einzige oder vornehmste Geschöpf des Angra-mainyus ist, sondern ihr noch viele andere beigeordnet sind, die Hauptsache der mosaischen Erzählung, die Wahl gerade der Schlange zur Verführerin, unerklärt läßt. Während wir also den Baum des Lebens, die Paradiesgeographie, und die Cherubim mit den neuern Erklärern für fremdländisch erachten, können wir dies für die Schlange nicht annehmen, sondern es müssen, da der Begriff der Verführung nicht auf eranischem Boden heimisch scheint (vgl. Spiegel, a. a. O., I, 530), mindestens Momente in den Vorstellungen der Semiten vorhanden gewesen sein, um derentwillen sie gerade die Schlange mit der Verführerrolle betrauten. Daß die Schlange der Satan selbst gewesen sei, wird kaum mehr angenommen, nur als sein Werkzeug wird sie angesehen. Hier nun werden wir zunächst zu berücksichtigen haben, was Nöldeke im Anschluß an den Koran (Sura, XXVII, 10; XXVIII, 31; vgl. XV, 27; LV, 14; LVI, 74) als Volksglauben der Araber nachgewiesen hat, daß die Schlange als Dschinn oder Genius galt, dem ich noch beifüge, daß sie auch dort als Schatzhüterin angesehen wurde **); das Wort g'ânn bedeutet eine weiße, unschädliche Schlange, die sich häufig in den Häusern aufhält, daneben hat es aber auch den Sinn Dämon und Vater der Dämonen. Weiter zurück finden wir bei Eusebius (Sanchuniathon, Fragmenta, ed. Orelli [Leipzig 1826], S. 47) aus Sanchuniathon (?) angeführt: die Natur des Drachen und die der Schlangen hat Taaut selbst für göttlich erklärt und nach ihm die Phönizier und Aegypter, indem von ihm überliefert wurde, daß dies Thier von allen kriechenden Wesen das geistigste (πνευματικώτατον) sei und mit feuriger Natur begabt (πυρῶδες). Das Thier bewege sich ohne Füße, krümme sich in wunderbarer Weise und schnelle sich überaus rasch, erneuere sich und erreiche ein hohes Alter, bis es sich schließlich in sich selbst auflöse. Darum werde es in Tempeln und Mysterien angewendet. Halten wir nun diese Bezeichnung der Schlange als geistigstes und feuriges Thier zusammen mit der uralten und bisjetzt dauernden morgenländischen Schlangenbeschwörung (Sir. 12, 13; vgl. Bochart, a. a. O., II, 387; Knobel zu 2 Mos. 7, 11 und Lane, „Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter", deutsch von Zenker [2. Ausg., Leipzig 1856], S. 221; III, 75), so werden wir es nicht wunderbar finden, daß auch bei den Hebräern die Schlange als geistiges und kluges Thier angesehen wurde. Genau dies besagt denn auch 1 Mos. 3, 1: „Die Schlange war klüger als alle Thiere des Feldes", und angesichts dieses Textes wird man die Schlangenklugheit Matth. 10, 16 als im althebr. Volksglauben begründet nicht bestreiten können. Und nun betrachte man 1 Mos. 2—3: die Verderbniß

---

*) Es wäre gut gewesen, wenn bei dieser Untersuchung Spiegel die Aufstellung Böhmer's (Liber Genesis [Halle 1860]) zu 1 Mos. 2, 9; 3, 22 und desselben Bemerkung in seinem Commentar („Das erste Buch der Thora" [Halle 1862], S. 125) nicht entgangen wäre. Es scheint mir unzweifelhaft, daß die Stelle vom Lebensbaum unhebräisch (ebenso 1 Mos. 3, 22), und daß sie eranisch ist, aber was für diesen Baum gilt, ist nicht ohne weiteres auf den Baum der Erkenntniß anzuwenden. Gerade daß die fremdländische Vorstellung vom Lebensbaum sich so reinlich von der andern über den Baum der Erkenntniß ablöst, bestärkt mich in der Ansicht, daß letztere und die damit zusammenhängende Erzählung von der Schlange nicht ausländischen Ursprungs, sondern in Wahrheit entweder speciell hebräisch oder doch semitisch ist. Spiegel (a. a. O.) redet thatsächlich nur vom Lebensbaum.

**) Nöldeke in Lazarus-Steinthal, „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", I, 412; letzteres bei Azraki in Wüstenfeld's „Chroniken der Stadt Mekka" (Leipzig 1857—61).

der Welt soll erklärt werden aus dem Ungehorsam des ersten Paares, vom Satan als Verführer erwähnt der Erzähler nichts; mit dem Menschen sind nur Thiere auf Erden, wo gäbe es ein lebendiges Wesen, das die Verführung übernimmt, als in der Thierwelt? Und welches Thier wäre geeigneter als das nach dem Volksglauben geistigste und klügste Thier? So erklärt sich die Wahl der Schlange nach semitischen Voraussetzungen, wir haben nicht nöthig, eine Entlehnung aus Eran anzunehmen. Der Baum des Lebens ist eranisch, vielleicht ursprünglich eranisch *), jedenfalls indessen in der vorliegenden Gestalt hebräisch gemodelt ist die Geographie des Paradieses; echt hebräisch aber ist der Gedanke der Verführung und die Einsetzung der Schlange als verführende Macht. Wer wie Delitzsch die Mythologeme der Völker als Entstellungen einer Uroffenbarung betrachtet, wird mit ihm sagen können, der Parsismus sei dem Ursinn der biblischen Ueberlieferung am treuesten geblieben; von andern Voraussetzungen aus werden wir die Eigenartigkeit der letztern zu vertheidigen suchen und nicht geneigt sein anzunehmen, daß schon in so früher Zeit die israelitische Religionsentwickelung gerade durch eranische Einwirkungen beeinflußt sei.

Die psychologische Feinheit der biblischen Geschichte vom Fall, in der ihre ewige Wahrheit besteht, indem sie für jede Sünde, die sich entwickelt, den Typus abgibt, haben wir hier nicht zu entwickeln, so anziehend diese Entwickelung wäre; ebenso wenig haben wir hier davon zu handeln, wie sich die Lehre vom Teufel mit der Geschichte der Schlange verknüpft hat. Nur kurz sei angeführt, daß die Alexandriner (s. Alexandrinische Religionsphilosophie) zuerst in der Schlange den Teufel sahen (Weish. 2, 23), daß dann diese Lehre in der christl. Entwickelung aufgenommen wurde (Joh. 8, 44; 2 Kor. 11, 3. 14; Röm. 16, 20 und Offb. 12, 9; 20, 2). Ebenso sah das palästinens. Judenthum in der alten Schlange (hannaḥàš hakkadmón) schon früh den Teufel selbst, und im Targum Jonathan 1 Mos. 3, 6 wird die Schlange als Sammael bezeichnet, d. i. der Todesengel.

II. Die eherne Schlange. Es wird 4 Mos. 21, 5 berichtet, wie das Volk auf dem Zug vom Gebirge Hor zum Aelanitischen Meerbusen über die Mühen und den Mangel bei seiner Wanderung klagt, und wie dann Jahve Saraphschlangen sandte, deren Biß jeden Getroffenen tödtete. Als Mose Fürbitte leistete, wurde er angewiesen, einen Saraph zu machen, ihn auf einer Stange zu befestigen, damit die Gebissenen durch Anschauen des Bildes geheilt würden, was auch eintrat. Dies eherne Bild der Schlange soll dann Gegenstand der Anbetung gewesen sein, es wurden ihm Rauchopfer gebracht, bis Hiskia dasselbe vernichtete (2 Kön. 18, 6). Man nannte das Bild Neḥuštan, die LXX Neestan.

Dies das Factische, welches berichtet wird, reichlich aber hat sich daran die Kunst der Erklärung versucht, über die ich nach Winer berichte. Das Auffallende, daß durch ein bloßes Anschauen eines Erzbildes Heilung erfolgt, wird zuerst gemindert, indem Weish. 16, 5 fg. auseinandergesetzt wird, es sei Gott selbst und sein heilendes Wort wirksam gewesen, nicht jenes Bildwerk, wie auch die palästinens. Juden lehrten. In dem Targum Jonathan's wird die Heilung von der Richtung des Herzens auf Gott abhängig gemacht, und dasselbe geschieht in dem jerusalemischen Targum. Daneben taucht auch die Meinung auf, das Schlangenbild sei ein Zauberbild, unter dem Einfluß guter Gestirne gemacht, das der astrologisch kundige Mose verfertigt habe (Deyling, Observationes sacrae [3. Ausg., Leipzig 1739], II, 213.**) Den ältern christl. Auslegern war die Bahn durch Joh. 3, 14 vorgezeichnet, sie betrachteten die Schlange als Typus des erhöhten Christus, und zwar näher, wie Deyling es ausdrückt, so, daß die heilige Handlung mit der ehernen Schlange den Messias abbilde, der zum Heil aller derer, die von der alten Schlange, dem Teufel, gebissen seien, an das Kreuz geschlagen ist. Aufgenommen ist diese alte Lehre von Olshausen zu Joh. 3 und Menken („Ueber die eherne Schlange" [Bremen 1812]). Dabei

---

*) Man kann aus solchen Aehnlichkeiten wie die Schöpfung des guten Landes Airyana vaêja und die des Paradieses nicht viel schließen; solcher Art Beschreibungen sind sich nothwendig immer ähnlich, und spontan nothwendige Aehnlichkeiten beweisen nichts für eine Entlehnung (Spiegel, a. a. O., I, 462). Aehnlich dem Garten im Lande Eden wäre des Jem Garten (vara), den man aber sonst mit Noah's Arche verglichen hat (Spiegel, a. a. O., I, 479, 528). Anders steht es mit dem Baum des Lebens und den Cherubim in der Genesis, diese aber sind nur obenhin zugesetzt, sie gehören nicht zum Grundstock der Erzählung.

**) So von Deyling angeführt aus R. Samuel Sarsa oder Sirsa, einem Mann verdächtiger Rechtgläubigkeit (vgl. Wolf, Bibliotheca hebraica [Hamburg und Leipzig 1715], I, 1113; III, 1117). Er lebte erst im 15. Jahrh., aber aus Ibn Ezra's Commentar geht hervor, daß diese Theorie älter ist.

hat sich aber schon früh eine Differenz in der Auffassung eingestellt, da es anstößig schien, die Schlange, sonst ein teuflisches Wesen nach der Meinung jener ältern Theologen, hier zum Sinnbild des Messias gemacht zu sehen. Letztere Anschauung war die verbreitetere, sie wurde aber von Burmann und Vitringa verworfen, welche behaupteten, die Aehnlichkeit dürfe nicht so weit gedehnt werden, daß Christus der Schlange gleiche, sie bestehe vielmehr nur in dem Erhöhtwerden. Später noch hat Hut in dem Programm: Serpens exaltatus non contritoris sed conterendi imago (Erlangen 1758), die Schlange sogar für ein Bild des Satans erklärt. In der verbreiteten Ansicht ist aber der einfache Sinn der johanneischen Stelle nicht richtig erkannt. Der eigentliche Vergleichungspunkt liegt, wie die zweite Ansicht aussagt, wirklich in dem Wort „erhöht werden", was, von Jesus ausgesagt, auf die Erhöhung am Kreuz geht; die Erhöhung am Kreuz aber ist der Aufrichtung des Schlangenzeichens insofern ähnlich, als beide Erhöhungen zur Heilung, hier von Krankheit, dort von Sünde, dienen. Die Erhöhung Jesu ist das Hingeben in den erlösenden Tod.

Die Polemik Deyling's, dem Vorstehendes entnommen ist, richtet sich besonders gegen Marsham, der im Canon chronicus aegypt., ebraic., graec. (Leipzig 1676), S. 149, die Errichtung der Schlange durch Mose darum vorgenommen sein läßt, damit hierdurch das Gift der Schlangen getilgt und ihre Bisse durch die Heilkunst unschädlich gemacht würden. Zugleich deutet er auf die Kunst der ägypt. Schlangenbändiger hin. In anderer Art ist auch in neuester Zeit die Erzählung vom Nehustan, der ehernen Schlange, aus dem religiösen Leben der Aegypter abgeleitet durch Büdinger („Egyptische Einwirkungen auf hebräische Culte" [Wien 1873]). Er geht von 2 Kön. 18, 5 aus und spricht nach den LXX nicht nehuštan (als nach bloßer Klangähnlichkeit von nehóšet, Erz, abgeleitet), sondern Neesthán aus, was hieroglyphisch umschrieben nehi, beschützen, und seten, Königskrone, laute und den Sinn Kronschutz ergebe. Solcher Kronschutz oder Schmuck war aber der Uräus oder Basilisk, der hieroglyphisch auch Göttin bedeutet. Die Schlange sei nun aber den Aegyptern Bild der Ewigkeit und Welt (Horapollo, Hieroglyphica, ed. de Pauw [Utrecht 1727], I, 3, 5), und auch im Namen Jahve liege der Sinn: was ist und sein wird, den Jahvecultus und Namen habe aber Mose persönlich eingeführt.*) So werde man sagen können, die eherne Schlange drücke eine schützende Gewalt, unbestimmt ob der Könige oder von Göttern, aus; „indem Mose das Sinnbild der Schlange aufrichtete — losgelöst von Götterdarstellung nur als Kronschutz bezeichnet und einem ausgedrückten Volkswunsch entsprechend (wo wünscht das Volk?) — so blieb doch das Wesen des neuen Gottes der Ewigkeit und Weltherren, Jahve, unsichtbar und undarstellbar". Der Erzähler in 4 Mos. 21 habe nun den Widerspruch der Bildlosigkeit des Jahvedienstes mit der Ueberlieferung von diesem Schlangenbild leidlich auszugleichen gesucht; so Büdinger.**)

---

*) Einen Beleg für den Bezug zwischen Mose und dem Schlangencultus findet Büdinger auch in dem Namen Thermutis, der nach Wilkinson (The manners and customs of the ancient Egyptians [London 1841], II, 239) die Natter bezeichnete und zugleich der Eigenname der Mose erziehenden Prinzessin war (Josephus, „Alterthümer", II, 9, 5).

**) Die weitern Ausführungen über Siccuth und Chiun (Am. 5, 27), die durch die Götter Savak und Chonsu gedeutet werden, vermögen mir wenigstens meine unter Chiun und Saturn gegebene Darstellung noch nicht zu erschüttern. Die oben excerpirte Auseinandersetzung über den Nehustan leidet sichtlich an Sprüngen im Beweis, aber sie hat mit Recht ihren Ausgangspunkt in 2 Kön. 18 genommen, wonach er ein Götterbild war, dessen Verehrung zu erklären die Erzählung 4 Mos. 21 nicht im Stande ist. Indessen auch dabei bleiben noch viele Räthsel. Wie soll der Theokrat Mose den Kronschutz zum Symbol nehmen? Wie kommt es, daß vom Schlangendienst sonst keine Spur vorkommt, der Kalbsdienst aber lebendig in der Erinnerung haftet, z. B. 1 Kön. 12, 28? Und andererseits ist die Schlange, die, sich in den Schwanz beißend, die Ewigkeit darstellt, und die ὄφις heißt, wirklich ein Uräus, der den Kronschutz und die Göttin bedeutet? Endlich ist, da die Bilder des Cherubs von Büdinger mit Unrecht herbeigezogen sind, das israelitische Grundgesetz: „Du sollst dir kein Bildniß machen", nicht mosaisch? Es liegen hier viele Fragen nahe, die die angegebene Abhandlung nicht löst. — Wird weiter die Erzählung 4 Mos. 21 als harmonistischer Versuch angesehen, um den thatsächlichen Bilderdienst zu bemänteln, so ist doch andererseits die Möglichkeit eines etymologischen Mythus nicht abzuweisen, nach welchem man vom neḥuštan auf nahaš, Schlange, kam, und erstern als Mittel gegen letztere ansah, wobei die ursprüngliche Namensform immerhin nehuštan im Sinn von Erzbild gewesen sein kann, ohne daß man auf ägypt. Cultus zurückzugehen genöthigt ist.

Nicht in Vergleich zu stellen mit diesem Versuch einer historischen Erklärung der ehernen Schlange sind die sogenannten natürlichen Erklärungen, wonach der Glaube (Bauer, „Handbuch der Geschichte der hebräischen Nation“ [Nürnberg 1800—1804], II, 320) nebst Medicamenten („Ausführliche Erklärung der sämmtlichen Wundergeschichten des A. T.“ [Berlin 1800—1805], I, 228) die Heilung bewirkte, oder aber, wonach das Schlangenbild dazu diente, alles Volk mit dem beißenden Thier bekannt zu machen, damit man sich hütete (Paulus, „Philosophisch-kritischer und historischer Commentar über das N. T.“ [Lübeck 1804—5], IV, I, 198), um der tollen Idee zu geschweigen, es sei das Schild des israelitischen Feldlazareths gewesen (Hofmann in Scherer's „Der Schriftforscher zur Bildung eines gründlichen Bibelstudiums“ [Weimar 1803], I, 576). Unter den neuern Exegeten redet Ewald um die Sache herum, Knobel aber rationalisirt, wenn er an die Beziehung der Schlange zur Heilkunst erinnert und dann sagt: „Bei solchen, die vom Schlangenbiß genesen sollten, lag das Symbol besonders nahe — die Gebissenen sollten beim Hinblick auf dasselbe Glauben und Vertrauen zu dem göttlichen Helfer fassen“ u. s. w.

Bei dem Streben, für den Nehuštan eine historische Anknüpfung in Aegypten zu finden, wie man versucht, die Paradiesschlange aus Eran abzuleiten, kann ich mich des Bedenkens nicht entschlagen, daß in der Zurückführung israelitischer Institute auf fremde Quellen zu viel auf solche Gebräuche und Ideen gegeben wird, die recht wohl spontan an verschiedenen Orten entstehen können, und in Beziehung auf unsere Schlange glaube ich anführen zu sollen, daß auf Fernando Po, wenn ansteckende Kinderkrankheiten ausbrechen, in der Mitte des Marktes eine Schlangenhaut auf einen Pfahl gesteckt wird, welche die Mütter ihre Säuglinge berühren lassen. Ja im Dorf Issapoo war die Erneuerung der aufgesteckten Schlangenhaut zu einem jährlichen Fest geworden, es wurde die Haut von allen in demselben Jahre geborenen Kindern zum voraus berührt (Schultze, „Der Fetischismus“ [Leipzig 1871], S. 103). Merx.

Schlauch, ist die einem Hausthier unaufgeschlitzt abgezogene Haut, an der alle Oeffnungen, außer einer, wasserdicht verschlossen sind, um als Behältniß für Wasser, Milch, Wein, Oel zu dienen. Wie vor alters, so sind im heutigen Orient solche Schläuche gebräuchlich, die handlich zum Tragen, wenn beschädigt, leicht wiederherzustellen sind und nach der Versicherung orientalischer Reisender das von Karavanen mitzuführende Getränk gut erhalten sollen. Auch in der Bibel finden wir Schläuche als Gefäße, um Flüssigkeiten aufzubewahren (Richt. 4, 19; Matth. 9, 17; Mark. 2, 22; Luk. 5, 37) oder zu transportiren (1 Mos. 21, 14; Jos. 9, 4. [5] 13; 1 Sam. 16, 20; 25, 18; Judith 10, 5). Der hebr. Text bedient sich verschiedener Ausdrücke ('Ob, Hemet, Ne'od, Nebel), deren Unterschied nicht mehr anzugeben ist. Luther, der bisweilen das Wort „Schlauch“ dafür setzt (Jos. 9, 5. 13; Hiob 38, 37), gebraucht an mehrern Stellen die Namen einheimischer Gefäße, als: Flasche (1 Mos. 21, 14. 15. 19; 1 Sam. 1, 24; 10, 3), Topf (Richt. 4, 19), Faß (Hiob 32, 19), Sack (Ps. 56, 9), Lägel (1 Sam. 16, 20; 25, 18; 2 Sam. 16, 1; Jer. 13, 12; 48, 12). Dagegen übersetzt er Ps. 33, 7 das hebr. Ned, was eigentlich einen Haufen bedeutet, durch „Schlauch“, als ob Ne'od stünde, worin ihm einige Ausleger folgen.

Wie die Alten ihre Schläuche bereiteten, ist nicht bekannt. Ps. 119, 83, wo mit dem „Schlauch“ (bei Luther „Haut“) im „Rauch“ die verderbliche Lage angedeutet wird, berechtigt nicht zu der Annahme, daß man die Schläuche räucherte, oder am Feuer trocknete, um sie mit Wein zu füllen, noch daß der Dichter auf die röm. Sitte anspiele, den Rauch in die apotheca, wo die schon umgefüllten Weine lagen, hineinzuleiten, um diese früher alt und mild zu machen (daher vina fumea). Da in der angeführten Stelle der Schlauch in Betracht kommt, der im Rauch hängend einschrumpft, so kann auch nicht ein „durch Leiden mürbe gemachter und gereifter Mensch“ gemeint sein. Nach griechischen und lat. Schriftstellern waren die Schläuche vor alters gewöhnlich aus Ziegenhaut, aber auch aus Esels- und Kamelhaut. Im heutigen Orient macht man die großen meistens aus Rindshaut, die kleinern aus Bock-, Ziegen-, Schafhaut, deren Haarseite nach innen oder nach außen gekehrt ist. Roskoff.

Schlecht, s. Böse.

Schleier ist ein Stück weiblicher Kopftracht, gewöhnlich aus feinem Stoff, um Gesicht und andere Körpertheile zu verhüllen. Das weibliche Geschlecht vieler Völker des Alterthums trug Schleier, über deren nähere Beschaffenheit jedoch die Nachrichten

nicht immer eine bestimmte Vorstellung geben. Die griech. Frauen verhüllten mit dem Putzstück den Oberkopf bis an die Augen und ließen es an den Wangen auf die Schultern und den Rücken herabwallen. Die griech. Jungfrau verdeckte mit dem Kalyptron das Gesicht vor fremden Männern und die Braut ließ erst am dritten Tag der Hochzeitsfeier sich unverschleiert sehen. Die röm. Vitta, zunächst eine Binde, um Haare, Blumen, Kränze zu befestigen, erscheint bei den Vestalinnen als eine Art Schleier über Haupt und Schultern, aber auch als Kopftracht sittsamer Frauen und Jungfrauen, wobei jedoch der Unterschied zwischen Kopfbinde und Schleier aus den Nachrichten nicht ersichtlich ist. Aus altdeutscher Zeit hören wir von dem Gebrauch langer, weißer Schleier, welche schon von gothischen Frauen getragen wurden. Im Orient ist das Tragen der Schleier von alters her üblich. Anständige Mosleminnen sollen nach dem Koran vor fremden Männern nicht einmal im Hause, geschweige denn öffentlich unverhüllt gehen. Das mosaische Gesetz schweigt in dieser Hinsicht und die Hebräerinnen waren überhaupt niemals von der Haremssitte so beschränkt wie die heutigen Orientalinnen. Im patriarchalischen Zeitalter finden wir hebr. Mädchen und Frauen namentlich bei häuslichen Verrichtungen unverschleiert (1 Mos. 24, 15 fg.; 12, 14). Wenn sich die Verlobte vor ihrem Bräutigam verhüllt (1 Mos. 24, 65), so deutet dies allerdings auf eine Regel des Anstandes; Thamar thut es aber, um von ihrem Schwiegervater nicht erkannt zu werden (1 Mos. 38, 15). Es erhellt hieraus, daß schon damals das Schleiertragen üblich war. In spätern Zeiten war der Schleier ein wesentliches Stück des hebr. Frauenputzes (Jes. 3, 22; HL. 5, 7), dessen nur Sklavinnen und gemeine Weiber ermangeln (Jes. 47, 2), wie im heutigen Orient. Der biblische Text enthält mehrere Ausdrücke, worunter Schleier verstanden werden, deren nähere Beschaffenheit aber unbekannt ist. Es sind folgende Namen:

Redidim (Jes. 3, 23, bei Luther: „Kittel"; HL. 5, 7 radid bei Luther: „Schleier"), Schleierumwürfe, wahrscheinlich mannichfacher Art, wie sie auch heute von morgenländischen Frauen über den ganzen Anzug getragen werden. Ṣaʿiph (1 Mos. 24, 65; 38, 14. 19) scheint ein Schleier ähnlicher Art gewesen zu sein, indem er vom Hinterhaupt über den Nacken hinabhängend dem ganzen Leib zur Verhüllung dienen konnte. Das Targum des Jonathan gebraucht dafür redida und die LXX übersetzen beide Wörter durch „Sommerkleid". Raʿal (Jes. 3, 19) ist wahrscheinlich ein vom Kopf an den Schläfen herabwallender Schleier. Ṣamma (HL. 4, 1. 3; 6, 7; Jes. 47, 2), ein Schleier, der die Büste bis an die Nase verhüllte, nur die Augen freiließ, wie er in Aegypten und Syrien jetzt noch getragen wird und schon an den persepolitanischen Ruinen vorkommt. Roskoff.

Schleife steht in der deutschen Bibel (2 Sam. 24, 22) für das hebr. Morag (1 Chron. 21, 23, bei Luther „Geschirr"), ein Landbaugeräth zum Entkörnen der Getreidegarben, welches aus einer schweren, unten mit spitzen Steinen oder scharfen Eisen besetzten Bohle bestand, daher Morag ḥaruṣ (Jes. 28, 27, bei Luther: „Eggen"; Hiob 41, 22, bei Luther V. 26: „scharfer Felsen"), poetisch baʿal phiphijot (Jes. 41, 15, bei Luther: „der Zacken hat") genannt. Dieser Dreschschlitten, worauf der Treiber des vorgespannten Zugviehs bisweilen Platz nahm, um das Gewicht zu vergrößern, wurde über die auf der Tenne kreisförmig ausgebreiteten Garben herumgeschleift, bis die Körner aus den Aehren waren. Zu demselben Zweck und in derselben Weise bediente man sich auch eines niedern Wagens (Jes. 28, 27; Spr. 20, 26), der mit scharfen, zackigen Walzen versehen war. Die Bibel erwähnt beide Arten ohne Berücksichtigung des Unterschieds (2 Sam. 24, 22; Hiob 41, 22). Aehnliche Dreschmaschinen waren auch im classischen Alterthum (trahea, plaustrum punicum, tribulum der Römer) und sind noch heute in Aegypten, Arabien, Persien, Syrien und anderwärts gebräuchlich. Da bei der Anwendung dieser Werkzeuge die darunter liegenden Halme ganz zerquetscht und zerstückt wurden, ist in der Prophetensprache das Dreschen öfter Sinnbild gewaltsamer, gänzlicher Vernichtung (Jes. 21, 16; 41, 15; Jer. 51, 33). Mittels dieser Dreschmaschinen wurden bisweilen auch Kriegsgefangene grausamerweise getödtet (1 Sam. 12, 31; Am. 1, 3, bei Luther: „Zacken"). Andere Arten zu dreschen s. Ackerbau. Roskoff.

Schleuder ist eine Waffe aus Leder oder einem aus Wolle, Binsen, Haaren u. dgl. gemachten Gewebe, das in der Mitte breit, um das Geschoß, gewöhnlich einen Stein, aufzunehmen, nach beiden Seiten in schmale Enden ausläuft. Diese werden zusammengefaßt und mit dem Stein im Kreise geschwungen, sodaß dieser nach Loslassung des einen

Endes centrifugalkräftig fortgeschleudert wird, um ein Schußobject zu treffen. Die Schleuder, nach Plinius eine ursprünglich phöniz. Waffe, findet sich fast bei allen Völkern des Alterthums. Auf den assyr. Basreliefs von Kujundschik sind unter den Truppen häufig Schleuderer mit einem zweiten Stein in der Linken und einem Steinhaufen zu Füßen abgebildet. Nach Darstellungen in Benihassan und Theben waren die ägypt. Schleuderer mit einer kleinen Tasche für die Steine versehen. Die pers. Schleuderer, welche ziemlich große Steine über den Bereich der feindlichen Wurfspieße zu schleudern verstanden, waren nach Xenophon gefürchtete Truppen. In Griechenland galten Akarnaner, Achäer und Aetoler für geschickte Schleuderer. Bei den Römern, wo in spätern Zeiten namentlich die Balearen als funditores dienten, wurden außer Kieselsteinen auch eichelförmige Bleistücke (glandes) erfolgreich geschleudert. Die alten Germanen gebrauchten die Schleuder meist im Beginn des Gefechts oder aus dem Hinterhalt. Die Chinesen bedienten sich in alter Zeit ebenfalls der Schleuder als Kriegswaffe. Noch heute ist sie die Nationalwaffe bei den Bertatnegern, bei den Südseeinsulanern, die sie aus Cocosnußfasern und einer andern Pflanze sehr dauerhaft flechten, bei den Pescherähs, deren Schleuder aus einem Stück Fell mit zwei Bändern aus Fischdärmen besteht, u. a. m. Auch die Hebräer gebrauchten die Schleuder, deren Mittelstück, 'kaph genannt (1 Sam. 25, 29) sie mit Steinen (1 Sam. 17, 19; Zach. 9, 15; Hiob 41, 19 [20]) beluden. Sie führte nicht nur der Hirt (1 Sam. 17, 40), wie noch jetzt im Orient, zum Schutz der Heerde vor Raubthieren, sondern auch der Krieger als Waffe, in deren Handhabung die Benjaminiten als Meister berühmt waren (Richt. 20, 16; 1 Chron. 12 [13], 2). Wie bei den Griechen und Römern, so war auch bei den Hebräern das leichte Fußvolk mit Schleudern bewaffnet (2 Chron. 26, 14), womit bei Belagerung von Städten zweckmäßig operirt wurde (2 Kön. 3, 25). Noch im letzten römisch-jüd. Krieg standen nach Josephus auf beiden Seiten Schleuderer, auf römischer namentlich syrische. Roskoff.

Schlösser, s. Thür.

Schlüssel, s. Thür.

Schmähung, Schmach. Wir reden von diesen Begriffen nur nach ihrer Beziehung zur Sache Gottes, d. h. nach ihrer religiösen Bedeutung. Da ist nun zwischen dem A. und dem N. T. ein bemerkenswerther Unterschied. Denn dem israelitischen Bewußtsein mußte Schmach tragen um Gottes willen etwas seinen gesetzlichen Erwartungen Widerstrebendes, fast etwas Abnormes sein; und erst die Lehre der Geschichte und Erfahrung nöthigte den gereiftern Geist des Volks, an die Nothwendigkeit des Ganges durch Schmach und Leiden für den „Knecht Jahve's“, d. h. für den frommen Kern Israels, zu glauben, und sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß der Gerechte viel erleiden müsse (Ps. 34, 20). Das zwar konnte man sich von jeher in Israel zurechtlegen, daß Gott um der Sünde willen sein Volk den Nachbarn zeitweise zur Schmach macht (Ps. 44, 14; 31, 12; 79, 4); beruhte doch dies auf dem Grundsatz gerechter Vergeltung. Aber wie kann Jahve es dulden, daß seine treuen Bekenner mit Schmach sollen überhäuft werden um seinetwillen (Ps. 69, 8)? wie vollends, daß er selbst täglich geschmäht wird (Ps. 71, 22)? Während für treuen Gesetzesgehorsam entsprechender Segen, auch Ehre verheißen ist (5 Mos. 28, bes. V. 10 und 13), fallen die Schmähungen der Schmäher Gottes auch auf seine treuen Knechte (Ps. 69, 50). Da muß der Glaube beruhigen, daß Gott die Schmach seines Volks weiß (Ps. 69, 20) und auch von ihr hilft (Ps. 57, 4), daß er selbst sie aufheben wird (Jes. 25, 8), ja Zweifältiges zum Ersatz gibt (Jes. 61, 7). Dieser Glaube wird bald als Hoffnung, bald als Bitte ausgesprochen. Auch die ihm selbst angethane Schmach wird Jahve rächen an seinen Feinden (Jes. 47, 3). Anders stellt sich das neutest. Bewußtsein zum Schmachtragen. Geschmäht werden erscheint ihm als etwas, das völlig in der Ordnung ist. Die Art der Welt und die gegnerische Stellung der Kinder Gottes zu ihr läßt es nicht anders erwarten. So stellt der Bringer des Himmelreichs den Seinen selbst Schmach in Aussicht als eine für Diener Gottes unvermeidliche Sache (Matth. 5, 11. 12), aber auch einen großen Lohn im Himmel. Als man nun in Jesu Ps. 69, 10 förmlich erfüllt sah (Röm. 15, 3) und auch das Schmachtragen als ein wesentliches Stück des wahren Christus erkannte (Luk. 8, 32), so war mit diesem Vorgang die Nothwendigkeit der Nachfolge fertig (Matth. 10, 24. 25; Hebr. 13, 13). Wird man über den Namen Christi gelästert (1 Petr. 1, 14), so kann man nicht nur dabei guten Muths sein (2 Kor. 12, 10), sondern sich freuen, einer besondern Gnade gewürdigt zu

sein (Apg. 5, 41). Freilich muß die Schmähung eine grundlose sein (Matth. 5, 11; 1 Petr. 4, 14—16). Auch ziemt es dem Frommen nicht, selbst zu schmähen (Ps. 15, 3), nicht einmal, wenn er geschmäht wird (1 Petr. 3, 9; 2, 23). Es ist dieser neutest. Auffassung eine hohe sittliche Bedeutung beizumessen. Im Nichtachten der Schmach emancipirt sich der Mensch von der Tyrannei menschlicher Vorurtheile und von Menschenfurcht, und indem er die Hinnahme der erlittenen Kränkung als ein freiwilliges Opfer für Gottes und Christi Sache ansehen lernt, wird er an der empfindlichsten Stelle unverwundbar.

Späth.

Schmelzen, d. h. Metalle mittels Hitze flüssig zu machen, war den Hebräern bekannt, und die Bibel erwähnt darauf bezügliche Kunstausdrücke, dazu dienende Mittel und Werkzeuge, sie gebraucht auch häufig speciell dieser Operation entnommene Bilder. Der Gold- und Silberarbeiter heißt hebräisch geradezu ṣoreph (Richt. 17, 4; Jes. 40, 19; 41, 17), meṣareph (Mal. 3, 3 [2]), eigentlich „Schmelzer". Die hebr. Metallarbeiter verstanden zu löthen (Jes. 41, 7), vielleicht auch zu verzinnen; sie schmolzen Kupfer oder Erz zum Guß für größere Geräthe, architektonische Verzierungen (2 Mos. 25, 12; 26, 37; 1 Kön. 7, 23. 46; Hiob 27, 18) und Bildwerke (2 Chron. 4, 3; Jes. 40, 19; 44, 10); Eisengießerei hatten die Hebräer keine. Durch das Schmelzen bezweckten sie auch die Scheidung des edeln Metalls vom beigemengten unedeln Mineral (Sig, Spr. 25, 4; Jes. 1, 22; Ez. 22, 18. 20), des Silbererzes vom Bleierz (Jes. 1, 25; Bedit), und verwendeten zur Entschlackung außer Blei (Jer. 6, 29) reinigendes Laugensalz (Bor, Jes. 1, 25). Diesem Verfahren entlehnte metallurgische Ausdrücke (ṣaraph, zakak) werden im A. T. öfter für reinigen, prüfen u. dgl. im moralischen Sinn gebraucht (Ps. 12, 7; 18, 31; 66, 10; Jer. 9, 6; Zach. 13, 9; Mal. 3, 3). Das Schmelzen und die Läuterung der Metalle geschah im Schmelztiegel (Spr. 17, 3; 27, 21) oder im Schmelzofen (Spr. 17, 3; Ez. 22, 18. 20), wobei man das Feuer mit dem Blasebalg (Jer. 6, 29) anfachte. Der „eiserne Schmelzofen" (5 Mos. 4, 20; 1 Kön. 8, 51; Jer. 11, 4) ist Sinnbild schwerer Prüfungsdrangsale.

Roskoff.

Schmerz. Unter Schmerz verstehen wir die Empfindung des Uebels, welche, je nachdem das letztere leiblicher oder seelischer Natur ist, durch die Nerven oder das Bewußtsein vermittelt ist. Von leiblichen Schmerzen wird besonders der Schmerz der Gebärenden (1 Mos. 3, 16; Jes. 13, 8; Ps. 48, 7; 1 Thess. 5, 3) und der Aussätzigen (Hiob 2, 13; 9, 28; 16, 6) genannt. Der seelische Schmerz ist die Rückwirkung oder Begleitung bald von Schrecken und Angst (Ps. 48, 7; Jes. 13, 8; 17, 11), bald von Kummer und Betrübniß (Jer. 30, 15; Ps. 39, 3; Röm. 9, 2), bald von Gewissensbissen (Ps. 31, 10 fg.; 1 Tim. 6, 10), bald von Ingrimm und Verzweiflung (Offb. 16, 10 fg.). Den anhaltenden Schmerz beschreibt ein Dichter (Ps. 38, 18) mit den Worten: „Mein Schmerz steht immer vor mir." In der Schilderung des Schmerzes sind die hebr. Dichter unübertrefflich. Vgl. besonders Kl. 1, 12, wo es unter anderm heißt: „Ja euch alle meine ich, die ihr des Wegs vorübergehet, blicket her und sehet, ob irgendein Schmerz sei wie mein Schmerz, der mich getroffen hat"; ferner das Buch Hiob und die Klagepsalmen.

Wie das Uebel nach althebr. Ansicht die Folge der Sünde ist, so auch der Schmerz (1 Mos. 3, 16; Jes. 53, 4; Hiob 33, 19). Nachdem diese Ansicht bereits im A. T., insbesondere im Buch Hiob, mehrfach angefochten worden war, mußte sie im N. T. der Einsicht weichen, daß es für den Frommen eine unverkennbare Gemeinschaft mit Gott gebe, für welche das Uebel und der Schmerz wol ein zeitliches Mittel der Prüfung und Läuterung, nicht aber eine Wirkung des göttlichen Zornes sei (vgl. meine Schrift: „Die Idee des Menschen" [Göttingen 1868], S. 132 fg.). Doch stimmt das N. T. mit dem A. T. darin überein, daß beide zu den Unvollkommenheiten der gegenwärtigen Welt gehören, welche bei dem Eintritt der Vollendung der Schöpfung aufhören sollen (Js. 35, 10; Offb. 21, 1 fg.).

Wittichen.

Schmiede, Handwerker, die mit Hülfe des Feuers und mit dem Hammer Metalle bearbeiten, sondern sich, theils nach der Beschaffenheit ihrer Arbeit, theils nach dem Stoff in Grob-, Klein-, Kupfer-, Eisen-, Goldschmiede u. s. w. Eine ähnliche Theilung findet sich schon in der Bibel, wo die Kenntniß Kupfer und Eisen zu bearbeiten zwar von Tubalkain (s. d.) abgeleitet wird (1 Mos. 4, 22), aber die Eisenschmiede (2 Chron. 24, 12; Jes. 44, 12), die Masgerim (2 Kön. 24, 14. 16; Jer. 24, 1; 29, 2), worunter vermuthlich Kleinschmiede zu verstehen sind, die Erz- oder Kupferschmiede (1 Kön. 7, 14) gewöhnlich

besonders bezeichnet, die Goldschmiede ausdrücklich (als „Schmelzer") unterschieden werden (Richt. 17, 4; Jes. 40, 19; 41, 17; Jer. 10, 14; Mal. 3, 3 [2]). Eigentliche Schmiedewerkzeuge sind: Hammer und Amboß (Jes. 44, 12; 41, 7; Sir. 38, 29), die Zange (Jes. 6, 6); der Blasebalg (Jer. 6, 29), Schmelztiegel (Spr. 17, 3), zu größern Gußwerken der Schmelzofen (Ez. 22, 18 fg.), werden bei Erz-, Gold- und Silberschmieden erwähnt, welche Bildwerke gossen (Mal. 3, 2. 3; 1 Kön. 7, 46) und auch den Meißel gebrauchten (2 Mos. 32, 4). Wie noch heute zuweilen Schmiede und Schlosser, so begegnen sich die hebr. Erz- und Eisenschmiede in manchen Arbeiten, daher Waffen-, Rüstungs- und andere Stücke bald von Erz, bald von Eisen erwähnt werden. Die Eisenschmiede machten Waffen (1 Sam. 13, 19; Richt. 5, 8) Ackerbau- und andere Geräthe und Werkzeuge (4 Mos. 35, 16; 4 Mos. 19, 5; 27, 5; Jes. 44, 12; Ps. 107, 16), Fesseln (Ps. 149, 8); die Kupferschmiede verfertigten auch Waffen und Rüstungsstücke (1 Sam. 17, 5 fg.; 2 Sam. 21, 16; 2 Makk. 6, 35; Hiob 20, 24), allerlei Gefäße (2 Mos. 6, 28; 4 Mos. 16, 39; Jer. 52, 18), Spiegel (2 Mos. 38, 8), Fesseln (Richt. 16, 21) u. a. (Jes. 45, 2). Man löthete (Jes. 4, 7), polirte (1 Kön. 7, 45), hämmerte Blech (4 Mos. 17, 3 fg.), überzog mit Gold-, Silber-, Kupferblech (2 Mos. 25, 11. 13; 1 Kön. 6, 20 fg.; 2 Chron. 3, 5 fg.; Jes. 40, 19), machte Goldfäden (2 Mos. 39, 3) zum Verarbeiten (2 Mos. 28, 5. 15). Roskoff.

Schminke. Naturvölker auf der niedrigsten Bildungsstufe bemalen sich den größten Theil des Leibes mit verschiedenen Farben. Culturvölker des Alterthums beschränken den Gebrauch der Schminke auf gewisse Körpertheile. An den ägypt. Wandgemälden erscheinen Frauen und Männer mit geschminkten Augenbrauen und Augenlidern. Die assyr. Sculpturen zeigen Spuren von dicken schwarzen und weißen Farbenpigmenten an den Augen, Augenbrauen und Haaren. Aus dem Orient, wo bekanntlich noch heute das weibliche Geschlecht seine Schönheit durch Färben der Augen und des Gesichts zu erhöhen meint, war das Schminken auf einen großen Theil Griechenlands übergegangen. Die Augenbrauen wurden schwarz gefärbt, ebenso die Augen untermalt (ὑπογράφειν, ὑπολείφειν), die Wangen mit Mennig oder Pflanzenfarben rothgeschminkt, die Weiße der Haut durch Bleiweiß erhöht. Noch mehr erweitert war die Kosmetik in Rom, wo man die Adern an den Schläfen durch zartes Blau nachzuahmen suchte und die sogenannten Schönpflästerchen gebrauchte. Selbst den Götzen wurden an Festtagen die Wangen roth geschminkt, worauf Weish. 13, 14 anspielt.

Im Hinblick auf die weitverbreitete Sitte der Morgenländerinnen, das Gesicht zu schminken, wird sie gewöhnlich auch bei den Hebräerinnen vorausgesetzt; allein die Bibel erwähnt erst von der Königsperiode an nur einer Schminke für die Augen, Puk (2 Kön. 9, 30; Jer. 4, 30), von den alten Uebersetzungen durch στίμμι, στίβι, stibium gedeutet, als Spießglanzerz oder Schwefelantimon erkannt, welches gebrannt, pulverisirt und mit einer Flüssigkeit zu einer Salbe angemacht, auch von den modernen Orientalinnen als Augenschminke gebraucht wird. Wenn es von Isebel heißt: „Da belegte sie ihre Augen mit Puk" (2 Kön. 9, 30); bei Luther: „schminkte sie ihr Angesicht", so ist das Verfahren, wie es noch heute üblich ist, angedeutet. Die schwarzglänzende Schminke wird mit einem Stäbchen oder Pinsel zwischen den geschlossenen Wimpern hindurchgestrichen, wobei die Augenlider einen schwarzen Rand bekommen. Dadurch soll das Auge glänzender, größer erscheinen, daher die hebr. Redensart: „Die Augen durch Puk aufreißen", d. h. weiter machen (Jer. 4, 30; bei Luther: „Das Angesicht schminken"). Im hebr. Text steht für schminken auch kahal (Ez. 23, 40), eigentlich dunkelmachen, schwärzen, und kohol heißt die schwarze Augenschminke auch bei den Arabern. Diese Schminke wurde in einem Horn oder ähnlich gestaltetem Büchschen aufbewahrt; keren happuk, Schminkhorn, kommt auch als weiblicher Name vor (Hiob 42, 14). In der Schilderung des neuen Jerusalem (Jes. 54, 11) soll Puk als verschönerndes Bindemittel der Edelsteine im Mauerwerk dienen, und 1 Chron. 29, 2 erwähnt unter allerlei Kostbarkeiten auch 'abné puk, worunter wahrscheinlich dunkelglänzende Steine gemeint sind. Roskoff.

Schmuck. Der Orient führt die Erfindung des Schmucks auf Naama zurück, die „liebliche" Schwester Tubalkain's, des Erfinders der Metallwerkzeuge, von dessen einem Halbbruder Jabal, nach der biblischen Tradition (1 Mos. 4, 19 fg.) das Hirtenleben, vom andern, Jubal, die musikalischen Instrumente herrühren. Es ist dies ein sinniger Zug der Sage, denn in der That äußert der Mensch den Trieb sich zu schmücken bei den

allerersten Culturanfängen, ein Beweis, daß dieser Trieb in seiner Natur liegen muß. Die rohesten Naturstämme, die ohne Kleidung gehen, haben ihren Schmuck, wogegen nie ein Thier, welches sich schmückte, betroffen worden ist. Da die Weise den Körper zu schmücken von der Geschmacksbildung abhängt, so ist jene ein Gradmesser für diese und der Schmuck, womit der uncivilisirte Mensch sich zu verschönern meint, kann dem civilisirten als scheußliche Entstellung erscheinen. Uns misfällt es wenn z. B. der Botokude Unterlippe, Nasenwand und Ohren durchbohrt und Holzpflöckchen, bunte Knöpfe, Knochen, Muscheln u. dgl. in die Löcher steckt; wenn der nordamerik. Indianer die Ränder seiner Ohren ablöst und diese mit Metalldraht umwindet; wenn der Australier Gedärme um Hals und Arme gewunden und an der Luft zu harten Ringen ausgedörrt als Schmuck trägt u. s. f. In der ganzen Welt und zu allen Zeiten gab es Schmuck, die Orientalen liebten ihn von alters her, wir finden ihn auch bei den Hebräern sowol in der Kleidung als auch in andern Dingen, wodurch sie ihren Leib zu verschönern suchten. Betreffs der Kleidung war von ihnen der Schritt vom Unentbehrlichen zum Schmuck, sowol dem Stoff als auch der Form und der Menge nach, schon frühzeitig geschehen und die Bibel erwähnt, nebst dem einfachen Gewand, bunte, purpurne Kleider von Wolle, Leinen, Baumwolle (Richt. 5, 30; 8, 26; 2 Sam. 1, 24; Esth. 8, 15; Jer. 4, 30; Ez. 23, 6; Jon. 3, 6; Nah. 2, 4; Dan. 5, 7; 16, 29; 1 Makk. 10, 20. 62. 64; 11, 58; 14, 43; Luk. 16, 19), goldgestickte Zeuge (Ez. 16, 10; Koh. 9, 8), Seide (Offb. 18, 12), Ueberwürfe aus kostbaren Fellen (Jon. 3, 6); s. Purpur, Carmesin, Pelz. Das ursprünglich ärmellose Unterkleid wurde mit Aermeln versehen zu einem faltenreichen Gewand bis an die Fußknöchel verlängert (1 Mos. 37, 3) und durch das feingewobene Sadin (Jes. 3, 23; Spr. 31, 24) vermehrt. Das Me;il, zunächst das Oberkleid von Vornehmen (1 Sam. 18, 4; 1 Chron. 15, 27; Ez. 26, 16), ist später ein weitverbreitetes Putzkleid (Matth. 10, 10; Luk. 3, 11; 9, 3). Bei den Frauen wurden Oberkleider, Ueberwürfe, Schleier, Gürtel, Kopfbedeckung, Fußbekleidung zu Putzartikeln (s. Kleidung, Gürtel, Schleier, Schuhe), als Schmuck diente ihnen künstliches Flechten und Kräuseln des Haares, den Männern der mit Sorgfalt gepflegte Bart (s. Haar, Bart). Außerdem gab es noch mancherlei Schmucksachen, die wir unter dem Ausdruck Geschmeide begreifen (Jes. 3, 18 fg.; Ez. 16, 11 fg.). Die hebr. Männer trugen, gleich den Aegytern und Babyloniern, nebst dem Stab mit zierlich gearbeitetem, werthvollem Knopf das Siegel (1 Mos. 38, 18; HL. 8, 6; Jer. 22, 24; Hag. 2, 23; Sir. 17, 22), entweder wie noch heute in Persien an einer Schnur auf der Brust (1 Mos. 38, 18), oder als Fingerring wie die Aegypter und Perser an der rechten Hand (1 Mos. 41, 42; Esth. 3, 10; 8, 2; Jer. 22, 24), mit eingestochenem Namen, welcher, noch im heutigen Orient in Tusche getaucht und aufgedrückt als rechtskräftige Unterschrift gilt. Vielfältiger war der Schmuck der hebr. Frauen, diese trugen, außer den Fingerringen (Jes. 3, 21) auch Nasenringe (Nezem ha'aph, 1 Mos. 24, 47; Jes. 3, 21; Ez. 16, 12; Spr. 11, 22) in dem durchbohrten Knorpel der Scheidewand oder des Nasenflügels. Sie waren gleich den Fingerringen von edelm Metall, wie bei den heutigen Orientalinnen vielleicht auch mit Edelsteinen verziert, oder auch nur von Elfenbein, Horn und unedelm Metall. Das hebr. Wort Haḥ, welches 2 Kön. 19, 28; Jes. 37, 27; Ez. 19, 4; Hiob 40, 24 einen Ring oder Haken bezeichnet, den man widerspenstigen Thieren zur Bändigung durch die Nase zog, 2 Mos. 35, 22 aber unter Schmucksachen vorkommt, wird gewöhnlich für einen Nasenring der Frauen erklärt. Ḥaḥ kann aber nach dem Vorgang Kimchi's füglich eine Spange, Schnalle (fibula) bedeuten, um das weibliche Obergewand zusammenzuhalten, wie die heutigen Perserinnen zur Befestigung des Schleiers solcher Spangen sich bedienen. Ob aus Hiob 42, 11 gefolgert werden darf, daß auch die Männer Nasenringe trugen, ist zweifelhaft, da der Ausdruck Nezem auch für den Ohrring gebraucht wird (1 Mos. 35, 4; 2 Mos. 32, 2; Richt. 8, 24 fg.), und dieser unter den Orientalen noch gegenwärtig viel mehr gebräuchlich ist als der Nasenring. Ohrringe (auch ;agil, Ez. 16, 12; 4 Mos. 31, 50; ἐνώτια, Judith 10, 4) waren, nach den Ruinenbildern von Ninive, Khorsabad und den Zeugnissen der Classiker vor alters ein weitverbreiteter männlicher Schmuck, wie noch heute in Turkistan, Mesopotamien, Indien, Persien u. a. Ob ihn auch die hebr. Männer gleich den Midjanitern (Richt. 8, 24) getragen, erwähnt die Bibel nicht ausdrückich, außer Hiob 42, 11, falls Nezem für Ohrring genommen wird, wol ist aber bei Kindern beiderlei Geschlechts davon die Rede (2 Mos. 32, 2). Die Ohrringe wurden mit Tröpfchen, Glöckchen, Perlen und anderm Zierath ausgestattet (Richt. 8, 26; Jes. 3, 19) und

waren wie noch jetzt, aus edelm Metall oder aus anderm Stoff. Der Halsschmuck, hebräisch Rabid (1 Mos. 41, 42; Ez. 16, 11), ;anak (Spr. 1, 9; HL. 4, 9; auch an Kamelen Richt. 8, 26), bestand wie bei andern Völkern aus Metall, Edelsteinen, Perlen, Korallen, Schnüren (ḥaruzim, HL. 1, 10) u. dgl. (s. Halsbänder). Der chaldäische Name für Halsschmuck ist Menika (Dan. 5, 7; 16, 29), ihn verliehen die pers. Könige als Ehrenzeichen. Ḥali (Spr. 25, 21; HL. 7, 2; Ḥalja, HL. 2, 15) gewöhnlich für Halsschmuck erklärt, kann auch Geschmeide überhaupt bedeuten und bei Annahme der Grundbedeutung des Stammworts „glatt" (schön) machen, gibt diese in der Schilderung HL. 7, 2 einen passendern Vergleichungspunkt als ein Halsband. Auch Kumaz, 2 Mos. 35, 2, als Schmuck der Israeliten, 4 Mos. 31, 50 der Midjaniten neben anderm Geschmeide erwähnt, wird für einen Halsschmuck gehalten, der in angereihten kleinen Goldkugeln bestanden haben soll. Das Wort scheint aber etwas schließendes (von Kamas) anzudeuten, eine Klammerspange, etwa mit einer agraffenartigen Verzierung, womit der Ueberwurf am Hals oder auf der Brust befestigt wurde. Eine derartige Klammerspange ist auch πόρπη (1 Makk. 10, 89; 4, 44) zur Festigung des männlichen Obergewands an der Schulter oder Brust, welcher Schmuck, gleich Halsketten, auch als Ehrenzeichen verliehen wurde. Die hebr. Frauen bereicherten ihren Halsschmuck mit verschiedenen Anhängseln, die zugleich als Amulete galten und bis an den Gürtel herabhingen, als goldene Sonnchen, Mondchen u. a. m. (Jes. 3, 18), auch Riechbüchschen (Jes. 3, 20), welche bei den heutigen Orientalinnen von Gold, etwa eine Hand breit und mit einer Mischung von Muskus und Ambra gefüllt sind. Ueber Armbänder, Fußringe s. d.; außerdem s. Edelsteine, Korallen, Perlen. Mit solchen Schmucksachen putzte sich die hebr. Frau und Jungfrau, namentlich die Braut (2 Sam. 1, 24; Jes. 3, 17 fg.; 61, 10; Jer. 3, 32; Ps. 45, 10; Esth. 2, 12), überhaupt das Frauenzimmer, welches gefallen und reizen wollte (Judith 10, 4; Bar. 6, 8), also auch die Buhlerin (Offb. 17, 4). Zur Zeit der Trauer wurde jeglicher Schmuck abgelegt (2 Mos. 33, 4 fg.; 2 Sam. 1, 24; Jes. 3, 17. 24; Ez. 24, 17). Roskoff.

Schnecke, hebräisch šablúl, „die als Zerfließung dahingeht" (Ps. 58, 9), d. h. die im Gehen fort und fort Schleim absondernd immer kleiner wird und zuletzt ganz sich auflöst, als ob ihre Körpermasse nur zäher, bei Bewegung sich auflösender Schleim wäre. Diese sonderbare Ansicht findet sich nicht nur in Ps. 58, 9, sondern auch im Talmud angedeutet. (Vgl. Lewysohn, „Die Zoologie des Talmuds" [Frankfurt a. M. 1858], S. 279, wo indeß mit Unrecht šablúl nur als Nacktschnecke gedeutet ist). Man findet in Palästina zahllose Schneckengehäuse, welche an Felsspalten ankleben, deren Bewohner aber infolge der Hitze zu einem ganz geringen Klümpchen zusammengeschrumpft sind. Diese Thatsache mochte jenen Volksglauben veranlaßt haben. Tristram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 296) hat in Palästina mehr als 140 Arten von Molukken gefunden. Furrer.

Schnee (šeleg), am häufigsten erwähnt im dichterischen Vergleich zur Bezeichnung der glänzendweißen Farbe (Kl. 4, 7; Ps. 51, 9; Hiob 9, 30; Jes. 1, 18; Dan. 7, 9; Sir. 43, 20; Matth. 28, 3; Mark. 9, 3; Offb. 1, 14). Wie Wolle, Vögel oder Heuschrecken fallen die Schneeflocken zur Erde (Ps. 147, 16; Sir. 43, 19) aus unerreichbar hohen Vorrathskammern (Hiob 38, 22; Jes. 55, 10) auf Gottes Befehl (Sir. 43, 14; Ps. 148, 8; Hiob 37, 6; Geb. As. V. 47). Wie der Schnee plötzlich das ganze Gefilde bedeckt, so oft der Aussatz den menschlichen Körper (2 Mos. 4, 6; 4 Mos. 12, 10; 2 Kön. 5, 27). „Ehre zum Narren" reimt sich so wenig wie Schnee zum Sommer (Spr. 26, 1); aber von den höchsten Klüften des Libanon brachte man an heißen Tagen als willkommenes Erfrischungsmittel doch Schnee auf den Markt (Spr. 25, 13; vgl. Hieronymus im Onomasticon). Wenn er länger auf den flachen Dächern liegen bleibt, fangen diese an zu traufen, mögen sie auch noch so gut gegen den Regen schützen; aber jene weise Hausfrau „fürchtete sich auch vor dem Schnee nicht ihres Hauses halber; denn ihr ganzes Haus war in Carmesin gekleidet" (Spr. 31, 21).

Schnee fällt in Palästina oft fußhoch, bleibt aber nicht lange (Hiob 6, 16 fg.; 21, 19) und dringt nie bis ins Jordanthal hinab (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 8, 3). Durch plötzlichen großen Schneefall war in den Makkabäerkriegen Tryphon einst gehindert der syr. Besatzung in Jerusalem Hülfe zu bringen (1 Makk. 13, 22), während Herodes durch großen Schnee an der Belagerung von Sephoris sich nicht abhalten ließ (Josephus

„Jüdischer Krieg", I, 16, 2). Benaja, einer der Helden David's, erlegt einen Löwen, den die trügerische Schneedecke in eine Grube hatte stürzen lassen (2 Sam. 23, 20).

Ewiger Schnee findet sich nur in einzelnen der höchsten Schrunden des Libanon und Hermon. In Jerusalem geht der Winter oft ohne Schnee vorüber, aber es kam auch vor, daß er dort mehrere Wochen liegen blieb. Das Hochland von Gilead zeigt sich nicht selten noch Anfang März mit starkem Schnee bedeckt. Vgl. Tobler, „Denkblätter aus Jerusalem" (1 Ausg., St.-Gallen 1852—53), S. 25 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1060, 1067, 1112, 1161; Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 288; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" (Gotha 1859), S. 210 fg.

Furrer.

Schnitter, s. Ernte.

Schönheit. Die Entwickelung des Schönheitssinnes in einem Volk geht Hand in Hand und in Wechselwirkung mit der Entfaltung der Künste. Vieles trug dazu bei, diese im jüd. Volk zu hemmen; vor allen die politischen Verhältnisse: das Nomadenleben in der Wüste, dann in der Zeit der Richter das Fehlen einer königlichen Herrschaft, welche wie in Aegypten und Assyrien über die Mittel gebot, in Bauten und Denkmälern ihre Größe zu verherrlichen. Nach der kurzen Zeit politischen Glanzes unter David-Salomo, wo wir sofort künstlerische Bestrebungen im Tempelbau erwachsen sehen, wird die Kraft des zweigetheilten Volks aufgerieben in den beständigen Kämpfen mit den Nachbarreichen, und mit dem Verlust der nationalen Unabhängigkeit auch den Anfängen künstlerischen Schaffens ein Ende gemacht. Dazu kommen die religiösen Verhältnisse. Das dem Hang zum Götzendienst entgegentretende Gebot: „Du sollst dir kein Bildniß noch irgendein Gleichniß machen", mußte, wenn es auch in seinem ganzen Umfang nicht ausgeführt ward, doch hemmend wirken; die Vorstellung von dem über alles Endliche erhabenen Gott konnte nicht wie die griech. Götterwelt zu Nachbildungen reizen; auch die Centralisation des ganzen Cultus auf ein Heiligthum verhinderte eine reichere Entfaltung künstlerischen Schaffens; nicht minder wirkte in gleicher Richtung das energische Auftreten der Propheten gegen den Glanz und die Pracht der Reichen, die ihren Reichthum der Aussaugung der Armen verdankten. Unter diesen Umständen erklärt es sich, daß von einer eigentlichen Pflege des Schönen im jüd. Volk keine Rede war.

Dürfen wir aber deshalb bei demselben nicht den geläuterten Schönheitssinn der griech. Kunst voraussetzen, so wäre es doch zu weit gegangen, ihm jeden Sinn für Schönheit abzusprechen. Nicht blos in dem populären Sprachgebrauch, nach welchem man dasjenige schön nennt, was die Organe der sinnlichen Wahrnehmung oder die Seele wohlgefällig berührt, sondern auch in dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch der Aesthetik, nach welchem die Schönheit denjenigen Gegenständen zugesprochen wird, in welchen die sinnliche Form und Erscheinung durchweg bedingt und bestimmt ist durch die ihr zu Grunde liegende geistige Idee, kann man ein gewisses Streben nach Schönheit bei dem jüd. Volk nicht verkennen, nur daß derartige Bestrebungen nach dem Schönen hin mehr den Charakter unbewußten Naturtriebes als selbstbewußten Schaffens haben. Auch darf nicht verlangt werden, daß das den Juden als schön Erscheinende unsern Begriffen von Schönheit entspreche.

Mit Wohlgefallen rühmen die Sagen und Geschichten des Volks die Schönheit der Nationalhelden und -Heldinnen, des Joseph, Mose, Saul, David, Jonathan, Absalom, vor allem der Frauen, der Sarah, Rebekka, Rahel, Ruth. Aber nähere Schilderungen, worin ihre Schönheit bestanden habe, werden uns kaum gegeben. Von Rahel wird gerühmt, daß sie schön von Gestalt und Ansehen war, im Gegensatz gegen Lea, welche matte Augen hatte (1 Mos. 29, 17). An Saul wird gepriesen, daß er um eines Hauptes Länge alles Volk überragte (1 Sam. 9, 2), an David, daß er roth von Haaren war (אַדְמוֹנִי, 1 Sam. 16, 12; 17, 42), an Absalom das üppige Haar (2 Sam. 14, 25). Ausführlichere Schilderungen männlicher und weiblicher Schönheit bietet das Hohelied in dem lebhaften Colorit des Orients und in dichterischen, aber uns oft unverständlichen Bildern. Da rühmt Sulamith von ihrem Geliebten: „Mein Freund ist weiß und roth, hervorglänzend vor Tausenden, sein Haupt ist feinstes Gold (so röthlichbraun der Teint?), seine Locken Traubengehänge, schwarz wie die Raben, seine Augen wie Tauben an Wasserbächen baden sich in Milch (in dem Weißen des Auges?), seine Wangen sind Balsam-

beete, die üppig lassen Gewürzkräuter sprossen, seine Lippen Lilien, träufelnd von flüssiger Myrrhe, seine Hände goldene Reife, besetzt mit Chrysolit (mit glänzenden Fingerspitzen, deren Nägel man zu färben gepflegt?), sein Leib ein Kunstwerk von Elfenbein, bedeckt mit Saphiren (von bläulichen Adern durchdrungen?), seine Schenkel Marmorsäulen, ruhend auf Gestellen von Gold, seine Gestalt wie der Libanon, ein Jüngling wie Cedern" (HL. 5, 10 fg.). Die weibliche Schönheit Sulamith's dagegen wird folgendermaßen gepriesen: „Deine Augen gleichen Tauben; dein (nach HL. 1, 5 schwarzes) Haar ist wie eine Heerde von Ziegen, die sich lagern am Berg Gilead; deine Zähne wie eine Heerde geschorener Schafe, die aus der Schwemme aufsteigen, die allzumal Zwillingsmütter sind, und kinderlos ist keines unter ihnen (sie sind von blendender Weiße, in lückenloser doppelter Reihe?). Roth wie eine Purpurschnur sind deine Lippen; dein Mund ist lieblich; wie eines Granatapfels Hälfte deine Wange hinter deinem Schleier; wie David's Thurm ist dein Hals, erbaut für Waffen, tausend Schilde hangen daran, allerlei Waffen der Helden (so hoch und glänzend geschmückt ist er). Dein Busenpaar ist gleich einem Paar junger Rehe, Zwillingen der Hindin, die unter Lilien weiden" (HL. 4, 1 fg.). An einer andern Stelle (HL. 7, 2 fg.) heißt es: „Wie schön sind deine Tritte in den Schuhen, wohlgerundet deine Hüften gleich Geschmeiden, dein Schos wie ein runder Becher, dein Leib ein Weizenhaufen, umsteckt mit Lilien; dein Hals ist wie der Thurm von Elfenbein, deine Augen gleich den Bächen zu Hesbon am Thor Bathrabbim, deine Nase wie der Thurm des Libanon, der nach Damaskus hinschaut; dein Haupt auf dir ist wie der Karmel, dein Haupthaar wallend wie Königspurpur. Dein Wuchs gleicht einem Palmbaum und deine Brüste den Datteltrauben." In allen diesen Schilderungen wird in Beziehung auf die menschliche Erscheinung die Schönheit hauptsächlich gefunden in der üppigen Fülle der Glieder, nicht aber in dem Ebenmaß und dem Verhältniß der einzelnen Theile zueinander; auch wird auf den geistigen Ausdruck in der sinnlichen Form kein Werth gelegt. Sehen wir ab von diesen die höchste Erregung der sinnlichen Triebe athmenden Liebesliedern, so begegnen wir nicht ausgebildetern Vorstellungen über das Schöne an der menschlichen Erscheinung; und es hat dies wol seinen Grund darin, daß der Größe des ewigen Gottes gegenüber der Mensch vor allem von der Seite seiner Nichtigkeit und Gebrechlichkeit betrachtet wurde. Dazu kommt, daß in dem jüd. Bewußtsein das Individuum völlig zurücktrat gegen das Ganze des Volks. Aber jenes Gefühl der Nichtigkeit trat nicht blos dem Menschen, sondern allem Endlichen gegenüber hervor und beeinflußte deshalb überhaupt die Empfänglichkeit für das Schöne in der Natur. Wol fehlt dem Volk nicht der Sinn für landschaftliche Schönheit, für die Majestät der Berge, für die Lieblichkeit fruchtbarer Auen; das Auge freut sich an der Schönheit der Lilie, an dem ästereichen, mit schattigem Laubdach geschmückten, mit Früchten beladenem Baum, aber es fehlt das liebevolle Sichversenken in die einzelne in der Natur entgegentretende Erscheinung und damit das Bestreben, das Ideelle in der Einzelerscheinung sich zum Bewußtsein und zum Ausdruck zu bringen. Vielmehr findet man Wohlgefallen an Darstellungen, welche über die natürliche Größe und Beschaffenheit hinausgehen. Wir machen dieselbe Beobachtung auf jedem noch in der Kindheit befindlichen Culturstandpunkt, wo das Ungewöhnliche und Auffallende schon deshalb als schön erscheint. So wird auch bei dem jüd. Volk sowol in Bezug auf die menschliche Schönheit als in Bezug auf das künstlerische Darstellen überhaupt die das gewöhnliche Maß überschreitende Größe und Stattlichkeit und der Wechsel scharf ausgeprägter Farben geliebt, wie dies auch die mitgetheilten Stellen aus dem Hohenlied zeigen. So gilt auch das Prächtige und Kostbare darum sofort als schön. Der bunte Rock Joseph's hat den Neid der Brüder erregt; bunte Teppiche sind der schönste Schmuck des Lagers (Spr. 7, 16); aus Goldwirkerei besteht das Kleid der Königin, in bunten Gewändern wird sie dem König zugeführt (Ps. 45, 14 fg.).

Jener erwähnte Hang, das Schöne in dem die Natur Ueberbietenden zu suchen, fand bei dem jüd. Volk noch eine besondere Nahrung. Bei allen orientalischen Völkern finden wir eine entschiedene Richtung auf das Erhabene. Diese Richtung zu bestärken, dazu wirkt bei dem jüd. Volk vieles zusammen. Auf die Erinnerungen an Aegypten mit seinen kolossalen Bauten und Denkmälern dürfte weniger Werth zu legen sein, wol aber darauf, daß der besonders ernste und nüchterne Charakter des Volks den Sinn für das Anmuthige als Gegengewicht der auf das Erhabene gehenden Richtung nicht aufkommen ließ; vor allem aber war wol entscheidend die religiöse Anschauung. Die Vorstellung von

der Gottheit mußte ja unwillkürlich Einfluß ausüben auf die Anschauung vom Schönen. Das dem Wesen der Gottheit als dem in der Seele getragenen Ideal möglichst Nahekommende mußte als das Schöne erscheinen. Gilt das mehr oder weniger von allen Völkern des Alterthums, wie viel mehr von dem vom religiösen Bewußtsein so tief durchdrungenen jüd. Volk. Sein Gott aber war der über alles endliche Wesen unendlich erhabene Jahve, den aller Himmel Himmel nicht fassen kann, für den der Himmel nur der Thron, die Erde nur der Fußschemel ist. War damit die Gottheit selbst jeder andern Möglichkeit der Darstellung als der in Symbolen entrückt, so mußte doch das zu ihrer Ehre Dienende den Charakter des Erhabenen vorwiegend an sich tragen und ebenso die Symbole, welche auf sie hinwiesen. Dieses Gepräge trägt in hohem Maß die Dichtkunst der Hebräer sowol dem Inhalt nach in ihren Gleichnissen und Bildern, als auch ihrer Form nach in dem der Darstellung das Gepräge des Schweren und Gewichtigen gebenden Parallelismus der Versglieder; dieses Gepräge zeigen die Visionen, in welchen die Propheten die Herrlichkeit Gottes sehen, z. B. Jesaja (Kap. 6), Ezechiel (Kap. 1; 10 u. s. w.) bis hin zur Offenbarung Johannis. Dies Gepräge tragen die Schilderungen der Seraphim und Cherubim und ihre Darstellungen, z. B. an dem Vorhang vor dem Allerheiligsten und über der Bundeslade. Darum liebt man möglichst kolossale Dimensionen. So sehr das Wanderleben in der Wüste Einschränkungen gebot, so erhielt doch schon die Stiftshütte (s. d.) weit über den Raum gewöhnlicher Zelte hinausgehende Dimensionen. Hier wie bei dem Tempel (s. d.) sind die Proportionen derart, daß sie den Charakter des Massigen hervorbringen. Man vermuthet wol nicht mit Unrecht, daß jene Säulen vor dem Heiligthum mit ihrem reichen Schmuck von Granatäpfeln, ihrem großen Capitäl von Lilienzweigen wol eine in das Große gehende Nachbildung des Baumes als Symbol des Lebens und der Kraft sein sollen. Ist es so, so erkennt man auch hier das Eigenthümliche des jüd. Geschmacks. Während der hellenische Schönheitssinn die Natur so nachgebildet verlangt, daß in dem Kunstwerk, das einen Gegenstand der Natur nachbildet, zwar nicht der rohe Abklatsch, sondern das Ideal desselben, aber doch in Naturtreue hergestellt erscheint, verlangt der jüd. Geschmack auch hier eine über die Wirklichkeit der Natur hinausgehende Darstellung, um die unendliche Fülle der Kraft und des Lebens zur Anschauung zu bringen.

Damit war allerdings der Spielraum zu einem reichen, phantasievollen Schaffen vor allem auf dem Gebiet der Allegorie gegeben. Aber wenn auch in den erwähnten Erscheinungen Keime origineller Gestaltungskraft lagen, so fehlte doch die günstige Sonne, die sie zur fruchtbaren Entwickelung und Vollendung brachte; es blieb auf dem Gebiet des Schönen bei Ansätzen, die keine Ausgestaltung erfuhren (vgl. Lübke, „Grundriß der Kunstgeschichte“ [4. Aufl., Stuttgart 1868]; s. Künste). Hoßbach.

Schonung. Von Gott wird der Ausdruck im A. T. gebraucht (im N. T. kommt er nicht vor, wol aber die Sache, z. B. Matth. 7, 2; Röm. 2, 8. 9; Hebr. 12, 29; 10, 29; Jak. 2, 13) in zweifacher Weise: er schont und schont auch nicht. Daß der heilige und eifrige Gott die Uebertretung und Sünde seines Volks nicht schonen, also sein volles vergeltendes Gericht über das Abtrünnige verhängen werde, das wird dem Bundesvolk von den Propheten gedroht (Jer. 24, 19; 13, 14; Ez. 5, 11; 24, 14). Noch mehr gilt das Gleiche von den fremden Völkern, welche sich in ihrem Uebermuth an Israel verschulden (Am. 1, 3. 11). Allein Jahve hält auch Maß in seinen Gerichten (Jes. 28, 24—28), und das Erbarmen gewinnt die Oberhand und behält das letzte Wort (Hos. 6, 1—6). Mit seinen Gottesfürchtigen geht er als mit seinem Eigenthum väterlich schonend um (Mal. 3, 17). Da Israel nach der spätern prophetischen Anschauungsweise Jahve's Strafgerichte über die Heiden zu vollziehen hat (Jes. 41, 15), und sein Beruf ist, sich heilig und rein zu halten von heidnischen Greueln (Jes. 66, 17. 20), soll es keine Schonung walten lassen im Kampf mit den Völkern (5 Mos. 7, 16). Im N. T. finden wir denselben Gedanken im Geist Jesu Christi verklärt, indem unter Umständen schonungslose Strenge gegen die eingedrungene Unreinigkeit in der Gemeinde in Aussicht gestellt wird (2 Kor. 13, 2). Es ist jedoch die sehr wesentliche Beschränkung 2 Kor. 2, 10. 11 nicht zu übersehen. Der Jünger Jesu, welcher von schonender Milde gegen seine Mitbrüder sein soll (Röm. 14, 1; 15, 1; Gal. 6, 1), darf seiner selbst nicht schonen, d. h. sich selbst nicht weich sein. Das ist ein Gedanke, von welchem die erste Gemeinschaft die deutliche Erinnerung gehabt zu haben scheint, daß er im Lehrvortrag ihres Herrn oft wiederkehrte und eine sehr wichtige Stellung einnahm (Matth. 10, 38. 39; 16, 25; Mark. 8, 36; Luk. 14, 27; 17, 33;

Joh. 12, 25). Das Wort des Petrus (Matth. 16, 22): „schone deiner selbst", welches besonders hierher zu gehören scheint, sammt der Antwort Jesu, gehört nach seiner Tendenz zwar wirklich hierher, ist jedoch genauer zu übersetzen: „davor behüte dich Gott!" Späth.

Schöpfung, s. Welt.

Schos, s. Abraham's Schos.

Schoß, s. Abgaben.

Schreiber, s. Schreibkunst.

Schreiber, Schreibkunst. Wir besprechen nicht die allgemeinen Fragen nach Ursprung und Verbreitung der Schreibkunst, jener unentbehrlichen Gehülfin menschlicher Cultur und der wahren Mutter und Hüterin der Geschichte, wir beschränken uns allein auf die Fragen, zu denen die alttest. Literatur Veranlassung gibt. Veranlaßt sind diese Fragen vornehmlich bei der Untersuchung des Pentateuchs durch den Umstand, daß über die Fähigkeit des Mose zu schreiben Zweifel erhoben wurden.

F. A. Wolf hatte in seinen Prolegomena ad Homerum (Halle 1795), S. XLIX, eine Untersuchung darüber angestellt, ob Homer geschrieben habe, als deren Ergebniß sich herausstellte, daß weder die Helden der Ilias und Odyssee zu schreiben verstanden, auch Ilias, VI, 168, nicht, noch Homer selbst geschrieben habe, wiewol ihm in abstracto die Kenntniß der Schriftzeichen nicht abgesprochen wird, sofern eine weite Kluft besteht zwischen der Kenntniß der Zeichen und deren geläufiger Handhabung zum Zweck einer großen schriftstellerischen Arbeit. Diese Forschungen konnten auch den Gebrauch der Schreibkunst in mosaischer Zeit zweifelhaft machen, und so beginnt Vater („Commentar über den Pentateuch" [Halle 1802—5], III, 505) im Anschluß an Wolf das Vorhandensein der Schreibkunst im mosaischen Zeitalter zu untersuchen. Der Möglichkeit steht nach seiner Aussage nichts entgegen, aber der Annahme eines gewöhnlichen Gebrauchs und einer Verbreitung derselben unter vielen Mitgliedern der hebr. Nation stehen sehr erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Insbesondere liegen diese in der Beschaffenheit unsers Pentateuchs, der mit seinen Wiederholungen und Unordnungen in keinem Fall so, wie er überliefert ist, von einem einzelnen Schriftsteller sein könne, also auch nicht von Mose herrühre. Nach diesem Urtheil ist aber die Frage nach der Schreibkunst im mosaischen Zeitalter für die Pentateuchkritik bedeutungslos geworden, da einerseits die Möglichkeit, daß Mose geschrieben habe, nicht geleugnet wird, andererseits jedoch die Behauptung auftritt, die Beschaffenheit unsers Pentateuchs zwinge zur Annahme allmählicher Entstehung und mehrerer Verfasser; denn wenn dies richtig ist, übrigens aber Mose's Schreibfähigkeit nicht bestritten wird, so wird es zur Sache der besondern Untersuchung, ob und was an eigenhändigen Aufzeichnungen des Mose vorliegt. Die Frage nach dem Alter des Pentateuchs ist ganz unabhängig von den Untersuchungen über die Schriftgeschichte. Unter diesen Umständen lösen wir die Verbindung, in der die beiden Gegenstände ursprünglich behandelt sind, und behandeln die Schriftgeschichte erstens nach den Monumenten und zweitens nach den literarischen Angaben des A. T.; ein kurzer Bericht über die Entzifferungen bilde den Schluß.

Wir besitzen in der Inschrift des Königs Mesa (s. d.) ein unanfechtbar echtes Monument aus der ersten Hälfte des 9. vorchristl. Jahrh., daneben bisjetzt 20 Siegelsteine aus dem 8. oder 7. Jahrh. mit hebr. Namen und einem Schriftductus von eigenthümlichem Charakter, der sie von verwandten Monumenten unterscheidet. Diese Steine liefern ein fast vollständiges Alphabet, und wir sind danach im Stande, uns eine Vorstellung davon zu machen, wie die hebr. Bücher jener Zeit aussahen. Gegenüber den allerdings wol etwas jüngern Formen phöniz. Schrift haben diese alten Alphabete einige besondere Formen, namentlich das Samech, Waw und Zain, doch sind auch zwischen ihnen Differenzen, die sich durch zeitliche und räumliche Verschiedenheit erklären mögen. Das Aleph der Mesainschrift hat nach links einen spitzen Winkel, das der Steine ist links nicht geschlossen; der Schaft des Beth bei Mesa gebogen, bei den Steinen rechtwinkelig gebrochen; das Daleth bei Mesa rechts ganz ohne Schaft gleich dem altgriech. Delta; das He bei Mesa nach links geneigt, auf den Gemmen senkrecht u. s. w. Im ganzen aber sind diese Formen mit dem archaisch-phöniz. Alphabet der Mutter des griechischen, etruskischen und lateinischen identisch, in dem semitische Inschriften in den weiten Strecken von Assyrien bis zum Mittelmeer verfaßt wurden. In den folgenden Jahrhunderten hat sich dies Alphabet örtlich differentiirt in eine östliche und westliche Gruppe, welche eine ganz ver-

schiedene Entwickelung nahmen, in beiden Formen jedoch zur Aufzeichnung hebr. Texte verwendet sind.

Die westliche Gruppe bildet die im Gegensatz zu der erwähnten archaischen jüngere phönizische und die davon stammende neupunische Schrift, in welcher zahlreiche Monumente von allen Küsten des Mittelmeeres vorliegen (vgl. Schröder, „Die phönizische Sprache“ [Halle 1869], S. 47, und Euting, „Punische Steine“ in den Mémoires de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg [St.-Petersburg 1871], XVII, 3), die wir aber hier nicht zu besprechen haben, und neben ihr die als specifisch palästinensisch zu bezeichnende Abart, die uns hier angeht. Jene ältere archaisch-semitische Schrift nämlich blieb auch nach dem Exil der Juden in Palästina bis zum heutigen Tag in Gebrauch, denn ihr jüngstes Tochteralphabet ist das noch jetzt geschriebene, obwol leicht veränderte samaritan. Alphabet. Diese Schrift liegt vor in den ältern Sekeln, deren Zeitalter zwischen dem 4. und 2. vorchristl. Jahrh. schwankt, da sie von de Saulcy dem Hohenpriester Jaddus (im 4. Jahrh.), von andern dem Makkabäer Simon (im J. 140) zugeschrieben werden (Levy, „Geschichte der jüdischen Münzen“ [Breslau 1862], S. 113). Die Form der Schriftzeichen steht der der archaischen geschnittenen Steine noch sehr nahe, nur das Mem, Zade und die Rundung des Schin verrathen eine jüngere Zeit. Der hier vorliegende Typus der Münzschrift blieb mit Ausnahme von drei Zeichen (Zain, Kaph, Nun, wovon später) auch noch in den nachchristlichen jüd. Revolutionsmünzen aus der Zeit des Nero und Hadrian (in den J. 66—135 n. Chr.), da er schon auf den vorchristl. Makkabäermünzen (in den J. 106—37 v. Chr.) keine bedeutendere Veränderung außer im He und Waw erlitten hatte. Daß Verständniß und Gebrauch dieser Schriftgattung in Palästina auch dann nicht ausstarb, ergibt sich aus der Schrift der Samaritaner sowie aus Talmudstellen (Babylon. Sanhedrin, f. 21[b]; Hierosol. Megilla, f. 71[a]), in denen diese Schriftgattung von Rabbinen in unzweideutiger Weise so angeführt wird, daß man sieht, sie haben dieselbe gekannt. Auch ergibt sich leicht der Grund für die lange Erhaltung dieser Schrift auf den Münzen, ohne daß wir uns auf die nicht nur vage, sondern in diesem Fall sogar höchst unwahrscheinliche Annahme stützen müßten, daß die Makkabäer und Revolutionshäupter eine etwas romantische Vorliebe für die alte nationaljüd. Schrift gehabt hätten. Der Grund wird vielmehr der gewesen sein, daß dieser Schriftductus zu jener Zeit in Phönizien und den westlichen Ländern vollkommen deutlich war und die Circulation der Münzen erleichterte, während die andere jüd. Schrift der Periode, von der unten die Rede ist, dort sicher nicht gleich geläufig war.

Während nun diese Schriftgattung auf palästinens. Boden vom 9. Jahrh. v. Chr. bis heute eine ununterbrochene Entwickelung gehabt hat, waren die Juden durch ihre Verpflanzung nach Babylon im fortgehenden Gebrauch derselben unterbrochen, und dies führt uns zurück zu der östlichen Gruppe von Alphabeten, die sich dort aus dem archaischen, gemeinsemitischen Alphabet entwickelt hat.

Die ältesten Formen liefern Siegelsteine der assyr. Periode, einer unter einem geflügelten Stier des Königs Sargon (s. d.) gefunden, also dem 8. Jahrh. angehörig; die Züge sind dem archaisch-semitischen Alphabet fast völlig gleich, nur das He weicht ab und nähert sich jüngern Formen, und Cheth zeigt einen Querstrich weniger. Nächst diesen Documenten stehen persische mit aramäischen Legenden versehene Münzen und Siegel aus dem 6. bis 4. Jahrh., auf denen die Köpfe der Buchstaben b, d, r oben aufgelöst sind und Cheth nur noch einen Querstrich hat; He erscheint in doppelter, älterer und jüngerer, Form; Schin hat nicht mehr zwei Zacken (W) unten, sondern nur einen (V) und einen schrägen Strich im Dreieck; endlich Tau verliert die Kreuzform und biegt den rechten Arm oben um, alt † wird neu Г.

Im Vergleich mit dem ältern Alphabet zeigt dies Alphabet schon bedeutende Veränderungen, welche in diesem Typus der Schrift die eigentliche Grundlage der jüngern aramäischen Schriftformen und damit der auf sie zurückzuführenden hebr. Quadratschrift erkennen lassen. Die hier eingeschlagene Bahn der Auflösung der Spitzen an den Köpfen und der Verminderung der Striche (letztere in Cheth und Schin) verfolgt die Schrift weiter, und so finden wir auf den cilic. Münzen des 4. Jahrh. das Ajin (O) mit offener Spitze (◡) und daneben das Zain (Z) in eine Linie (|) und das Jod (Z) in zwei Linien (⊣) zusammengezogen, das später zum kleinsten Buchstaben (Matth. 5, 18)

wird, was es in den ältern Formen durchaus nicht war. Endlich das Samech zieht seine zwei nach rechts stehenden Spitzen in einen Bogen mit einem Querstrich zusammen und vereinfacht sich dadurch in verticaler Richtung ebenso wie das Schin in horizontaler.

Mit dem 3. Jahrh. werden die Denkmäler zahlreicher, und wir vermögen sie nach ihren Abfassungsorten in mehrere Gruppen geographisch zu sondern. Es sind die von in Aegypten eingewanderten Aramäern aramäisch geschriebenen Papyrus aus Aegypten (im 3. bis 1. Jahrh.), welche ein Bild der Buchschrift geben, da hier statt Meißel und Stein die Rohrfeder und die Tinte angewendet wurden. Besonders charakteristisch sind die Zeichen für He, dessen alte Form verschwunden ist, Zain, Cheth, Jod, Mem, Samech, Ajin, Schin und Tau. Jünger, aber untereinander fast gleichzeitig sind dann die palmyrenischen (die älteste, im J. 9 v. Chr.), die hauranischen (etwa von dem J. 50 v. Chr. an) und nabatäischen (im J. 47 n. Chr.) Inschriften, deren Nachkommen in der syr. Evangelienschrift (Estrangelo) und im ältesten noch nicht kufisch verkünstelten arab. Alphabet zu erkennen sind, wie es die Ommajadenmünzen und Papyrus erhalten haben (Stickel, „Handbuch der morgenländischen Münzkunde" [Leipzig 1845—70]; de Sacy in den Mémoires de l'Institut [Paris 1831], IX, 66). In diesen Schriftgattungen haben die einzelnen Buchstaben aber schon eine Form angenommen, die jünger ist als diejenige, von der die hebr. Quadratschrift abstammt, und die wir daher hier nicht zu berücksichtigen haben. Die Quadratschrift steht ja, wie der Augenschein lehrt, in nächster Verwandtschaft mit der palmyrenischen Schrift, nur daß diese eine hervorstechende Neigung hat, die Linien geschwungen zu zeichnen, was ihr ein eigenes buntes Aussehen gibt, während die Quadratschrift die Linien gerade erhält und darum steif erscheint.

Da nun die palmyrenische Schrift um Christi Geburt ihren ausgeprägten Typus hat ebenso wie die Quadratschrift, wie wir unten zeigen werden, so muß die Entwickelung der letztern aus den ältern aramäischen Formen etwa vom 4. vorchristl. Jahrh. ab gesetzt werden. Dieser Betrachtung entspricht auch das Alphabet der wenigen hebr. Inschriften aus vorchristl. Zeit vollkommen, das sich als Mittelglied zwischen die Schriftform der ägypt. Papyrus und der palmyrenischen Inschriften, also zwischen das 3. und 1. vorchristl. Jahrh. einordnet, und, obwol noch nicht völlig Quadratschrift (auch der Ligaturen wegen), doch als nächste Vorstufe derselben erscheint. Die Grabschrift von Jerusalem, um die es sich hier handelt, ist leider nicht datirt, doch daß sie in die bezeichneten Zeitgrenzen fällt, darüber ist kein Streit; Graf de Vogüé setzt sie in das erste, de Saulcy in das 3. vorchristl. Jahrh., und letztere Ansicht dünkt mich wahrscheinlicher; das 1. Jahrh. ist etwas zu spät, auch wegen Matth. 5, 18, denn das Jod ist hier kein kleines Zeichen, sondern dem Waw gleich, nur nach links geneigt.

So gelangen wir denn endlich zu den ersten Documenten wirklich abgeschlossener, durch ihre Finalbuchstaben markirter Quadratschrift auf den Grabsteinen der Krim, die durch Chwolson („Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim" in den Mémoires de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg [St.-Petersburg 1865], IX, 7) veröffentlicht sind. Die ältesten derselben gehören nach dem Herausgeber ins J. 6 und 30 n. Chr., sollte aber seine Bestimmung der Aera der Gefangenschaft nicht stichhalten, was wir hier nicht erörtern können, so fielen die Inschriften ins J. 157 und 181 n. Chr. Lange vor diesen Inschriften muß die von Vogüé zuerst erklärte jerusalemische Inschrift abgefaßt sein, und demnach wird ihr Alter bestimmt werden müssen, je nachdem man mit Chwolson die Kriminschriften vom J. 6 n. Chr. an datirt oder vom J. 157 an.

Wir stellen in der Tafel zur Veranschaulichung des Processes der Schriftentwickelung das archaische Alphabet in die Mitte und verfolgen nach rechts seine Entwickelung durch hebr. Denkmäler bis zur Ausbildung des heutigen cursiven samaritan. Ductus, nach links hin die sich vom archaischen abzweigende aramäische Entwickelung bis zur Fixirung der Quadratschrift. In der aramäischen Gruppe sind die hauranischen und nabatäischen Alphabete übergangen, um die Tafel nicht zu überladen, und statt derselben einige spätere Inschriften in Quadratschrift eingestellt, um deren Entwickelung zu zeigen. Die Tafel stellt so den Stammbaum des hebräischen und samaritan. Alphabets dar, diese feindlichen Parteien stehen an den äußersten Flanken, die gemeinsame Mutter beider in der Mitte. Die Tafel ist größtentheils nach de Vogüé's trefflichen Zusammenstellungen gezeichnet, der die

Schriftgeschichte der Quadratschrift in seinen Mélanges d'archéologie orientale (Paris 1868) zuerst völlig klar entworfen hat.

Die jüd. Handschriften nun, in denen uns die Bibeltexte bewahrt sind, zerfallen in zwei Gruppen: 1) die officiellen oder Synagogenrollen, die aber nur den Pentateuch begreifen und nach sehr genauen Vorschriften gefertigt sein müssen, aus Pergament bestehen, das besonders qualificirt sein muß, und genau collationirt werden; 2) die Privathandschriften in allen Formaten und Stoffen, die ganze Bibel oder Theile umspannend, in den poetischen Büchern oft stichisch geschrieben. Häufig sind sie mit den chaldäischen oder einer arab. Uebersetzung versehen und enthalten die Masora, die nur leider häufig arabeskenartig geschrieben oder in Bilder von Thieren und Pflanzen hineingekünstelt wird. Ihr eigentlicher Platz ist aber der obere und untere Rand, während der äußere für rabbinische Commentare, Scholien, Haphtaren und Paraschenangabe u. s. w., der innere für die kleine Masora bestimmt ist.

Man unterscheidet in der Quadratschrift die Tamschrift mit spitzen Ecken und senkrechten Verzierungen (Krönlein, tâgin) bei den deutschen und polnischen, und die welsche Schrift mit runden Zügen und Verzierungen bei den spanischen und morgenländischen Juden. Andere scheiden einen spanischen, viereckigen starken, einen deutschen, liegenden gedrückten, feinen, und einen französisch-italienischen Ductus, der die Mitte hält. Von der Tamschrift wird fälschlich behauptet, sie sei von Rabbi Tam, dem Enkel Raschi's, erfunden. Das Alter der Handschriften zu bestimmen, gibt es kein Mittel als die Data der Unterschriften (vgl. darüber Zunz, „Zur Geschichte und Literatur" [Berlin 1845], S. 214), denn für die heilige Schrift ist auch der Schriftductus fest geworden. Die wahrscheinlich älteste Handschrift ist vom J. 916 n. Chr. (enthaltend Jesaja, Jeremia, Ezechiel, die kleinen Propheten), die dann folgende des ganzen A. T. datirt vom J. 1010 n. Chr.

Während nun die Quadratschrift in den heiligen Büchern fast durchaus fest war, gewann sie im Gebrauch der Wissenschaft und des Handels einen cursiven Charakter, sie wurde zur rabbinischen Schrift und diese zuletzt zur modern jüd. Currentschrift, was außerhalb unserer Sphäre liegt. Vgl. über dies alles die Quellenliteratur, die de Wette-Schrader, „Die Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (8. Ausg., Berlin 1869), S. 228, anführt, und Eichhorn, „Einleitung in das Alte Testament" (4. Ausg., Göttingen 1820—24), II, 456.

Nach vorstehenden Auseinandersetzungen ist die Geschichte der hebr. Schrift diese, daß das ursprüngliche gemeinschaftliche Alphabet, dessen Ursprung wir hier nicht zu untersuchen haben, in der vorexilischen Zeit (wahrscheinlich schon mit localen Modificationen) auch in Palästina herrschte und dort später von den Samaritanern bewahrt wurde, die es noch heute in seiner Umgestaltung handhaben. Mit der Rückkehr aus dem Exil macht sich daneben ein anderer ursprünglich gleichfalls vom alten Alphabet stammender Ductus, der aramäische geltend, der eine eigene Entwickelung nahm. Aus diesem entwickelte sich vom 3. Jahrh. abwärts durch verschiedene Mittelstufen hindurch bei den Juden die Quadratschrift, die um die Zeit von Christi Geburt in ihren Hauptzügen abgeschlossen war, aber die alte Schrift, die bei den Samaritanern geblieben war, noch nicht völlig verdrängt hatte, wie die Münzen aus den Revolutionskriegen beweisen. Wir haben so zu scheiden: 1) die Periode der alten Schrift bis zum Exil, dann 2) die Periode des Uebergangs und des Schwankens bis ins 2. Jahrh. v. Chr., 3) die Zeit der sich entwickelnden und fixirenden Quadratschrift. Die jüd. Bücher müssen diesen Geschicken der Schriftzeichen gefolgt sein; das vorexilische Schriftwerk in alten Zeichen abgefaßt, erhielt nach dem Exil die Buchstaben des aramäischen Ductus, der sich von Abschrift zu Abschrift mit der Zeit wandelte, bis die Quadratschrift alles beherrschte. Es erweist sich hiermit als Sage, wenn Esra derjenige gewesen sein soll, der die neuen Buchstaben einführte (Abulfathi Annales samaritani, ed. Vilmar [Gotha 1865], S. 74; Talmud, Hierosol. Megilla, f. 71ᵃ; vgl. mein „Gedicht von Hiob" [Jena 1871], S. LXIII); aber in dieser Sage ist die Erinnerung enthalten, daß mit der Rückkehr der Exulanten oder genauer mit ihrer Herstellung einer Verfassung und eines Cultus auch die Einführung des neuen Ductus stattfand. Ob der Priester Manasse, der zu den Samaritanern überging und ihren Cultus in der Zeit Alexander's des Großen regelte, auch einen Pentateuch mitbrachte, steht dahin, es ist wol möglich; dies Exemplar hätte dann schwerlich

schon eine der Quadratschrift nahe stehende Form gehabt, es wäre vielmehr dem althebräischen gleich gewesen.

Nach dieser Skizze der jüd. Schriftgeschichte sehen wir uns nun danach um, was das A. T. über die Schreibkunst berichtet. Von Schreibkunst ist im Patriarchenalter nicht die Rede, erst von Mose wird gesagt, er habe geschrieben (2 Mos. 17, 14; 24, 4; 4 Mos. 33, 2), was nicht zu bezweifeln ist; von dieser Zeit an ist es denn aber sehr lehrreich, die Statistik des Wortes **schreiben** durch die einzelnen Perioden der hebr. Literatur hindurch aufzunehmen.

Zunächst die Gesetzbücher 2 Mos. bis 4 Mos., von 1 Mos. ganz abgesehen, wo Schreibkunst nicht erwähnt wird, setzen nicht voraus, daß die Schreibkunst eine nennenswerthe Verbreitung hatte; die Vorschrift gibt sich selbst durch die stehende Formel: „Der Herr sprach zu Mose: **Sage** den Kindern Israel", als eine mündliche Unterweisung, die mündlich fortgepflanzt wurde, und dies Anweisen ist der eigentliche Sinn des Wortes tora, das wir gewohnt sind als Gesetz zu fassen. Wo sonst Schreibkunst erwähnt ist, da schreiben Priester oder Mose selbst (4 Mos. 5, 23; 17, 17) oder besondere Künstler (2 Mos. 39, 30), hingegen bleibt 4 Mos. 11, 26 räthselhaft, da an eine schriftliche Einladung doch schwerlich gedacht werden kann. Abgesehen von diesen Stellen schreibt nur der Finger Gottes 2 Mos. 31, 18; 32, 16. 32; 34, 1 im Gegensatz zu 2 Mos. 34, 27—28, wo Mose schreibt, vgl. 5 Mos. 10, 2. 4.

Ganz anders steht die Sache im fünften Buch Mose; dort schreibt der König eine Copie des Königsrechts (denn der Ausdruck: dies Gesetz, geht nur auf 5 Mos. 17, 14—22) auf ein Buch unter priesterlicher Autorität (milliphnè hakkohanîm), das er bei sich haben und lesen soll; dort soll jeder Israelit das Bekenntniß zu Jahve, dem alleinigen Gott, auf die Pfosten des Hauses und die Thüren schreiben, wie noch heute arabische Häuser die Thüren mit Namen und Eigenschaften Allah's beschrieben haben (5 Mos. 6, 9; 11, 20), letztere Stelle auch darum merkwürdig, weil das Auswendiglernen noch vor dem Schreiben vorhergeht. Weiter kommt 5 Mos. 24, 1. 3 der geschriebene Scheidebrief als gerichtliches Document vor, sonst schreibt Mose 5 Mos. 27, 3. 8, und von einem Buch des geschriebenen Gesetzes ist die Rede 5 Mos. 28, 58. 61; 29, 19. 26; 30, 10; 31, 9. 24, vom Aufschreiben des Liedes Mose 5 Mos. 31, 22; V. 19 ist der Plural des Verbs undeutlich.

Der Zusammenhang, in dem diese Beobachtung mit der Pentateuchkritik steht, ist sehr greifbar; der echte Deuteronomiker gehört einer Zeit an, in der die Schreibkunst verbreitet war, die auch schon schriftliches Gerichtsverfahren kannte, wie wir Verbreitung der Kunst zu lesen Jes. 8, 1, den Gebrauch schriftstellerischer Belehrung Spr. 22, 20 und schriftliches Gerichtsverfahren gleichzeitig bei Hiob 31, 35; 13, 26, dann bei Jer. 32, 10 erwähnt finden; das Buch gehört in die jeremianische Periode, das andere Gesetz macht von der Schreibkunst keinen Gebrauch, nur Priester und Mose selbst schreiben, wiewol eine Tätowirung als abgöttisches Zeichen 3 Mos. 19, 28 vorkommt. Vornehmlich zu beachten ist, daß dies Gesetz nichts von seiner schriftlichen Abfassung aussagt, die nur von 2 Mos. 21—23 behauptet wird, welche Kapitel wieder eine Schrift für sich bilden, der ein hohes Alter zukommt (2 Mos. 24, 4). Daß in der Nichterwähnung der Schrift in der levitischen Gesetzgebung kein Gegengrund für deren späte Abfassung liegt, die ich mit Graf u. a. behaupte, ist im Vorbeigehen anzudeuten.

Springen wir nun von der Zeit des Deuteronomikers und des Jeremia, bei dem vielfach, besonders Kap. 36, vom Schreiben die Rede ist, in die jüngste Literatur, so ist im Buch Daniel, Esther, Esra, Nehemia, Chronika, Ezechiel, Habakuk die Schreibgewandtheit sehr vielfältig bezeugt und nach Koh. 12, 12 des Büchermachens kein Ende; ja schon viel früher redet Jesaja (Kap. 10, 19) davon, daß kleine Knaben schreiben, was selbst schon Richt. 8, 14 vorkommt. Endlich in den historischen Büchern weiß Josua, freilich spät concipirt und voll von historischen Widersprüchen, sodaß auf seine Nachrichten wenig zu geben ist, viel von schriftlichen Aufzeichnungen, ja Jos. 18, 6 wird eine topographische Beschreibung des Landes gefertigt und Jos. 1, 8; 8, 34 gar schon ein schriftliches Gesetz angenommen; wichtiger indessen ist, daß Samuel 1 Sam. 10, 25 geschrieben haben soll, und sonst für die ältere Königszeit der Schriftgebrauch für Briefe und Depeschen sicher, aber nicht reichlich bezeugt ist (2 Sam. 11, 14; 2 Kön. 10, 1; 1 Kön. 21, 8. 11).

Nach dieser Uebersicht über die Erwähnung des Schriftgebrauchs ergibt sich, daß bis in die ältesten Zeiten hinein die Schreibkunst als bekannt vorausgesetzt wird, was zu be-

zweifeln angesichts des Mesadenkmals und der ägypt. Vielschreiberei höchst vermessen wäre, zumal die Anwendung des semitischen Alphabets, nachdem es einmal fixirt war, was sehr früh geschehen sein muß, bei der Uebergehung der Vocale in der Schrift relativ leicht ist. Andererseits ist aber der Schriftgebrauch in der ältern Geschichte ein beschränkter, und gerade hervorragende Propheten der ersten Periode, wie Eli, Elia, Elisa, schrieben nicht, sodaß höchst charakteristisch erst die Chronik, diese aber auch jeden einzelnen der geringern Propheten schriftstellern läßt, während die ältern Geschichtswerke davon nichts wissen (Nathan, Iddo und Ahia 2 Chron. 9, 29; Semaja 2 Chron. 12, 15. 22; 13, 22; Oded 2 Chron. 15, 8; Jehu 2 Chron. 20, 34). Hieraus ist sowol für den Charakter der Chronisten eine leichte Folgerung zu ziehen wie für den Gebrauch oder genauer Nichtgebrauch der Schreibkunst bei den ältern Propheten, die eben Männer des Wortes waren.

Trotzdem gab es aber schon im 9. Jahrh. eine Literatur, nur bestand sie nicht aus Prophetien, sondern aus historischen Aufzeichnungen und Liedern neben (jedenfalls kurzen) Gesetz- und Ritualtafeln. Dies folgt aus Hos. 8, 12: „Mag ich ihm meine Lehren zu Zehntausenden schreiben, sie werden geachtet wie die eines Fremden", jenes aus 2 Sam. 1, 18; Jos. 10, 13, wonach das Heldenbuch (sepher hajjašâr, Knobel freilich Rechtsbuch) Poesien enthielt, ersteres aus der Erwähnung des Buchs der Kriege Jahve's (4 Mos. 21, 14), in dem Historisches und Poetisches vereinigt waren. Es ist demnach innerlich glaubwürdig, daß David einen Historiographen (mazkir), Josaphat ben Ahilud, und einen Secretär oder Verwaltungsbeamten (sopher, Schreiber) Seraja (?) besaß (2 Sam. 8, 16; 20, 25; in einer der Stellen ist hier ein Fehler). Ebenso hatte Salomo zwei Schreiber, Elihoreph und Ahia sowie denselben Josaphat, den sein Vater hatte, als Historiographen. Von diesen königlichen Geschichtschreibern müssen wir das Wesentliche der Chroniken ableiten, aus denen unsere Königsbücher (s. Bücher Samuel und der Könige) unter Verweisung auf die Quellen Auszüge enthalten (1 Kön. 11, 41; 14, 19. 29; 15, 7. 23; 16, 5 u. s. w.).

Daß daneben das gemeine Volk nicht durchgehends schrieb, ist von selbst einleuchtend, wenn man moderne Verhältnisse vergleicht, doch pflegten die Juden der spätern Zeit und des Mittelalters viel für Schulbildung der Kinder zu thun (s. Erziehung), und die hebr. Schrift ist leicht, sodaß man nicht zu ängstlich die Schreibkunst auf wenige Leute einzuschränken braucht. Wozu eine Inschrift wie die Mesa's, wie Jes. 8, 1; 30, 8; Hab. 2, 2, wenn sie niemand lesen konnte? Die Schreiber, die im A. T. erwähnt werden, sind in älterer Zeit fast ausschließlich Beamte des Königs (vgl. außer den obigen Stellen 2 Kön. 19, 2; Jes. 37, 2; 2 Kön. 22, 3; 25, 19; Jer. 36, 12); Esra (Kap. 7, 11) heißt Schreiber als Aufzeichner der Worte des Gesetzes und der Gebote Jahve's über Israel. In früherer Zeit ist der Schreiber wol auch der Ordner, der einen Stab führt (Richt. 5, 14), was (2 Mos. 5, 14; 6, 10) bei Aegyptern und Hebräern šoṭer heißt; von dem ägypt. šoṭer ist Schreibfertigkeit gewiß durchschnittlich anzunehmen, von den hebräischen, die von den ägypt. Fronvögten eingesetzt waren (2 Mos. 5, 14), mag es zweifelhaft sein. Diese Ordner, häufig auch als Schreiber aufgefaßt, weil saṭara arabisch schreiben und sĕṭâra syrisch Schrift bedeutet, läßt 5 Mos. 1, 15; 16, 18; 20, 5 fg.; 29, 9; 31, 28 und Jos. 1, 10; 8, 23 ständige Beamte weiter fungiren, wovon der Chronist später Gebrauch macht (1 Chron. 23, 4; 26, 29; 2 Chron. 19, 11; 34, 13).

Das Schreibmaterial war dem Zweck der Schrift angepaßt, hat aber mit dem Zeitalter wenig zu schaffen, Leder hatte man zu jeder Zeit so gut wie Steine. Steinschrift erwähnt 5 Mos. 27, 8; Jos. 8, 22; Erztafeln 1 Makk. 8, 22; vermuthlich Holztafeln Jes. 8, 1; aber Ez. 37, 16 in besonderm Zusammenhang. Auf Leder oder Papyrus führt der Ausdruck Buchrolle (megillat sépher) seit der Zeit des Jeremia (Jer. 36, 14 fg.) Ez. 3, 1; Ps. 40, 8, denn Papyrus ist in Aegypten seit der Urzeit in Gebrauch, die Papyrusrolle eine häufig verwendete Hieroglyphe, und Plinius (XIII, 68) irrt, wenn er nach Varro berichtet, erst zu Alexander's Zeiten sei Papyruspapier erfunden, vorher habe man Baumblätter benutzt, was für Aegypten und Palästina zu keiner Zeit nachweisbar ist. Aus der Abstimmungsweise durch Oelbaumblätter statt einer andern Marke (ἐκφυλλοφορεῖν) läßt sich nichts folgern für eine Bücherschrift, schon Herodot (V, 58) kennt Häute sogar als ein Ersatzmittel für Papyrus, wenn man diesen nicht zur Hand hatte, sodaß er älter als Herodot ist, und Häute zu seiner Zeit bereits veraltet waren, wie deutlich daraus hervorgeht, daß er beifügt: „Selbst bis auf meine Zeit gebrauchen viele der Barbaren die Felle." Ktesias benutzte am pers. Hof die königlichen Fellbücher (Diodor, II, 32, 4),

wie auch Esra (4, 15) weit zurückreichende pers. Annalen kennt. Leinwandbücher, wie die libri lintei der Römer, sind in Palästina ebenfalls denkbar, aber nicht nachgewiesen, byssus (bûṣ) erscheint nur als Kleiderstoff.

Von den Fellen ist das Pergament zu unterscheiden, nach Plinius (XIII, 68) unter Eumenes zu Pergamum erfunden, weil Ptolemäus die Ausfuhr des Papyrus verhinderte, um jenem die Sammlung einer Bibliothek zu erschweren, und bei den Juden häufig gebraucht. Sie unterschieden das ganze von Haaren gereinigte, mit Salz, Mehl und Galläpfeln behandelte Fell in seiner natürlichen Dicke, gewîl, von den auseinandergerissenen halbirten Stücken, die in gleicher Weise zubereitet wurden. Die Hälfte, auf der die Haare saßen, die dünnere, heißt kĕlĕph, die nach der Fleischseite hin duksustus (δυξεστός?); Gebetsriemen schrieb man auf kĕlĕph, die Mesusen (Copie von 2 Mos. 6, 7 an den Thürpfosten) auf duksustus. Die Wahl der Häute für die heiligen Bücher unterliegt gewissen Vorschriften im Tractat Sopherim und im Talmud Schabbath, f. 79, 2; Menachoth, f. 32. In neutest. Zeit gebraucht man Pergament (membrana) 2 Tim. 4, 13 wie Papier (2 Jos. 12; 3 Joh. 13), letzteres aramäisch najjâr genannt.

Der Farbestoff heißt im N. T. einfach mélan, die Schwärze, im A. T. dejó (Jer. 36, 18), Römer und Griechen bereiteten ihn aus Ruß, von den Hebräern wissen wir nicht, wie sie ihn machten. Dejó ist aramäisch dejûta, persisch dawât, dawît, im Sinn von Schreibzeug, und darum aus dejôt gekürzt, das in voller Form als Verbum dâjjet, mit Tinte schwärzen, vorliegt. Das Wort, auch bei Arabern als dawât, Schreibzeug, vorhanden, ist schwerlich semitisch, echt arabisch ist Tinte, hibr, das Schreibzeug, miḥbarat oder maḥbarat, äthiopisch heißt sie mâja ḥemat, d. i. Rußwasser.

Das Schreibinstrument für hartes Material ist hĕrĕt, Stift zum Eingraben (Jes. 8, 1; 2 Mos. 32, 4), sonst der ;êṭ, allgemein Griffel, gewiß auch Rohrfeder (Ps. 45, 2; Jer. 8, 8), da ein rascher Schreiber nicht in Stein eingräbt, und sonst besonders Eisengriffel (;êṭ barzél) gesagt wird (Hiob 19, 24; Jer. 17, 1), wie auch wir von einer ehernen Feder reden könnten. Der Gebrauch der Rohrfedern, an sich selbstverständlich, wird im A. T. nicht, erst im Talmud erwähnt, wo man (Pesachim, f. 57) sieht, daß diese calami (rabbinisch: ḳolmos) aus Sumpfrohr genommen wurden. Wo diese Verwendung des Rohres zuerst erfunden ist, läßt sich nicht sagen, da solche Rohrarten in Mesopotamien, im Nil, in Kleinasien und in Italien vorkommen (Plinius, XVI, 157). Der Name calamus, κάλαμος, arabisch, persisch, türkisch ḳalam, sanskritisch kalama, nach allen Seiten verbreitet, ist indogermanisch, deutsch Halm; auffallenderweise ist im Aramäischen ḳalam nicht gewöhnlich, sondern das allgemeine Wort für Rohr ḳánja, ḳene im Gebrauch.

Das Schreibzeug davon rabbinisch ḳalmarin, ḳalmarion genannt, ist althebräisch ḳĕset, das der Schreiber wie noch heute am Gürtel trug (Ez. 9, 2) und in dem im Tintenfaß der Rohrfeder wegen Wolle oder Baumwolle liegen mußte, da man Kalams nicht eintauchen darf, sondern nur innerlich anfeuchtet; vgl. Hariri, „Makâmât", 5.

Zum Schluß nenne ich einige Hauptquellen für den behandelten Gegenstand. Nachdem von Hengstenberg („Authentie des Pentateuches" [Berlin 1836—39], I, 415) das Alter der Schreibkunst erwiesen, aber auch übertrieben war, da er die Patriarchen schreiben läßt, wobei er die frühern Verhandlungen über den Gegenstand registrirt, erhielt die Forschung urkundliches Material leicht zugänglich in Gesenius' Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta (Leipzig 1837), III, 1—9, wo auch Bericht über die voraufgehenden Entzifferungen abgestattet ist. Durch den Fund der Opfertafel von Marseille im J. 1845 und der sidonischen Königsinschrift im J. 1855 wurde das Studium der phöniz. Paläographie wesentlich gefördert, und die Mehrzahl der neuern Orientalisten hat sich daran betheiligt. Wir nennen Movers, Rödiger, Ewald, Meier, Levy, Schlottmann, Dietrich, Hitzig, Blau, Bourgade, Bargès, de Vogué, den Herzog von Luynes, Judas, de Saulcy, Davis, Nöldeke, Euting. Der Ertrag dieser Arbeiten (zugleich mit einer historischen Uebersicht über die Vorgänger) wurde eingesammelt und noch vermehrt durch Schrader, a. a. O.

Schon in Gesenius' Monumenten befand sich aber eine Reihe von nicht phönizischen, sondern der Sprache nach aramäischen Inschriften, und mit der Vermehrung des Materials in des Herzogs von Luynes Essai sur la numismatique des satrapies et de la Phénicie (2 Bde., Paris 1846) und in de Vogué's Prachtwerk, der Syrie centrale (Paris 1868), das alles Frühere überbot, zweigte sich eine eigene aramäische Paläographie ab, deren Resultate unsere Schrifttafel

in ihrer linken Hälfte bietet. Hebr. Siegel und Gemmen (vgl. Levy, „Siegel und Gemmen" [Breslau 1869]) sowie die Inschriften von Jerusalem (in der Revue archéologique, Jahrg. 1864, S. 200) von Kefr Berein und Aden, vornehmlich aber die Kriminschriften, die Firkowicz gefunden und Chwolson edirt hat, machten sodann eine Paläographie der Quadratschrift möglich.

Die erste in sich geschlossene Zusammenstellung des geschichtlichen Ertrags für das hebr. Alphabet lieferte endlich Graf de Vogué in seinen Mélanges d'archéologie orientale (Paris 1868), dem obige Darstellung folgt.

Die Geschichte des hebr. Textes zu verfolgen würde uns darauf führen, auch für die Entwickelung der Vocalschrift eine historische Aufstellung zu geben. Doch unterlassen wir dies als nicht hierher gehörig und verweisen auf Hupfeld in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1830, S. 281 fg.; Fürst in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft". Allgemein über Geschichte der Schrift handelt Wuttke, „Geschichte der Schrift und des Schriftthums" (1 Bd., Leipzig 1872); L. Geiger in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1868, S. 159. Merx.

Schrift (Heilige), f. Bibel.

Schriftgelehrte. Mit diesem Wort übersetzt Luther im A. T. das hebräische (chaldäische) Sopher, im N. T. die griechischen: Grammateus, Nomikos, Nomodidaskalos. Am bekanntesten sind die Schriftgelehrten aus den synoptischen Evangelien, wo sie theils für sich, am öftersten in der Verbindung mit den Pharisäern oder mit den Hohenpriestern und Aeltesten als Hauptpersonen des dramatischen Verlaufes des Lebens Jesu genannt werden, während ihrer im vierten Evangelium keine namentliche Erwähnung geschieht. Im A. T. ist es Esra (f. d.), der den stehenden Beinamen „der Sopher" führt und als der Sopher kat exochen anzusehen ist (Esra 7, 6. 11. 12. 21; Neh. 8, 4. 9. 13; 12, 26. 36). In der vorexilischen Periode war das Schreiben fast ausschließlich Sache der Leviten; namentlich fiel ihnen das Abschreiben der Tora und sonstiger heiliger Schriften zu. Indessen wurden in dieser Zeit später kanonisch gewordene Bücher nur in sehr beschränktem Maße durch Schrift vervielfältigt. Je lebhafter sich in der Drangsalszeit des Exils das Verlangen geltend machte, Jahve in seinem heiligen Wort reden zu hören, desto mehr mußte sich das Bedürfniß herausstellen, für die zum Zweck der Vorlesung göttlicher Schriften abgehaltenen Versammlungen (die Vorläufer des spätern Synagogendienstes) jene Vorlesebücher durch Abschriften zu vermehren. Allein das bloße Abschreiben und Vorlesen der heiligen Gesetzesurkunde genügte natürlich nicht, sondern in dem Maße, als diese aus alter Zeit stammende Literatur dem gegenwärtigen Geschlecht fremd und unverständlich geworden war, erwuchs für die Schreiber die Nothwendigkeit, durch ein eingehenderes Studium sich mit dem Sinn derselben vertraut zu machen und diesen durch mündliche Deutung ans Licht zu bringen, mittels Erläuterungen und Ermahnungen auf die gegenwärtigen Verhältnisse praktisch anzuwenden und ihm für die veränderten Bedürfnisse Geltung zu verschaffen. So wurden die Sopherim, deren ursprüngliches Geschäft nur gewesen war, die heiligen Urkunden genau und sorgfältig abzuschreiben, zu Schriftgelehrten; und in diesem Sinn eines solchen, „dessen Herz fest darauf gerichtet war, das Gesetz Jahve's zu suchen und zu thun, und zu lehren in Israel Satzung und Recht" (Esra 7, 10), führt Esra, „der zweite" Mose, der Neubegründer des neujüd. Gemeinwesens, jenen ihn charakteristisch auszeichnenden Titel.

Der Stand der Schriftgelehrten gewann in der Folgezeit um so größere Ausdehnung und Bedeutung, als durch verschiedene Umstände für den erneuerten theokratischen Staat die Gesetzeskunde das Hauptmoment, die eigentliche Grundlage seiner Fortentwickelung und seines Bestehens wurde. Der Abfall von Jahve und seinem heiligen Gesetz hatte das vernichtende Strafgericht über das Volk, seine Austreibung aus dem Lande der Verheißung herbeigeführt. Nur durch den festesten, engsten und unbedingtesten Anschluß an jenes vergessene und misachtete göttliche Wort durfte man hoffen, Gottes Gnade wiederzuerlangen, nur auf Grundlage dieses einen neuen dauerhaften, alle Stürme überdauernden Bau wieder aufzurichten. Hierbei fragte sich nun aber, in welchem Sinn und Geist sollte der Wiederanschluß an das Alte geschehen? Es waren zwei Wege möglich: entweder man entwickelte die idealen, durch die großen Propheten, namentlich durch den zweiten Jesaja, verzeichneten Grundzüge der Theokratie zu einer geistigen Neuschöpfung, oder

man knüpfte an die levitisch-statutarischen Elemente des alten Gottesstaats an, und gelangte durch deren Sammlung, Sichtung, Erweiterung, Umbildung und consequente praktische Durchführung zu einer Restitution. Der in dem Druck der Zeiten verkümmerte Geist der Nation ließ das letztere erwählen. Esra und seine Nachfolger, die Männer der „Großen Versammlung" (s. Synagoge) rückten, nachdem der Heilige Geist von Israel hinweggenommen war (vgl. Tractat, Schabbath, XXX, 6; 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41) in die leer gewordene Stelle der Propheten, und die Schriftgelehrten wurden mehr und mehr die Hauptautoritäten des zweiten Tempels.

Ihre Aufgabe und Thätigkeit ist am bezeichnendsten in einem der ältesten Bestandtheile der Mischna, der Pirke Aboth, I, 1, ausgesprochen, wo erzählt wird, die Männer der Großen Versammlung, denen von den Propheten die Lehre überliefert sei, hätten drei Worte geredet: „Seid bedächtig im Rechtsprechen, stellet viele Schüler auf und machet einen Zaun um das Gesetz." Nach diesem Programm erscheinen die Sopherim als Richter, Lehrer und Gesetzgeber des Volks. Betrachten wir zunächst die letztgenannte Function, so war es mit der durch Esra vorgenommenen schließlichen Redaction des Pentateuchs nicht abgethan, sondern es galt eine Rechtsordnung ins Leben einzuführen, die den veränderten Bedürfnissen des neuen Gemeinwesens dadurch Genüge that, daß sie dasselbe nach allen seinen vielverschlungenen Seiten und Richtungen hin möglichst genau umfaßte und auf das kräftigste zusammenhielt. Zu diesem Zweck genügte nicht die einfache Anwendung des geschriebenen Gesetzes, denn dasselbe stellte sich für die neuen Anforderungen der Zeit vielfach als lückenhaft, mehrdeutig, widersprechend und undurchführbar heraus. Andererseits war gerade ein Zurückgehen auf seinen Buchstaben, auf die pünktlichste, wortgemäße Deutung und Durchführung die schlechthinnige Voraussetzung, unter welcher die nationale Restitution überhaupt vor sich gehen konnte. Die mündliche Tradition wurde die authentische Erklärerin der heiligen Schriftsatzung und zugleich die Trägerin der neuen Grundsätze. Man wollte wissen, daß Mose die Lehre dem Josua, Josua sie den Aeltesten, diese sie den Propheten, die Propheten dieselbe den Stämmen der Großen Versammlung überliefert hätten (Pirke Aboth, I, 1). So entstand neben dem geschriebenen Gesetz ein mündlich fortgepflanztes (Halacha, Paradosis, Mischna, Deuterosis), das man Jahrhunderte hindurch freilich sich nicht getraute durch die Schrift zu fixiren, da man auch den Schein vermeiden wollte, als solle dem einen göttlich offenbarten Gesetz ein zweites gleichberechtigt zur Seite gestellt werden. Trotzdem aber, daß die mündliche Ueberlieferung bei allem scheinbar ängstlichen und peinlich buchstäblichen Anschluß an das geschriebene Gesetz das letztere in mannichfacher Weise ergänzte, gewaltsam umdeutete, ja einzelne Bestandtheile durch die künstlichsten Manipulationen eliminirte, wurde durchaus die Fiction aufrecht erhalten, daß die Worte der Schriftgelehrten (Dibre Sopherim) nur die treueste Wiedergabe des ursprünglichen Sinnes des Gesetzes enthielten. Mit dem Bedürfniß, in dieser Weise das Gesetz überall mit einem Zaun zu umgeben, um jenes für die immer neu sich gestaltenden Verhältnisse praktisch verwendbar zu machen, wuchs auch die Bedeutung und Autorität der Schriftgelehrten. Denn nicht bei dem alten, für die Menge immer mehr zu einer unverständlichen Antiquität werdenden, geschriebenen Gesetz, sondern bei seinen gegenwärtigen Interpreten war das lebendige Wort Gottes die endgültig entscheidende Stimme für das, was Jahve für recht und unrecht, für rein und unrein, für geboten und erlaubt erklärt hatte. So konnte es im Laufe der Zeit geschehen, daß das Gesetz selbst durch den immer enger und dichter werdenden Zaun, den die Sopherim zogen, in die zweite Linie zurückgedrängt wurde, und die Ueberlieferung den Primat behauptete, daß folgerecht die Uebertretung der letztern für strafwürdiger als die des erstern galt, und daß die Träger dieser Tradition, die Schriftgelehrten, zu einer nicht blos das Priesterthum, sondern selbst die Propheten und den Mose überragenden Autorität sich emporhoben. Ehe es jedoch zu diesem Aeußersten kam, hatte das Schriftgelehrtenthum noch verschiedene Stadien seiner Entwickelung zu durchlaufen.

Wie es sich auch immerhin mit der Großen Synagoge (s. d.), welche als die erste Epoche der Wirksamkeit der Schriftgelehrten angegeben wird, verhalten haben mag: so viel scheint als sicher angenommen werden zu dürfen, daß die Ausdeutung und Durchführung des Gesetzes nicht der Thätigkeit einzelner, vollkommen selbständig handelnder Sopherim überlassen blieb, sondern nach einem mehr oder weniger einheitlichen, von einem Mittelpunkt

aus geleiteten und überwachten Plan erfolgte, und daß dies nur von Jerusalem aus geschehen sein kann, wo schon in dieser Zeit ein Collegium von theokratisch gesinnten und beamteten Männern, unter denen die Schriftgelehrten eine gewichtige Rolle spielten und dessen Majoritätsbeschlüsse als endgültige und allgemein verbindliche Entscheidungen angesehen wurden, bestanden haben muß. Hervorragende Namen sind uns freilich aus dieser vormakkabäischen Zeit nach Esra und Zadok (Neh. 13, 13) bis auf Simon den Gerechten nicht bekannt geworden. Indessen daß schon in dieser Epoche die von Esra inaugurirte und von seinen Nachfolgern weiter gebildete Schriftgelehrsamkeit im Volke kräftige Wurzeln geschlagen haben muß, beweist, abgesehen vom Talmud, in welchem eine Anzahl von Satzungen auf die Große Versammlung zurückgeführt wird, die Energie des Widerstandes, welche das dem äußern politischen Druck der Seleucidenherrschaft und dem immer so ungemein verführerischen Einfluß hellenischer Bildung ausgesetzte Judenthum diesen fremden, dasselbe mit Auflösung und Zersetzung bedrohenden Mächten entgegenzustellen vermochte. Freilich bildete sich von diesen Drangsalszeiten an der Keim einer lange fortdauernden Spaltung in dem jüd. Volk, vor allem in dessen schriftgelehrten Kreisen, aus welchen in der Folge die Parteien der Sadducäer und Pharisäer (s. d.) hervorgingen. Allein die in den Spuren der ursprünglich eingeleiteten Tradition fortschreitenden Sopherim, deren energischste Repräsentanten in der Verfolgung den Kern der die Befreiung erkämpfenden Strenggläubigen (Chassidim) gebildet hatte (1 Makk. 1, 62; 2, 29 fg.; 7, 12 fg.; 2 Makk. 14, 6), gingen aus jener mit neuerstarkten Kräften, freilich auch mit einer Gesinnung hervor, die von nur zu großem Eifer beseelt war, das Judenthum gegen alles fremdländische heidnische Wesen vollkommen abzuschließen. Die Fortleitung der strengern traditionellen sopheristischen Richtung nach Antigonus von Socho, dem Schüler Simon's des Gerechten, knüpft sich zunächst an die Namen Jose ben Joezer und Jose ben Jochanan. Diese beiden Schriftgelehrten, von denen der erstere unter dem Hohenpriester Alkimus den Märtyrertod erlitt, bildete das erste der fünf aufeinander folgenden Synedrialpaare, auf welche sich die spätere jüd. Tradition als auf die Hauptträger der orthodoxen Schriftgelehrsamkeit in der hasmonäisch-idumäischen Zeitperiode beruft. Von den beiden Jose wird berichtet, daß sie nicht nur strenge Verordnungen über die Begriffe „rein“ und „unrein“ aufgestellt, sondern denselben auch vermittels eines Bundes, dessen Gefährten (Chaberim) sich zur strengsten Beobachtung der levitisch-nasiräischen Reinheitsgesetze und sonstiger der Gesetzestradition gemäßer Obliegenheiten verpflichteten, praktischen Eingang zu verschaffen sich bemüht hätten. Der dem Jose ben Joezer zugeschriebene Spruch: „Dein Haus sei eine Versammlung der Weisen, bestaube dich mit dem Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte“ (Pirke Aboth, I, 4), läßt am besten den Geist der propagandistischen, nach allbeherrschendem Einfluß strebenden Schriftgelehrsamkeit dieser Zeit erkennen. Aus den letzten Zeiten Hyrkan's (den J. 140—110) tritt uns das zweite Schriftgelehrtenpaar: Josua ben Perachjah und Nithai (Matthäus), hervor. Wenn der erstere von beiden den Ausspruch thut: „Setze dir einen Stab, erwirb dir einen Chaber, beurtheile jeden nach der Schale des bessern Strebens“ (Pirke Aboth, I, 6), so ist hier einmal die Continuität der mündlichen Tradition gegenüber dem sadducäischen Scriptuarismus auf das angelegentlichste gewahrt, wie andererseits sich die bekannte mildere Gerichtspraxis der pharisäischen Sopherim im Gegensatz zu der Härte der den tödtenden Buchstaben zur Anwendung bringenden sadducäischen einen bedeutsamen Ausdruck gegeben hat. Unter Alexander Jannai und Salome Alexandra entfaltet Simon ben Schetach, dem sich später Juda ben Tabbai zugesellt, eine den unter dem erstgenannten Herrscher grausam verfolgten Pharisäismus restaurirende mächtige Wirksamkeit, die sich selbst von fanatisch-terroristischen Maßregeln nicht frei erhält. Als ihr Hauptverdienst wird die Reorganisation des Synedriums und des ganzen Gerichtswesens (speciell die genauere Regelung des Zeugenverhörs) und die Erweiterung des Unterrichtswesens namhaft gemacht. In der Zeit der letzten Hasmonäer und der ersten idumäischen Herrscher sind die Hauptrepräsentanten des Schriftgelehrtenthums Schemajah und Abtollion (Josephus, „Alterthümer“, XIV, 9, 4), die beiden Größen ihrer Zeit, deren überlieferte Aussprüche schon der nächsten Generation als unbedingte Autorität galten (Pesachim, f. 66[a]). Wenn von dem erstern das Dictum berichtet wird: „Liebe das Handwerk, fliehe das Herrschen und befreunde dich nicht mit der weltlichen Macht“ (Pirke Aboth, I, 10), so sieht man, wie die Schriftgelehrsamkeit dieser Zeit mit richtigem Takt herausfühlt, welche Gefahr ihr aus der Verflechtung in die politischen

Händel drohe, und wie sehr das von dem lauten Lärm des Tages sich in die Stätte der Familie und des Lehrhauses zurückziehende Studium des Gesetzes das Element sei, in welchem dem Rabbinismus eine gesicherte Zukunft und ein wirksamer Einfluß auf das Volksleben beschieden sei. Freilich fand Schemajah für seine Person, noch als der einzige in dem eingeschüchterten Synedrium, den heroischen Muth, den Spruch des Richters auch gegenüber dem damals als Statthalter von Galiläa wegen seiner Grausamkeit und Willkür verklagten Herodes nicht stillzustellen (Josephus, „Alterthümer", XIV, 9, 4). Wenn der fürstliche Verbrecher sich durch die Flucht der Verurtheilung entzog, so hatte das pharisäische Schriftgelehrtenthum den Haß des alsbald zum Thron gelangten Herodes nur um so härter zu empfinden, sodaß seine von einheimischen Gesetzesbeflissenen fast entvölkerten Schulen größtentheils nur von Fremden, nicht ohne Sicherheitsmaßregeln, welche die drohende Gefahr eingaben, besucht werden konnten. Trotz der Ungunst der Zeiten sollte die vorchristl. Schriftgelehrsamkeit noch die höchste Stufe ihrer Entwickelung, welche zugleich den Anfang einer neuen Epoche bildet, erreichen in dem letzten großen Synedrialpaar: Hillel und Schammai. Ist in dem erstern, dem Wiederhersteller des Gesetzes seit Esra, in seiner ganz der logisch-systematischen Lehrthätigkeit dahingegebenen Richtung schon im voraus der spätere Talmudismus des seines staatlichen Leibes beraubten Judenthums präformirt, ließ den Hillel seine milde, versöhnliche, geduldige Humanität sich fern halten von den immer brennender werdenden Fragen der großen Politik, so sollten aus der Schule des strengen, düsterer, schroffer gesinnten Schammai die zelotischen Scharen hervorgehen, welche die Consequenz rigoroser Gesetzesgelehrsamkeit den Kampf mit der riesigen Weltmacht aufnehmen hieß, in welchem das jüd. Volk für immer der Auflösung und Zertrennung entgegengeführt wurde. Im Zeitalter Jesu war das orthodoxe Judenthum in zwei durch die genannten großen Schriftgelehrten bestimmte Richtungen gespalten, und im N. T. treten uns mehrfach controverse Fälle (z. B. Ehescheidung, Eid, Sabbatfeier, vornehmstes Gebot, Berechtigung zum Lehramt) entgegen, in denen wir erkennen, wie das Haus Schammai's dasselbe „band", was das Haus Hillel's „löste" (s. Binden und Lösen). Wie massenhaft schon jetzt der Stoff traditioneller Satzungen angewachsen war, sehen wir daraus, daß Hillel das bisher unter 613 Titeln behandelte Gesetz in 18 zusammenfaßte, und sich genöthigt fand, gewisse logisch-hermeneutische Regeln aufzustellen, durch welche die rabbinische Lehre methodisch deducirt und geordnet, und so nicht mehr blos dem Gedächtniß übergeben, sondern zugleich dem nach einheitlicher Uebersicht und Klarheit verlangenden Verstand vermittelt wurde. Sind die unmittelbaren Schüler Hillel's und Schammai's weniger hervorragend, so tritt uns im apostolischen Zeitalter in dem Enkel des erstern, Gamaliel (s. d.), ein Schriftgelehrter berühmtern Namens entgegen, der zuerst den seine Lehrthätigkeit kennzeichnenden Titel eines Rabban (im N. T. Nomodidaskalos) geführt zu haben scheint. Nach der Zerstörung des Tempels und der Auflösung des Staats fand die zuletzt noch in dem blutig unterdrückten Aufstand des Barchochba so krampfhaft angespannte politische Thätigkeit der Schriftgelehrten ihr Ende, und in dem mehrere Generationen hindurch unter Oberhäuptern (mit dem Titel Nassi) aus der Familie des Hillel stehenden palästinens. Judenthum begann seitens der Schriftgelehrten, die jetzt den Namen Thanaim führen, jene geräuschlose Wirksamkeit, durch welche sie nach Beseitigung des Priesterthums und Zurückdrängung sadducäischer Elemente zur einzigen und allbeherrschenden Macht des Judenthums geworden, es übernahmen, die bisher mündlich fortgepflanzte Tradition in der Mischna zu einem zweiten schriftlichen Gesetz zu fixiren (um das J. 220 n. Chr.). Doch hatte selbst in diesem umfangreichen Corpus juris die angeschwollene Masse überlieferter Satzungen, Forschungen, sagenhaft-historischer Gebilde noch lange nicht genügend Platz gefunden. Die Schriftgelehrten der nachfolgenden Zeit, denen als Amoraim das Studium und die Begründung der mischnitischen Bestimmungen oblag, hatten noch eine so reiche Ernte einzutragen, daß sie die Mischna, wiederum mit einer Besprechung (Gemara) versehen, zum jerusalemischen (im 4. Jahrh.) und endlich (das Werk der babylonischen Schriftgelehrten) zum babylonischen Talmud abschlossen (im J. 430—521).

Wenn im N. T. die Schriftgelehrten mit verschiedenen Namen bezeichnet werden, so ist deshalb nicht etwa unter den Grammateis eine andere Klasse von solchen als unter den Nomikoi zu suchen. Vielmehr da das Gesetz griechisch sowol mit nomos als auch mit gramma wiedergegeben wird, und dessen Studium, Deutung und Anwendung immer die Hauptbeschäftigung der jüd. Schriftgelehrten bildete, so konnten dieselben ohne Unter-

schied des Sinnes ebensowol mit dem einen als mit dem andern jener beiden Namen bezeichnet werden. Nur bedient sich Lukas mit Vorliebe der Bezeichnung Nomikoi, während diese bei Matthäus (Kap. 22, 35) nur einmal, bei Markus gar nicht vorkommt (und sonst im N. T. nur noch vom Verfasser des Titusbriefs [Kap. 3, 13], von einem zum Christenthum übergetretenen Gesetzeslehrer, gebraucht wird). Anders verhält es sich dagegen wol mit dem selten vorkommenden Namen Nomodidaskalos, der, wie schon oben bemerkt, den Gamaliel als den Vorstand einer Rabbinenschule kennzeichnet (Apg. 5, 34), während er (Luk. 5, 17 vgl. mit 5, 21; Mark. 2, 6; Matth. 9, 3) in keinem andern Sinn als Nomikos oder Grammateus gebraucht ist (1 Tim. 1, 7 ist er auf christl. Gesetzeslehrer angewendet). Lassen sich nun gleich auf Grund dieser verschiedenen Bezeichnungen die Schriftgelehrten nicht nach verschiedenen Berufsklassen voneinander unterscheiden, so lag es doch in der Natur der Sache, daß jene sich, sei es für immer, sei es für eine Zeit, eine ihrer individuellen Neigung und ihrer Fähigkeiten entsprechende besondere Sphäre der Thätigkeit suchten und sich in ihr vorzugsweise bewegten. Und so treten uns denn allerdings die Schriftgelehrten im N. T. in einer verschiedenen Berufspraxis entgegen. Ein Hauptschauplatz ihrer Thätigkeit waren die Synagogen. In diesen Mittelpunkten eines geistigern Gottesdienstes war den Schriftgelehrten die beste Gelegenheit gegeben, der Weisung nachzukommen, viele Schüler aufzustellen und das allgemeine Priesterthum Israels in ihrem Sinn, dadurch, daß alle mit der gleichen Satzung durchdrungen wurden, herbeizuführen. Auch in diesem Punkt war Esra mit seinem Beispiel vorangegangen (Neh. 8, 4 fg.), und die Schriftgelehrten wurden als Vorbeter, Schriftvorleser und Erklärer seine Nachfolger. Je mehr die althebr. Sprache dem Volk unverständlich und für dasselbe eine Uebertragung der in jener verfaßten Heiligen Schrift in die aramäische (das Targum) nothwendig wurde, je mehr also sowol jene Paraphrase als auch die sachliche Deutung und die praktische erbauliche Anwendung (Midrasch) der vorgelesenen Schriftabschnitte ein eingehenderes, berufsmäßiges, linguistisches und theologisch-juristisches Studium erforderlich machte, fiel naturgemäß die einflußreichste Thätigkeit in den Synagogen den Schriftgelehrten zu, und letztere gewannen allmählich auch hier den Priestern und Leviten den Rang ab, indem diese auf den ihnen allein zustehenden Tempel- und Opfercultus beschränkt wurden. Zur neutest. Zeit finden wir die Schriftgelehrten nicht blos in Jerusalem, wo zahlreiche Synagogen, vor allem die große Tempelsynagoge, ihnen Gelegenheit bot, ihre gelehrten Kenntnisse und ihre Tendenzen zur Geltung zu bringen, sondern auch überall zerstreut in der Provinz, in Judäa, Galiläa und in der Diaspora, wo jede namhaftere Stadt mit einer Synagoge versehen war (Luk. 5, 17; 14, 1 fg.; Mark. 3, 22 und öfter). In diesen treibt sie der Ehrgeiz, die Sitze der ersten Reihe vor dem Rednergerüst einzunehmen, um, wenn der Vorsteher der Synagoge sie aufrief, jenes behufs der Vorlesung und Deutung der Schrift betreten zu können (Matth. 23, 1; Mark. 12, 39; Luk. 4, 17). Reste der paraphrasirenden Thätigkeit der Schriftgelehrten haben wir noch erhalten in den Targumim des Rabbi Onkelos und R. Jonathan. Eine Anschauung von der sich mehr an das Gemüth und die Phantasie der Zuhörer richtenden erbaulichen, sich in kurze gnomenartige Sittensprüche, Gleichnisse, Allegorien, märchenhafte, die heilige Geschichte erweiternde Gebilde kleidenden Redeweise (Midrasch) gewinnen wir theils aus manchen Bestandtheilen der Apokryphen des A. T. (z. B. dem Buch Sirach), theils aus pseudepigraphischen Schriften (wie dem Buch der Jubiläen, Henoch), theils aus Philo und Josephus; sowie andererseits eine Menge dieser Midraschim in der Gemara eine Aufnahme fand, oder nach Abschluß des Talmud als selbständige Glossen zur Heiligen Schrift gesammelt und niedergeschrieben wurde. Die Erfolge, welche diese synagogale Thätigkeit der Schriftgelehrten erzielte, waren, wenn man auf den Umfang der äußern Gesetzeskunst und die feste Eingewöhnung des jüd. Volks in die traditionellen Satzungen sieht, bewundernswürdige. Und Josephus darf nicht ohne große Selbstgefälligkeit seinen heidnischen Lesern unter die Augen rücken, welchen Vorzug seine Nation durch die in demselben alle Stände, Geschlechter und Altersstufen durchdringende Kenntniß des Gesetzes und durch die mittels jener bewirkte, einzig dastehende Uebereinstimmung in Sitte und Lebensart vor allen übrigen Völkern voraushabe. „Bei den übrigen Völkern sind die Menschen über ihre Gesetze in der größten Unkenntniß. Wenn sie ein Gesetz übertreten haben, so erfahren sie es gewöhnlich erst von andern. Diese Unkenntniß gestehen deren Fürsten und Obrigkeiten selbst ein, indem sie als Richter solche einsetzen, die in Geschäftssachen eine

gewisse Erfahrung zu haben beanspruchen. Von den Unserigen dagegen, wen man auch nach den Gesetzen fragen mag, so wird er alles (auf sie Bezügliche) leichter nennen als seinen eigenen Namen. Denn indem wir sie von unserm frühesten Bewußtsein an lernen, haben wir sie gewissermaßen in unsere Seelen eingegraben; und selten findet sich ein Uebertreter derselben, unmöglich aber ist ein Losbitten von der Strafe. Und dies vor allem bewirkte uns jene bewundernswürdige Uebereinstimmung. Denn der Umstand, daß man ein und dieselbe Vorstellung von Gott hat, daß man in der Lebensart und Sitte in nichts sich voneinander unterscheidet, bringt die schönste Uebereinstimmung in den Sitten der Menschen hervor. Bei uns allein nämlich wird niemand einander widerstreitende Reden über Gott hören, was bei den übrigen oftmals vorkommt . ., noch wird er in den Lebensgewohnheiten einen Unterschied bemerken, so gemeinschaftlich sind die Verrichtungen aller bei uns, Eine mit dem Gesetz übereinstimmende Rede über Gott, von dem bekannt ist, daß er über alles die Aufsicht habe. Und was die Ordnungen des Lebens anlangt, so kann jemand von Weibern und Sklaven hören, daß alles andere seinen Zweck in der Gottseligkeit findet" (Josephus, Contra Apion., II, 18, 19).

So viel von der Thätigkeit der Schriftgelehrten in den Synagogen; über das Genauere s. Synagoge. (Ueber die Verdienste der Schriftgelehrten um den Abschluß und die Sammlung des alttest. Bibelkanons s. Kanon des A. T.; um die Fortpflanzung des Textes s. Bibel.)

Lieferte der Unterricht, den die Schriftgelehrten in den Synagogen ertheilten, zunächst nur eine elementare und populäre Unterweisung im Gesetz, so stellte sich daneben natürlich das Bedürfniß heraus, junge Leute, die sich zu Schriftgelehrten heranzubilden wünschten, zu diesem Behuf sachgemäß vorzubereiten. Dies, wozu Esra ebenfalls das Vorbild gegeben hatte (Neh. 8, 13), geschah anfangs wol mehr gelegentlich, indem hervorragende Sopherim in ihren Häusern Schüler um sich versammelten. Unter Herodes dem Großen erwähnt Josephus („Alterthümer", XVII, 6, 2) zwei Männer, Judas, Sohn des Sariphäus, und Matthias, Sohn des Margalothus, als sehr beredte und angesehene Ausleger der väterlichen Gesetze, deren Schulen von zahlreichen lernbegierigen Jünglingen besucht wurden; dieselben werden („Jüdischer Krieg", I, 33, 2) von ihm Sophisten genannt. Auch in Rom treffen wir solche Gesetzeslehrer an (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 5).

Die Hauptrabbinenschule wurde im Tempel zu Jerusalem abgehalten, wo die sogenannte Quaderhalle und einige andere Zimmer der Tempelhöfe zu diesem Zweck benutzt wurden (Sanhedrin, II, 2; Luk. 2, 46). Der Lehrer saß auf einem erhöhten Sitz, die Schüler im Halbkreis auf der Erde zu jenes Füßen (Apg. 22, 3). Der Eintritt in eine solche Gelehrtenschule geschah gewöhnlich im angehenden Jünglingsalter (Apg. 7, 58), nachdem schon durch mütterliche Unterweisung (Sus. u. Dan. 3; 2 Tim. 3, 15) oder in Knabenschulen, die es aber erst seit Jesus, Sohn Gamaliel des Aeltern, gab (Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 5; Gemara, Taanith, XXI), durch frühzeitige Theilnahme am Tempel- und Synagogendienst (Luk. 2, 42) eine Grundlage im Studium des Gesetzes gelegt war. Doch traten öfter auch schon verheirathete Männer, wie z. B. Hillel, noch als Schüler in die Rabbinenlehranstalt ein. Da der Lehrstoff der Hauptsache nach feststehende Ueberlieferung war, so handelte es sich bei den Schülern vorzugsweise um gedächtnißmäßige Aufnahme des Vorgetragenen (Josephus, „Leben", Kap. 2; Pirke Aboth, III, 8). Trotzdem jedoch war die Lehrmethode, welche die Schriftgelehrten, die ein Beth-Hamidrasch abhielten, nicht blos akroamatisch, sondern daneben auch katechetisch-disputatorisch, auch in der Art, daß die Schüler dem Lehrer Fragen zur Beantwortung vorlegten (Luk. 2, 46). Außerdem wurde den Schülern Gelegenheit gegeben, Disputationen, die die Rabbinen unter sich hielten, beizuwohnen, sowie durch passive Theilnahme an den Synedrialsitzungen als Auscultanten ihre Gesetzeskenntniß zu erweitern (Sanhedrin, IV, 4). Hatte der Schüler ein gewisses Maß von theoretischen und praktischen Kenntnissen erlangt, so wurde er vom Lehrer zu dessen Genossen (Chaber) angenommen, womit er die Erlaubniß erhielt, als Repetent in der Schule des Rabbi lehrend das Wort zu ergreifen, aber zugleich auch für sein ganzes Leben die Verpflichtung übernahm, nichts anderes zu lehren, als was er aus dem Munde des Lehrers gehört hatte (Pirke Aboth, III, 8). Um selbstständig einer Schule vorstehen, in der Synagoge und im Synedrium eine amtliche Stellung einnehmen zu können, mußte der Chaber durch eine Art von Promotion oder

Ordination (Semicha) die Würde eines Rabbi erlangt haben. Er wurde zu dem Zweck auf das Lehrgerüst gestellt, ihm ein Schlüssel als Symbol der Schrifterklärung übergeben und die Hand aufs Haupt gelegt (nach Vorbildern 5 Mos. 34, 9). Ob freilich dieser Gebrauch, auf den man Matth. 23, 2. 13; Luk. 11, 52 eine Hindeutung findet, zur Zeit Jesu schon in dieser Form ausgebildet war, steht nicht unbedingt fest. Der jüd. Tradition zufolge soll in früherer Zeit jeder Rabbi die Befugniß gehabt haben, die Semicha zu ertheilen, allein nach der Zerstörung Jerusalems dieses wichtige Recht dem Nassi vorbehalten worden sein, und dieser dasselbe entweder in Person oder durch Stellvertreter ausgeübt haben (Gfrörer, „Geschichte des Urchristenthums" [Stuttgart 1838], I, 172). Aus dem N. T. ersehen wir, daß seitens derer, die als Gesetzeslehrer auftreten, ein ehrgeiziges Haschen nach dem Titel eines Rab, der ursprünglich nur den großen Schulhäuptern von den Syrerkriegen bis Hillel beigelegt wurde, stattfand (Matth. 23, 7. 8), und daß Jesus sowol mit Rabbi als auch Rabbuni angeredet wird, ohne daß natürlich bei ihm an eine rituelle Erwerbung der entsprechenden Würde in dem oben angegebenen Sinn gedacht werden darf (s. Rabbi). In jedem Fall waren mit dem Aufkommen des Rabbititels die Schriftgelehrten, die sich schon früher dem Volk (Amhaarez) und dem Priesterthum gegenüber zu einem selbständigen Stand entwickelt hatten (Sir. 38, 34), nunmehr zu einer abgeschlossenen Corporation und Kaste geworden, deren Hauptgeschäft das Gesetzesstudium bildete, die aber trotzdem für gewöhnlich irgendein Handwerk nebenher betrieben, von dem sie ihren Unterhalt bezogen (Apg. 18, 3 und zahlreiche talmudische Beispiele bei Gfrörer, a. a. O., I, 161). Hierdurch wurden sie in den Stand gesetzt, ihr Gelehrtenamt unentgeltlich zu verwalten, wozu sie wenigstens dem Princip nach verpflichtet waren. „Mache das Gesetz nicht zu einer Krone, damit zu prangen, mache es auch nicht zu einer Haue, damit zu graben, sonst vergreifst du dich an der Heiligkeit des Gesetzes", schärft Rabbi Zadok (Pirke Aboth, IV, 5) ein; ebenso Hillel (Pirke Aboth, I, 13): „Wer einen Genuß hat von den Worten des Gesetzes, dessen Leben wird aus der Welt genommen." Hierbei war jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Rabbinen (wenigstens in späterer Zeit) kleine Entschädigungen für gewisse ceremonielle Dienstleistungen annehmen durften, wenngleich nicht für den Unterricht im Talmud (Belege bei Gfrörer, a. a. O., I, 157 fg.). Wie indessen von diesen spätern Rabbinen bezeugt ist, daß sie durch Theilnahme an Handelsgeschäften und durch reiche Heirathen sich unschwer eine recht wohlhäbige Existenz zu verschaffen wußten (Gfrörer, a. a. O., I, 160 fg.), so scheint auch in der neutest. Zeit wenigstens die Praxis des unentgeltlichen Unterrichtens bei den Schriftgelehrten nicht durchgreifend gewesen zu sein. Denn nicht nur macht Jesus diesen den Vorwurf der Habsucht (Matth. 23, 14. 25; Mark. 12, 40), sondern auch der Apostel Paulus, der für seine Person auf Lebensunterhalt seitens seiner Gemeinden verzichtet, deutet doch die Annahme solcher Unterstützungen von Petrus an, ja macht die Befugniß, ein Gleiches thun zu dürfen, auf Grund von 5 Mos. 25, 4 unbedenklich für sich geltend (1 Kor. 9, 4 fg.), was er schwerlich hätte thun können, wenn dies der rabbinischen Sitte der damaligen Zeit durchaus zuwidergelaufen wäre. Mag nun aber auch im praktischen Leben das Princip des unentgeltlichen Unterrichts theils gemildert, theils in greller Weise verleugnet (vgl. 2 Kor. 11, 20. 23) worden sein, immerhin konnte die gewohnheitsmäße Erwerbung der Subsistenzmittel durch Betreibung eines Handwerks das Ansehen der Schriftgelehrten beim Volk nicht mindern, sondern nur erhöhen, denn sie blieben hierdurch mit dem Kern desselben aufs engste verbunden.

Verlieh schon das Lehramt den jüd. Schriftgelehrten einen unberechenbaren Einfluß, so wurde dieser noch dadurch vermehrt, daß auch das richterliche Amt zum großen Theil in die Hand derselben überging. Wo eine Religionslehre vorzugsweise den Charakter einer Satzung trägt, da muß auch deren Uebertretung nöthigenfalls durch Gewalt erzwungen werden können. „Und ein jeglicher, der nicht thun wird das Gesetz deines Gottes, an dem soll mit Fleiß Recht geübt werden, es sei zum Tode oder zur Verbannung oder zur Buße am Vermögen oder zum Gefängniß", heißt es in der königlichen Vollmacht, durch welche Esra unter anderm zur Bestellung von Rechtspflegern und Richtern ermächtigt wird (Esra 7, 25. 26). Wird schon in der Strafgerichtsbarkeit, welche die Vorstände der Synagogen ausübten (s. Bann und Synagoge), die Stimme der Schriftgelehrten als experter Rechtsverständiger nicht ohne Gewicht gewesen sein, so gewannen dieselben auch in den Localsynedrien und im Hohen Rath zu Jerusalem neben den Aeltesten und Leviten

um so mehr Platz und Bedeutsamkeit, als sie vermöge ihres berufsmäßigen Gesetzesstudiums als die lebendigen Träger der Rechtstradition erscheinen mußten (s. Gericht und Synedrium). Wenn im N. T. bei der Aufzählung der Kategorien, aus denen das Synedrium zusammengesetzt war, die Schriftgelehrten meistens an letzter Stelle genannt werden (Matth. 16, 21; Mark. 8, 31; 14, 53; 15, 1; Luk. 20, 1; Apg. 4, 5; 6, 12), so stellt uns diese Reihenfolge die historische Genesis dieses großen Gerichtshofes vor Augen, läßt dagegen sehr wohl zu, daß die gelehrten Rabbinen den bedeutendsten Einfluß in demselben werden geltend gemacht haben. Nach Sanhedrin, IV, 3, ergänzte der Hohe Rath sich selbst durch Cooptation und ernannte auch die niedern Synedrien. Ebendaselbst werden auch gewisse körperliche, moralische und sociale Eigenschaften als Requisite der Mitgliedschaft namhaft gemacht. Zum Richten über Criminalangelegenheiten seien nur befähigt Priester, Leviten und solche Israeliten, deren Töchter Priester heirathen dürfen (Sanhedrin, IV, 2). Daß unter den letztern die Schriftgelehrten gemeint sind, folgt aus der Form, wie der Hohe Rath sich selbst ergänzt. War nämlich das aus 71 Mitgliedern bestehende Collegium unvollzählig geworden, so nahm man aus der vordersten Reihe der in drei Halbkreisen den Richtern gegenübersitzenden Schüler der Weisen (Chaberim) einen heraus, der dann durch die Nassi mittels der Semicha zum stimmberechtigten Mitglied des Synedriums ernannt wurde (Sanhedrin, IV, 4). So war denn auch durch diese Einrichtung, von der dahingestellt bleiben muß, ob wir sie ohne weiteres auf die neutest. Zeit übertragen dürfen, dafür gesorgt, daß nicht der Geburtsadel, sondern die Schriftgelehrsamkeit der Schwerpunkt des höchsten Gerichtshofs wurde.

Neben der bisher in Betracht gezogenen officiellen Wirksamkeit der Schriftgelehrten in den Synagogen, Lehrschulen und Synedrien wußten jene auch den privaten und familiären Lebensverkehr zu benutzen, um den von ihnen vertretenen Tendenzen Eingang zu verschaffen. Dahin gehört, wenn sie in vornehmen Familien die ersten Sitze bei Gastmählern einnahmen, und ihren Gesprächen eine auf Fragen aus dem Gesetz gerichtete Wendung (Matth. 23, 6; Mark. 12, 39; Luk. 20, 46; 14, 7; 11, 43), oder wenn sie bei privaten Rechtsstreitigkeiten ihre schiedsrichterliche Entscheidung gaben (Luk. 12, 13. 14).

Wenn die Schriftgelehrten in den synoptischen Evangelien den Pharisäern so nahe gerückt, ja in Parallelstellen die einen öfter anstatt der andern genannt werden (z. B. Mark. 3, 6; Matth. 12, 12), so ist dadurch doch nicht die Berechtigung gegeben, die erstern mit den letztern ohne weiteres zu identificiren. Die Schriftgelehrten bilden einen Stand, eine gelehrte Corporation, die Pharisäer vertreten eine politisch-religiöse Richtung oder Partei. Somit waren weder alle Schriftgelehrte Pharisäer, noch alle Pharisäer Schriftgelehrte. Vielmehr hatten sowol die Pharisäer wie die Sadducäer (und Essäer) ihre Schriftgelehrten; sowie umgekehrt die Schriftgelehrten sich wol meistens, obgleich nicht gerade immer, einer der vorhandenen Parteien anschlossen (Luk. 11, 39 fg. vgl. mit 11, 45; Apg. 23, 9). Allein so unverkennbar diese citirten Stellen gegen eine Identification von Schriftgelehrten und Pharisäern Protest einlegen, so ist doch zuzugestehen, daß wol bei weitem die meisten Schriftgelehrten im Zeitalter Jesu der großen und mächtigen, von Josephus unter Herodes auf 6000 Mitglieder angegebenen Pharisäerpartei angehörten, sodaß die geläufige Zusammenstellung und die Substitution der einen für die andern im N. T. begreiflich genug ist, zumal da der Natur der Sache nach Jesus vorzugsweise den Kampf mit dem der pharisäischen Richtung huldigenden Schriftgelehrtenthum zu bestehen hatte. Wie unvermeidlich dieser war, ergibt sich schon daraus, daß Jesus, an die prophetisch-ideale Seite des A. T. anknüpfend und überall die allgemein menschlich-sittliche Bedeutung des Gesetzes hervorkehrend, die heftigste Opposition derer hervorrufen mußte, die sich eigenmächtig auf Mose's Stuhl gesetzt (Matth. 23, 2), ihre gesetzgeberische Thätigkeit so überwiegend in den Dienst eines äußerlichen, kleinlichen, den wahren ursprünglichen Sinn des Gesetzes illusorisch machenden Buchstabenwesens gestellt (Matth. 15, 1 fg. 23; Mark. 7, 1 fg.; Luk. 11, 37 fg.), und damit dem Volk ein unerträgliches Joch auferlegt (Matth. 23, 4; Luk. 11, 46; Apg. 15, 10), den Schlüssel der Erkenntniß weggenommen (Luk. 11, 52) und das Himmelreich sich und andern verschlossen hatten (Matth. 23, 13), welches nicht in äußerlich wahrnehmbarer Erscheinung (Luk. 17, 20), Waschungen (Matth. 15, 2; Mark. 7, 1—4), Reinigungen (Matth. 23, 25; Mark. 7, 4), engherziger Absonderung von andern Völkern (Mark. 2, 16; Luk. 5, 30; 15, 2), ängstlicher Sabbatobservanz (Luk.

6, 7; 14, 3 fg.), peinlich-genauer Zehntenabgabe (Matth. 23, 23) besteht, noch weniger durch breite Gebetsriemen, große Quasten (Matth. 23, 13), Einherstolziren in langen Gewändern (Mark. 12, 38), gedehnte heuchlerische Gebete (Mark. 12, 40), ehrgeizige Titelsucht (Matth. 23, 7 fg.; Mark. 12, 38), Habsucht (Matth. 23, 14. 25; Mark. 12, 40), Unenthaltsamkeit (Matth. 23, 25), was alles Jesus den Schriftgelehrten zur Last legt, herbeigeführt werden kann. Wenn die Schriftgelehrten von dem Messias nichts anderes wußten, als daß er aus David's Geschlecht hervorgehen (Mark. 12, 35), in Bethlehem geboren werden (Matth. 2, 4) und Elias ihm vorangehen solle (Matth. 17, 10; Mark. 9, 11), so waren auch diese Externa ihrer Zukunftstheologie, sammt leerer Schauwundersucht (Matth. 12, 38), nicht ausreichend, in Jesus den Gründer und König des Himmelreichs zu erkennen. Bei ihrer blos theoretischen und widerwilligen Anerkennung des Prophetismus (Matth. 23, 29; Luk. 11, 47) mußten die Schriftgelehrten ihrer ganzen Herkunft, Entwickelung und damaligen Richtung nach (einige ehrenwerthe Ausnahmen abgerechnet, vgl. Matth. 8, 19; Mark. 12, 32 fg.) ihren Vätern darin gleichen, daß sie den reinsten, tiefsten und gewaltigsten Träger des prophetischen Geistes verfolgten und schließlich dem Tode zuführten. Wenn Jesus den Namen eines Schriftgelehrten in seiner Person wieder zu Ehren brachte und ihn auf sich selbst anwendet (vgl. Matth. 13, 52), so setzt er die Aufgabe eines solchen nicht darin, gleich Rabbi Hillel, den Wust überkommener Satzungen übersichtlich zu gruppiren und Vorbereitungen zu treffen, ihn bis ins Endlose zu vermehren; auch nicht darin, dieselben mit einigen wohlmeinenden, aber mattherzigen Sentenzen zu verbrämen und genießbar zu machen, sondern darin, daß er aus dem unversiegbaren Schatz seiner religiösen Genialität Neues und Altes hervorholte und diesem jene unvergleichliche Form verlieh, in welcher der geistig-universale Wesensgehalt des A. T., neugeboren und verklärt, allein Gemeingut des Menschengeschlechts werden konnte. Und wenn unverbildete Galiläer von der Predigt Jesu den Eindruck empfingen, daß er rede „wie einer, der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten" (Mark. 1, 22; Matth. 7, 29), so hat sich diese Volksstimme richtiger als Gottesstimme bewährt, als jene Bath Kol, welche zu Jabne vom Himmel herab sich für die Halacha nach dem Hause Hillel's erklärte (Tractat, Erubin, XV, b). Hätte Esra, so meint ein neuerer gelehrter jüd. Schriftsteller (Herzfeld, „Geschichte des Volkes Israel" [Nordhausen 1854—56], II, 34 fg.), seine Lehre aus dem innersten Geist des Judenthums heraus, nicht mit zähem Widerstreben und erbarmungslos feilschend, den neuen Zeiten und Verhältnissen gemäß gestaltet, so wäre der Judenheit das Christenthum erspart worden. Mit noch weit mehr Recht wird man sagen dürfen: hätten die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu in dessen Schriftgelehrsamkeit den „innersten Geist" des Judenthums erkannt, so wäre die Welt mit dem Talmudismus verschont geblieben, dem allem nach seine heutigen professionellen Träger nicht allzu viel Nahrungsstoff mehr abgewinnen zu können scheinen. Vgl. Gfrörer, a. a. O., I; die Geschichtswerke von Ewald, Jost, Herzfeld, Graetz, Hitzig; Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques (Paris 1867); Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" (1. Thl., 2. Aufl., Heidelberg 1873); vgl. auch Schriftgelehrte und Rabbinismus in Herzog's „Real-Encyklopädie". Klöpper.

Schuhe übersetzt Luther die im Text stehenden Ausdrücke für Fußbekleidung. Das hebr. Na;al (1 Mos. 14, 23; 5 Mos. 25, 9; Jos. 5, 15; 1 Kön. 2, 5; Jes. 5, 27; 20, 2) bedeutet eigentlich Verschließung, Beschirmung des Fußes, zunächst der Sohle durch daruntergebundenes Leder, daher griechisch ὑπόδημα (Matth. 3, 11; 10, 10; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16; 10, 4; 15, 22; 22, 35; Apg. 7, 33; 13, 25), eigentlich das Daruntergebundene, oder σανδάλιον (Mark. 6, 9; Apg. 12, 8; Judith 10, 4; 16, 9), Sohle. Letztere Namen werden von den LXX und Josephus unterschiedslos gebraucht. Diese Fußbekleidung, im ganzen Alterthum gebräuchlich, findet sich an den persepolitanischen Figuren, im wesentlichen bei Aegyptern, Griechen, Römern und zum Theil noch im heutigen Orient, wo Sandalen von Holz, aus unzubereiteter Haut, namentlich vom Hals des Kamels oder von gegerbtem Leder getragen werden. Die Sohlen wurden mit Riemen (1 Mos. 24, 23; Jes. 5, 27; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16), wovon einer zwischen der großen und nächsten Zehe hindurch, ein anderer um die Ferse herumging, an den Fuß geschnürt. Beim Betreten des Zimmers oder eines heiligen Orts wurden die Sandalen, an die sich die Vorstellung von Unreinheit knüpfte, abgelegt (2 Mos. 3, 5; Jos. 5, 15), und nach der jüd. Tradition verrichteten die Priester ihren heiligen Dienst ohne Fußbekleidung. In Persien, wo die

Kaefsch vor dem Eingang ins Zimmer aus ähnlichem Grunde abgestreift werden, bedurfte es eines eigenen Artikels in dem persisch-russ. Friedenstractat zu Turkomanschai (im J. 1828), der den europ. Ministern am pers. Hof in Schuhen zu erscheinen erlaubt. Vornehmere Israeliten ließen sich die Sohlen, die man beim Ausgehen anlegte (2 Mos. 12, 11; Apg. 12, 8), von Dienern an- und losbinden, auch nachtragen (Matth. 3, 11; Mark. 1, 7; Joh. 1, 27; Apg. 13, 25), und nach dem Talmud betrachteten es die Schüler als eine Ehre, letzteres ihren Lehrern zu thun. Trauernde gingen barfuß (2 Sam. 15, 30; Jes. 20, 2; Ez. 24, 17) und so wol auch die größere Menge des Volks wie noch heute im Orient. Bei den Griechen finden wir schon im heroischen Zeitalter die Sitte, beim Ausgehen Sohlen anzulegen, doch gingen viele stets barfuß, nicht nur die Jungen in Sparta der Abhärtung wegen, auch in Athen, namentlich die sogenannten Bartphilosophen. Indessen muß die Fußbekleidung doch große Verbreitung und Verschiedenheit gewonnen haben, da Pollux gegen sechzig Arten angibt, deren Beschaffenheit aber nicht bekannt ist. An den meisten ältern griech. Kunstwerken fehlt die Fußbekleidung ganz oder ist nur angedeutet; Bilder aus späterer Zeit zeigen Männer mit bis zur Wade reichenden Schnürstiefeln, auch auf assyr. Denkmälern, und Frauen mit einer Fußbekleidung, die mit Seiten- und Fersenleder versehen über den Fußrücken geschnürt unsern Schuhen nahe kommt. Von römischer mannichfacher Fußbekleidung werden solea, welche nur die Sohle bedeckte, und calceus, der den Fuß zum Theil einschloß, als die zwei Hauptarten angegeben. Die röm. Frauen trugen häufig weißes und buntes Fußzeug letzter Art. Aegypt. Schuhe aus grünem Leder, die man aufgefunden, leitet man aus der griech. Zeit her.

Abraham nennt zur Bezeichnung des Werthlosen den Sohlenriemen (1 Mos. 14, 23), und wird die Fußbekleidung überhaupt gering angeschlagen (Am. 2, 6; 8, 6), sie wurde aber später vom weiblichen Geschlecht zum Putzartikel erhoben (HL. 7, 1; Judith 10, 4; 16, 9). Die Schnürsohlen von Tahas (Ez. 16, 10), dem Stoff nach verschieden erklärt (s. Kleidung), sollen jedenfalls eine kostbare Fußbekleidung andeuten. Daß elegante Hebräerinnen Schuhe hatten, welche, wie die unserigen, über den Fußrücken gingen, ist eine zweifelhafte Vermuthung. Wie im übrigen Alterthum der Luxus des Fußzeugs am Stoff, in der Farbe, der Art der Verschlingung der Riemen, Oesen, Metallknöpfen u. dgl. bestand, so mochte auch der entzückende Reiz der Schnürsohlen Judith's (Kap. 16, 9) in der zierlichen Verschönerung und dem dabei angebrachten kostbaren Schmuck bestehen.

Ueber die symbolische Handlung der Verzichtleistung auf den Besitz durch Uebergabe der Sandale s. Barfuß. Daraus erklärt sich auch die Redensart: „Die Sandale auf etwas werfen" (Ps. 60, 10; 108, 10), für als Eigenthum erklären, Besitz ergreifen.

Roskoff.

Schuld, Verschuldung. Der Begriff der Schuld oder Verschuldung in der moralischen Bedeutung des Wortes steht in der Bibel im genauen Zusammenhange mit den Begriffen der göttlichen Gerechtigkeit (s. d.) und des Gesetzes (s. d.). Dadurch, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott, insbesondere des Israeliten zu Jahve, als ein Vertrags- oder Bundesverhältniß vorgestellt war, wonach beide Paciscenten sich gegenseitig zu bestimmten Leistungen verpflichtet hatten, mußte derjenige von beiden, welcher den von ihm übernommenen Pflichten nicht nachkam, wie ein Schuldiger oder Schuldner im Verhältniß zu dem andern als seinem Gläubiger erscheinen. Darüber nun, daß der Mensch, und insbesondere der Israelit, infolge fortgesetzter Sünden und unaufhörlichen Ungehorsams Gott gegenüber bundesbrüchig war, und daß jede Sünde als Rechtsverletzung und Gesetzesübertretung eine Schuld des Sündigenden vor Gott begründete, waltet in der Bibel im A. und N. T. kein Zweifel, ebenso wenig als darüber, daß, wenn diese Schuld nicht in irgendeiner Weise getilgt wird (durch Vergebung von seiten Gottes, Sühnung von seiten des Menschen), sie nothwendig eine entsprechende Bestrafung des Schuldigen zur Folge haben müsse. Im allgemeinen begründet die Sünde (s. d.) nach alttest. Anschauung eine Schuld, durch welche, wenn sie mit Vorsatz geschieht, das Leben des Sünders selbst verwirkt ist (3 Mos. 19, 8; 20, 10 fg.; 4 Mos. 15, 30 fg.). Nur für die unvorsätzliche Sünde im weitern Sinn des Worts, d. h. die Schwachheits- und Uebereilungssünde, gibt es vermöge des Opfers (s. Sühnopfer und Schuldopfer) ein nach Gottes Gnade (s. d.) verordnetes Mittel, durch Darbringung eines stellvertretenden Thierlebens die Schuld zu sühnen, d. h. Schonung für das Menschenleben zu erwirken (3 Mos. 4, 2 fg.; 5, 2 fg.; 4 Mos. 15, 27 fg.) Im besondern wird aber auch eine Schuld

angenommen, infolge welcher nicht das Leben selbst verwirkt wird, sondern welche durch eine Entschädigung oder Bußeleistung wieder gut gemacht werden kann (vgl. 3 Mos. 5, 14—26; 7, 1—10; 4 Mos. 5, 5—10 und s. Schuldopfer).

Uebrigens liegt dem alttest. Schuldbegriffe nicht etwa die Vorstellung von einer in das Jenseits hinüberragenden, nach dem Tode erst zu bestrafenden, sogenannten „ewigen" Verschuldung zu Grunde. Vielmehr ist der Tod (s. d.) als die äquivalente Bestrafung für die Gott gegenüber veranlaßte Schuld betrachtet, eine Auffassung, welche insofern auch ins N. T. übergegangen ist, als der Tod überhaupt als die Folge der Sünde aufgefaßt wird (Röm. 5, 12 fg.; 6, 23). Aber schon das A. T. kannte einen Standpunkt, auf welchem die Sühne durch ein blutiges Opfer zur Tilgung der (unvorsätzlichen) Schuld nicht mehr als nothwendig erschien. Nach Ps. 51, 4 (vgl. auch Ps. 103, 3 fg.) reicht die göttliche Vergebung hin, um die Schuld des Sünders abzuwaschen und mithin auch die Strafe abzuwenden (s. Vergebung). Diesen Standpunkt hat auch Jesus in dem „Gebet des Herrn" (s. d.) eingenommen, und zwar erscheint die Redaction des dritten Evangelisten als die ursprüngliche, nach welcher wir nicht um Nachlaß unserer „Schulden" (Matth. 6, 12), d. h. der durch unsere Gesetzesübertretungen verwirkten Strafen (s. Strafe), sondern um Vergebung unserer „Sünden" (Luk. 11, 4), d. h. der aus gottwidriger Gesinnung entsprungenen Verletzungen des göttlichen Willens selbst, bitten sollen, nur in dem Fall mit Aussicht auf Erhörung der Bitte, wenn auch wir gleichzeitig unsern Schuldnern, d. h. denjenigen, welche an uns gesündigt haben, vergeben (die ursprüngliche Fassung bei Luk. 11, 4). Auch Jesus unterscheidet hier (wie die alttest. Gesetzgebung) zwischen der Verschuldung an Gott und der Verschuldung an dem Nächsten; daß er aber nicht jede Sünde für gleich strafbar hält, sondern verschiedene Grade der Verschuldung, selbst innerhalb einer und derselben Klasse von Versündigungen, annimmt, beweist die Stelle Matth. 5, 22 fg. (s. Sünde wider den Heiligen Geist). Dabei bleibt die Wahrheit der im Jakobusbrief (Kap. 2, 10) ausgesprochenen sittlichen Maxime stehen, daß wer sich gegen eine sittliche Vorschrift verfehlt, damit an dem ganzen göttlichen Gesetz, d. h. an der sittlichen Weltordnung selbst, schuldig geworden ist; denn die sittliche Weltordnung als solche ist ein untheilbares Ganzes. Auch im N. T. findet sich, abgesehen von der schwierigen Frage nach der Sünde wider den Heiligen Geist, der Begriff einer „ewigen" Schuld als solcher nirgends deutlich ausgesprochen. Daß die Verschuldung des Menschen an Gott eine ungemein große sei, legt Jesus in der Parabel von den beiden Knechten (Matth. 18, 23 fg.) dar, aber gerade aus dem Umstand, daß die menschliche Schuld mit einer beschränkten Summe (von 10000 Talenten, Matth. 18, 24) verglichen wird, geht hervor, daß sie nicht als eine unendliche betrachtet wird. Auch Paulus, indem er erklärt, daß wer das Brot oder den Kelch des Herrn unwürdig genieße, an Leib und Blut des Herrn schuldig (ἔνοχος) werde, versteht unter dieser Verschuldung lediglich eine solche, welche zeitliche Strafen (Krankheit, Schwachheit, den Tod) nach sich zieht (1 Kor. 11, 29 fg.). Schenkel.

Schuld- und Sündopfer (hebräisch: ašam und ḥaṭṭât) sind zwei nahe verwandte Opferarten, deren gemeinsame Eigenthümlichkeit darin liegt, daß sie im Gefühl begangenen Unrechts gebracht werden und auf Sühnung desselben abzielen. Wir finden daher in den betreffenden Gesetzen durchgehends die fast gleichlautende Schlußformel: „so soll der Priester ihn (der das Opfer bringt) oder: seine Sünde sühnen, daß ihm vergeben werde" (3 Mos. 4, 26. 31. 35; 5, 10. 13. 16. 18. 26). Beide lassen sich also unter dem gemeinsamen Begriff Sühnopfer (s. d.) zusammenfassen. So sehr aber ihre Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit in die Augen dringt und so nahe sie in der Art der Darbringung sich berühren, ebenso deutlich ist auf der andern Seite, daß die Gesetzgebung beide auseinanderhält, als zwei besondere Unterarten des Sühnopfers unterschieden wissen will, (3 Mos. 6, 10; 7, 7; 14, 13; 4 Mos. 18, 9; Ez. 40, 39; 42, 13; 44, 29 u. a.), und demnach auch für jede einen besondern Ritus vorschreibt (3 Mos. 6, 18 fg.; 7, 1 fg.). Ihren Unterschied genau zu fixiren, ist indessen eine mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verbundene Aufgabe, und manche Ausleger und Archäologen, an der Lösung derselben verzweifelnd, haben sich mit der Ausflucht geholfen: der Grund ihrer Unterscheidung sei im Gesetz nicht klar genug ausgedrückt oder er habe dem Gesetzgeber selbst nicht klar genug vor Augen geschwebt. Etwas größere Deutlichkeit einzelner Bestimmungen ließe in den

betreffenden Kapiteln sich allerdings wünschen; allein über die Hauptsache können wir auch nach dem vorliegenden Text wol ins Reine kommen, nur dürfen wir durch das in dem Abschnitt 3 Mos. 5, 1—13 hier und da gebrauchte Nomen ašam (V. 6 u. 7) und Verbum ašem (V. 2 fg.) uns nicht verleiten lassen, die genannten Verse 1—13 zum Gesetz über das Schuldopfer herüberzuziehen. Schon die äußere Einkleidung gibt zu erkennen, daß 3 Mos. 5, 1 fg. nur Fortsetzung von 3 Mos. 4 sein will, indem erst V. 14 ein neuer Abschnitt mit gleichen Worten wie 3 Mos. 4, 1 beginnt. Sodann heißt es 3 Mos. 5, 6. 7. 8. 9. 11. 12 ausdrücklich, daß das betreffende Opfer als haṭṭât, Sündopfer, gebracht werden soll, und der Wortlaut von V. 6 u. 7 verglichen mit V. 15 u. 25 läßt keinen Zweifel darüber, daß das vor der nähern Bezeichnung des Opfers stehende et-ašamo in der allgemeinen Bedeutung: seine Schuld, Schuldigkeit zu nehmen sei.

Stellen wir nunmehr die Abschnitte 3 Mos. 4—5, 13; 5, 14—26; ebenso 6, 17—23 und 7, 1—7 einander gegenüber, so treten zunächst folgende Unterscheidungsmerkmale zu Tage:

1) Das Schuldopfer bestand fast immer in einem Widder, etwa auch (3 Mos. 14, 12; 4 Mos. 6, 12) in einem Schaf, das Sündopfer je nach Rang und Vermögen des Opfernden in einem werthvollern oder geringern Thier, vom Farren herab bis zur Taube oder Turteltaube, ja unter Umständen konnte auch ein blos aus Mehl (ohne Oel und Weihrauch) bestehendes Speiseopfer seine Stelle vertreten (3 Mos. 5, 11 fg.); 2) das Schuldopfer war meistens mit der Leistung eines bestimmten Ersatzes für angerichteten Schaden verbunden, beim Sündopfer genügte die Darbringung des Opfers als solche; 3) das Schuldopfer war immer Privatopfer eines einzelnen, ein Sündopfer dagegen konnte auch für die Gemeinde oder für das ganze Volk gebracht werden; 4) beim Schuldopfer wurde das Blut des Thieres wie beim Brandopfer blos an die Wände des Altars gesprengt, beim Sündopfer waren hinsichtlich des Bluts verschiedene andere, besonders feierliche Manipulationen vorgeschrieben, und auch in andern Punkten war 5) der Ritus des Sündopfers ernster und strenger als der des Schuldopfers.

Nach den unter 1 und 2 angeführten Merkmalen kam es beim Schuldopfer in erster Linie darauf an, einen durch irgendein Versehen (šegaga) einem andern zugefügten Schaden äußerlich wieder gut zu machen, einen bestimmten Ersatz dafür zu leisten. Das Opferthier mußte daher stets einen gleichmäßigen Werth haben, und wenn der Schaden sich genauer berechnen ließ, mußte er außerdem noch vergütet werden, mit dem bei Gaben und Leistungen an das Heiligthum üblichen Zuschlag von einem Fünftheil seines Werthes (3 Mos. 5, 16. 24; 22, 14; 27, 13. 15. 19. 27. 31; 4 Mos. 5, 7). Ein Schuldopfer hatte nämlich darzubringen: a) wer für den Tempel bestimmte Abgaben aus Versehen veruntreute, wer also durch Vergeßlichkeit oder sonstige Nachlässigkeit die Priester an dem ihnen rechtmäßig zukommenden Einkommen schädigte (3 Mos. 5, 15. 16); b) wer unwissentlich etwas von Gott Verbotenes gethan hatte (3 Mos. 5, 17 fg.); c) wer von seinem Nächsten ein Depositum oder Unterpfand erhalten oder von dessen Eigenthum sonst etwas an sich gebracht hatte und es ableugnete, oder wer etwas Gefundenes verhehlte (3 Mos. 5, 20 fg.); d) wer eine einem andern gehörende Leibeigene beschlafen hatte (3 Mos. 19, 20 fg.); e) wer vom Aussatz geheilt worden war (4 Mos. 14, 12); f) wer als Nasiräer sich an einer Leiche verunreinigt hatte und die Zeit seines Gelübdes von neuem beginnen mußte (4 Mos. 6, 12).

In den Fällen a, c und d ist es sofort deutlich, daß es sich um Genugthuung für materiellen Schaden, der einem andern zugefügt worden war, handelte. Neben dem direct zu leistenden Schadenersatz mußte noch ein Opfer gebracht werden, weil eine solche materielle Schädigung auch ihre ideelle Seite hatte, zugleich Verletzung eines geheiligten Rechts, eine Untreue gegen Jahve (3 Mos. 5, 21) war, die einer feierlichen Sühnung bedurfte. Veranlassung zum Opfer war also in diesen Fällen ein zum Schaden eines Nächsten begangenes Unrecht. Bei b) ist die Veranlassung keine so bestimmt bezeichnete, der ganze Zusammenhang der Stelle verlangt aber, daß unter den betreffenden Verboten auch hier solche verstanden werden, die den Rechtsschutz des einzelnen gegenüber seinen Volksgenossen bezweckten (wie 2 Mos. 20, 17 fg.; 22, 4 fg.; 23, 1 fg. u. a.), deren Uebertretung also Schädigung am Eigenthum eines andern zur Folge hatte. Der gleiche Gesichtspunkt läßt sich auch für die Fälle e und f geltend machen, sofern nämlich ein Aussätziger seine Umgebung gefährdete und seinen Pflichten gegen die, denen er angehörte, nicht nachkom-

men konnte, und sofern ein Nasiräer mancherlei Leistungen und Aufgaben, die ihm sonst obgelegen hätten, sich entzog.

Wenn nach dem Gesagten das wesentlich Eigenthümliche des Schuldopfers in der Genugthuung für Schädigung am Recht des Nächsten, in einer zu leistenden äußern Buße bestand, tritt diese Seite beim Sündopfer zurück. Dieses zielt vor allem darauf ab, das innere Verhältniß des Menschen zu Gott nach eingetretener Störung wiederherzustellen; das an Gott begangene Unrecht steht hier im Vordergrund, und das Mittel der Sühnung ist das Blut des Opferthieres, mit dem der Priester in ganz besonderer Weise zu verfahren hatte. Vorgeschrieben waren Sündopfer a) für einzelne, die in stärkerer Weise sich verunreinigt hatten, sei es durch Wochenbett oder durch Aussatz oder durch Samenfluß, Blutfluß u. dgl., oder durch Berührung einer Leiche oder des Aases unreiner Thiere (3 Mos. 12, 6. 8; 14, 19. 22. 49; 15, 14 fg. 29 fg.; 4 Mos. 6, 10 fg.; 19; 3 Mos. 5, 2. 3); b) für das ganze Volk, wenn es bei gewissen feierlichen Gelegenheiten (an großen Festen) sich vor Gott versammelte (4 Mos. 28, 15. 22. 30; 29, 5. 16; 3 Mos. 16, 5. 9. 15 fg.); c) für die Priester und Leviten beim Antritt des heiligen Dienstes (2 Mos. 29, 14. 36; 4 Mos. 8, 8 fg.); d) für den Hohenpriester am großen Versöhnungstag (s. d.), an welchem auch das Sündopfer für das ganze Volk in besonders feierlicher Weise darzubringen war. In allen diesen Fällen handelte es sich übrigens (s. Sühnopfer) stets nur um leichtere Vergehen, die ohne Vorsatz, sei es unwissentlich oder sonst aus irgendeiner Schwachheit, Unbesonnenheit und Uebereilung begangen worden waren. Unter diesen Vergehen waren weitaus die häufigsten die Verunreinigungen, die bei der Menge der hierüber bestehenden Gebote und Verbote von keinem Israeliten ganz zu vermeiden waren, die daher fortwährend der Sühnung bedurften, wenn die ideale Bestimmung Israels, ein heiliges Volk zu sein, gewahrt bleiben sollte. An äußere Verunreinigungen, wie sie die unter a) angeführten Fälle mit sich brachten, haben wir dabei zunächst zu denken; unter den Begriff der Verunreinigung ließ sich aber auch alles bringen, was dem geistigen Verhältniß, in welchem das Volk zu seinem Gott stehen sollte, was der theokratischen Bestimmung Israels nicht entsprach, dem dadurch geforderten Prädicat der Heiligkeit nicht genügte (3 Mos. 16, 16. 19. 30). Ein Sündopfer hatte also, um es allgemein auszudrücken, zu bringen, wer aus Versehen oder Nachlässigkeit den Willen Gottes misachtet, etwas Heiliges (wie z. B. auch den Eid 3 Mos. 5, 4 fg.) nicht heilig gehalten hatte; die Verletzung des kundgegebenen göttlichen Willens war hier das zu Sühnende, nicht wie beim Schuldopfer der dadurch entstandene Schaden. Wenn das Schuldopfer hauptsächlich von der Idee der Gerechtigkeit ausging, bezog sich das Sündopfer auf die allgemeinere und höhere Idee der Heiligkeit, welche das Grundprincip der israelitischen Theokratie war (2 Mos. 19, 6; 3 Mos. 19, 2), und sowol im Gesammtzustand der Gemeinde wie im Leben des einzelnen fortwährend zur Darstellung kommen sollte. Die oben erwähnte Abstufung hinsichtlich der als Sündopfer zu wählenden Thiere und der Art ihrer Darbringung erklärt sich nun leicht. Je höher der einzelne in der theokratischen Rangordnung stand, um so mehr sollte er der Forderung der Heiligkeit genügen (so vor allem die Priester und ihr Oberhaupt), um so größer und ernster mußte daher, wenn das nicht der Fall war, sein Sündopfer ausfallen, und ebenso selbstverständlich ist auf der andern Seite, daß ein für das ganze Volk zu bringendes Opfer bedeutender und feierlicher sein mußte, als wenn nur ein einzelner aus dem Volk dabei betheiligt war. Das Nähere hierüber ist Folgendes. Ein von der ganzen Gemeinde oder von einem gesalbten Priester zu bringendes Opfer mußte aus einem Farren bestehen, das eines Fürsten (nasi) aus einem Ziegenbock, das eines gewöhnlichen Israeliten aus einer weiblichen Ziege oder einem weiblichen Schaf (3 Mos. 4). In gewissen Fällen (3 Mos. 12, 6. 8; 15, 14 fg. 29; 4 Mos. 6, 10 fg.), und wenn einer ein kostspieligeres Opfer nicht aufbringen konnte (3 Mos. 5, 7; 14, 22), genügte eine Taube oder Turteltaube, ja, wer ganz arm war, durfte zu einem bloßen Mehlopfer (3 Mos. 5, 11. 12) seine Zuflucht nehmen. Letzteres war allerdings nur ein ausnahmsweiser Nothbehelf, denn seinem Wesen nach sollte das Sündopfer ein blutiges Opfer sein. Die Beigabe von Oel und Weihrauch fiel bei einem solchen Speisopfer (s. d.) weg, damit es einigermaßen den ernsten, aus trauriger Gemüthsstimmung entstehenden Charakter eines Sündopfers habe. Hinsichtlich des Ritus machte sich eine ähnliche Abstufung in zweierlei Art geltend. I. Die nicht auf den Altar kommenden Theile der vierfüßigen Opferthiere,

d. h. ihr Fleisch, mit Ausnahme der 3 Mos. 4, 8. 9 in gleicher Weise wie beim Dankopfer (s. d.) näher bezeichneten Fettstücke, wurden entweder beim Opfer für das Volk oder für den Priester (3 Mos. 4, 11 fg. 20 fg.; 8, 17; 16, 27; 2 Mos. 29, 14) verbrannt, um sie jedem profanen Gebrauch gänzlich zu entziehen, oder sie fielen bei gewöhnlichen Privatopfern den Priestern zu und durften von ihnen im Vorhof des Heiligthums verzehrt werden (3 Mos. 6, 25 fg.). II. Das Blut des Opferthieres wurde entweder bei dem feierlichsten Sündopfer am großen Versöhnungstag (s. d.) in das Allerheiligste gebracht und gegen die Bundeslade gesprengt, sodann auch an die Hörner des Räucheraltars gestrichen (3 Mos. 16, 14 fg. 18 fg.), oder bei sonstigen Sündopfern für den Priester oder für das Volk gegen den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen (3 Mos. 4, 5 fg. 16 fg.), oder endlich bei Privatopfern an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen (3 Mos. 4, 25. 30. 34). Ueber die Bedeutung dieser Ceremonie s. Sühnopfer. Den Rest des nicht in dieser bestimmt vorgeschriebenen Weise verwendeten Blutes goß der Priester wie bei den andern Opfern am Fuß des Brandopferaltars aus. Beim Taubenopfer war die ganze Manipulation natürlich viel einfacher (3 Mos. 5, 8. 9). Beim Schuldopfer fielen diese besondern Manipulationen mit dem Blut weg, d. h. das Blut wurde wie beim Brandopfer um den Altar herum gesprengt; dagegen kamen wie beim Sündopfer nur die Fettstücke auf den Altar, das Fleisch erhielten die Priester, um es an heiliger Stätte zu essen (3 Mos. 7, 1—7).

Auf die vielen anderweitigen, über den Unterschied der Schuld- und Sündopfer geäußerten Ansichten beurtheilend und widerlegend einzugehen, fehlt hier der Raum; es genügt, die Auffassung, welche wir für die richtige halten, in Obigem dargelegt und begründet zu haben. Steiner.

Schulen, s. Synagoge, Schriftgelehrte und Erziehung.

Schulter steht in der deutschen Bibel meist für die im Urtext wechselnden Ausdrücke Kateph, S̊ekem, šok. Die beiden erstern bezeichnen denjenigen menschlichen Körpertheil, worauf etwas gelegt oder getragen wird (1 Mos. 9, 23; 21, 14; 2 Mos. 28, 12; 4 Mos. 7, 9; Jos. 4, 5 [Luther: „Achsel"]; Richt. 9, 48 [Luther: „Achsel"]; 16, 3; 1 Sam. 17, 6; 2 Chron. 35, 3; Jes. 46, 7; 49, 22 [Luther: „Achsel"]; Ez. 12, 6; Hiob 31, 36), daher oft gleichbedeutend mit Rücken (1 Mos. 49, 15; 1 Sam. 10, 9; Jes. 9, 3) auch von Thieren (Jes. 30, 6). Mit dem Beiwort „widerspenstig" wird Neh. 9, 29; Sach. 7, 11 (bei Luther unübersetzt) metaphorisch die Verweigerung des Gehorsams ausgedrückt; wogegen „mit Einem Rücken" (Zeph. 3, 9), was Luther dem Sinn nach „einträchtiglich" übersetzt, die Einmüthigkeit andeutet. Die Anatomie unterscheidet die Schulter von der darunter liegenden Achsel; im biblischen wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch werden beide wie auch Rücken und Nacken miteinander vertauscht. Nur Hiob 31, 22 stehen Kateph und S̊ekem (Luther: „Schulter" und „Achsel") nebeneinander. Mit dem Begriff der Obmacht verbunden werden die Ausdrücke uneigentlich sowol im Sinn des Herrschens (Jes. 9, 5; 22, 22) als auch des Ertragens der Dienstbarkeit und Plage gebraucht (1 Mos. 49, 15; Ps. 21, 13; 81, 7; Jes. 9, 3; 10, 27; Bar. 2, 21); bildlich stehen sie 5 Mos. 33, 12 von den Bergen Jahve's, Zion und Moria; ähnlich Jes. 11, 11 (Luther: „Hals"); Jos. 15, 8; von der Meeresküste 4 Mos. 34, 11; übertragen auf Landstrich 1 Mos. 48, 22 u. a. m.

Šok, das Bein am Menschen (Jes. 47, 2; Spr. 26, 7 [Luther: „Füße"]; 5 Mos. 28, 35), der Schenkel (Richt. 15, 8; Ps. 147, 10 [Luther: „Bein"]), an Thieren die Keule (2 Mos. 29, 22. 27; 1 Sam. 9, 24). Letztere, und zwar die rechte, welche von den Opferthieren, die auf dem Brandopferaltar nicht ganz verbrannt wurden, den Priestern als Abgabe zufiel (3 Mos. 7, 32 fg.; 8, 25; 9, 20; 10, 14 fg.; 4 Mos. 6, 20; 18, 18), wird von Luther stets durch „Schulter" übersetzt. Roskoff.

Schur, Sur, d. i. „Mauer". So hieß 1) eine Stadt an der Ostgrenze Unterägyptens, über welche eine Straße von Palästina her durch die Wüste nach Aegypten führte (1 Mos. 16, 7; 20, 1; 25, 18; 1 Sam. 15, 7; 27, 8). Gesenius (Thesaurus, III, 1383) vermuthete diese Stadt an der Stelle des heutigen Suez; dagegen aber spricht die Thatsache, daß noch zur Zeit des Auszugs der Hebräer aus Aegypten das Schilfmeer nordwärts über die heutigen Bitterseen bis zum jetzigen Krokodilsee (Birket Temseh) hinaufreichte. Sich stützend auf das Zeugniß des Josephus („Alterthümer", VI, 7, 3, vgl. mit 1 Sam. 15, 7) hat daher Hitzig („Urgeschichte und Mythologie der Philistäer"

[Leipzig 1845], S. 110) nach dem Vorgang von Michaelis Schur in Pelusium vermuthet, auch um der „Mauer“ von Sesostris willen, die von da 1500 Stadien lang bis Heliopolis reichte (Diodor, I, 57), eine Ansicht, die gegenüber dem Umstand, daß in späterer Zeit (bei Ez. 30, 15. 16) diese Grenzfestung Unterägyptens unter dem Namen Sin (s. d.) auftritt, von Hitzig selbst aufgegeben worden ist. Dagegen möchte wider die Hypothese, welcher sich dieser Gelehrte in neuerer Zeit zuneigt, kaum eine gegründete Einwendung möglich sein, daß Schur der hebr. Name sei für die im Nomos von Sais, ostwärts von dem bubastischen (pelusischen) Nilarm gelegene Stadt Avaris (Abaris), deren Lage zwar noch nicht wieder aufgefunden worden ist und nicht mit der von Pelusium zusammengeworfen werden darf. Sie war, wie ihr Name (Avaris = Auaris, Auasis, Oasis) andeutet, und Manetho bei Josephus (Contra Apion., I, 14) berichtet, „Culturland“, umfassend eine Fläche von 10000 Morgen, wurde von dem ersten Hyksoskönig Salatis zu einem Waffenplatz für 240000 Krieger erhoben und mit einer großen und starken Ringmauer — deshalb von den Hebräern „Mauer“ geheißen — also befestigt, daß Thummosis (d. i. Thetmosis III., der erste König der achtzehnten Dynastie), der sie mit 480000 Mann belagerte, ihr nichts anhaben, sondern nur auf dem Wege gütlicher Verhandlungen es dahin bringen konnte, daß die Hyksos frei aus Avaris abzogen und Aegypten räumten (im J. 1905 v. Chr.). Wenn, wie es scheint (Josephus, Contra Apion., I, 26—27), in nächster Folgezeit Avaris andern Fremden eingeräumt ward, diese jedoch wieder durch Amenopsis (Aktisanes, den zweiten, beziehentlich dritten König der achtzehnten Dynastie) daraus vertrieben und nach Rhinokolura verwiesen wurden, so haben wir diese Notiz Manetho's nicht auf den Auszug der Israeliten, sondern auf den Wegzug der ältesten Philistäer aus dem Sumpflande Aegyptens (Katschhalôka) zu beziehen (im J. 1867 v. Chr.; s. „Bibel-Lexikon“, IV, 544). Diese Combination gewährt uns auch einen Fingerzeig dafür, daß wir Avaris möglichst weit nördlich, etwa auf dem Wege von dem alten Daphnä gen Pelusium, also südwestlich von letzterm, unweit vom Menzalehsee zu suchen haben, wie denn auch die älteste Straße von Palästina her über Pelusium und Daphnä ins Delta führte. 2) Die Wüste, welche sich von dem Temissee (Menzaleh-) ostwärts bis zur Südwestgrenze Palästinas hinzieht, trägt 2 Mos. 15, 22 den Namen Wüste Schur, wird aber auch, insofern ihre westliche Ausdehnung im Osten des Schilfmeeres südwärts über Etham bis wenigstens zur Ortslage des biblischen Mara hinabreichte, Wüste Etham genannt (4 Mos. 33, 8; s. Mara und Etham). Sie umfaßte also nach heutiger Benennung nicht nur die sieben Tagereisen weite Wüste El-Dschifâr, welche schon der Pentateuch des Saadja kennt, sondern auch noch Theile des großen Et-Tîh, und war einst von arab. Stämmen, Ismaeliten und Amalekitern bewohnt (1 Mos. 25, 18; 1 Sam. 15, 7). S. „Bibel-Lexikon“, IV, 518 fg.; vgl. Hitzig, a. a. O., §. 79; Tuch, „Kommentar über die Genesis“ (2. Ausg., Halle 1871), zu 1 Mos. 16, 7; Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler (Leipzig 1766), S. 34. Kneucker.

Schwager, s. Ehe.

Schwalbe, so wird derór (Ps. 84, 4; Spr. 26, 2) gewöhnlich gedeutet, während die LXX und Vulgata diesen Ausdruck mit Turteltaube übersetzen. Schwalben nisten noch jetzt zahlreich an der Haramsmauer und am Dom der Omarmoschee, wie einst die derór am Tempel zu Jerusalem; doch ist die Deutung nicht sicher.

Jes. 38, 14 und Jer. 8, 7 ist sus ;agúr als Ein Begriff zu fassen (vgl. Hitzig und Graf zu Jer. 8, 7) und nicht ;agúr (kläglich zwitschernd) als besondere Vogelspecies mit Schwalbe oder Kranich zu übersetzen. Der sus ;agúr ist nach Jer. 8, 7 ein Zugvogel, der nach Jes. 38, 14 kläglich zwitschert. Wahrscheinlich hatten die Israeliten mit diesem Ausdruck die Mauerschwalbe (Spyr, Cypselus) im Auge. Während die eigentlichen Schwalben zum Theil Palästina gar nie verlassen oder dann vereinzelt ab- und zuwandern, kommen die Mauerschwalben plötzlich scharenweise ins Land, sodaß, während gestern kaum eine zu sehen war, heute ihrer eine Menge die Straßen Jerusalems durchschwärmt. In verschiedenen Ländern hat man ihr auffallend regelmäßiges Eintreffen beobachtet. Ihre Stimme ist ein anhaltendes Zwitschern in scharfen, schrillen und zugleich melancholischen Tönen, kein unpassender Vergleich zu dem Stammeln des fieberhaft erregten Pestkranken. Ausgewachsen hat der Vogel eine Länge von 7 Zoll und 15½ Zoll Flügelspannweite, Gefieder schwarz mit Ausnahme der weißen Kehle, Schnabel kurz, breit und bis unter die Augen gespalten.

Vielleicht könnte die kläglich zwitschernde Schwalbe (sus ẓagúr) auch die Nachtschwalbe (caprimulgus) sein, deren langgezogene traurige Töne heute noch dem Araber Grauen erregen. In Palästina kommen verschiedene Arten des caprimulgus (Ziegenmelkers) vor.

ẓatalleph übersetzt Luther ebenfalls als „Schwalbe", anstatt mit „Fledermaus" (3 Mos. 11, 19; 5 Mos. 14, 18). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 204 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 381 fg.; Brehm, „Illustrirtes Thierleben" (Hildburghausen 1863—70), III, 655 fg. Furrer.

Schwan deutet Luther das hebr. šalák (von šalák, sich herabstürzen), während richtiger die LXX dafür katarraktes, die Vulgata mergulus haben und damit auf den Sturzpelikan hinweisen, den man an der Küste Palästinas, am See Tiberias und an den Ufern des Jordan häufig antrifft. Mit seinem langen, biegsamen Hals kann dieser Vogel blitzschnell den starken, mit Widerhaken versehenen Schnabel ins Wasser tauchen. Mit seinen beiden Schwimmfüßen schwimmt er sehr gut, und feste, dichtbefiederte Flügel machen ihn tüchtig zu schnellem Flug, wobei er die langen Schwanzfedern als Steuersegel benutzt. Oft verzehrt er in einem Tag eine dem Gewicht seines Körpers gleichkommende Masse von Fischen, wodurch aber sein Fleisch einen so unangenehmen Fischbeigeschmack bekommt, daß nur junge Sturzpelikane (Cormorante) in der Erde auf heißen Steinen gekocht genießbar sind. Doch für die Israeliten war das Fleisch dieses Vogels überhaupt verboten (vgl. 3 Mos. 11, 17; 5 Mos. 14, 17; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 490 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 252 fg.; Oedmann, „Vermischte Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der Heiligen Schrift" (Rostock 1786—95), III, 68 fg.; Hasselquist, „Reise nach Palästina", deutsch von Gadebusch (Rostock 1762), S. 339. Furrer.

Schwefel, der bekanntlich in der Natur sowol gediegen als auch im Zustand chemischer Verbindung vorkommt, dessen mannichfache Verwendung immer zunimmt, wird in der Bibel nur als Strafmittel der göttlichen Gerechtigkeit zur Züchtigung der Gottlosen erwähnt. „Schwefel und Feuer" (1 Mos. 19, 24; Luk. 17, 29), die Jahve über Sodom und Gomorrha regnen läßt, sind den biblischen Schriftstellern das Vorbild göttlicher Strafgerichte, bei deren Androhungen Feuer und Schwefel nebst andern verderblichen Erscheinungen stets wiederkehren (5 Mos. 29, 23; Hiob 18, 15; Ps. 11, 6; Jes. 30, 33; Ez. 38, 22). Schwefel und Feuer, als Repräsentanten des furchtbar Vernichtenden (Offb. 9, 7), fehlen auch nicht in der Ankündigung des göttlichen Weltgerichts (Offb. 14, 10; 19, 20; 20, 10).

Hinsichtlich des Feuer- und Schwefelregens, der nach 1 Mos. 19, 24 als vertilgende Strafe der Verderbtheit Sodoms und Gomorrhas eintritt, ist die Frage nach dem äußern Anknüpfungspunkt für die Sagenbildung von Interesse. Da nach geologischen Beobachtungen in der Nähe eines solchen Erdspalts, wie das Jordanthal, Erdbeben häufig vorkommen, und diese Umgegend seit Abraham's Zeit bis auf unsere thatsächlich Zeuge verheerender Erschütterungen gewesen ist, so drängt sich die Annahme auf, daß auch Sodom und Gomorrha auf solche gewaltsame Weise untergegangen seien. Der häufig vorkommende Asphalt im Thale Siddim (1 Mos. 14, 10), wo jene Städte lagen, besonders aber der gediegene Schwefel, der im Jordanthal nicht weit vom Fluß bricht und von dem nußgroße Stücke dem Todten Meer zugeführt und ans Ufer gespült werden, boten der sagenbildenden Phantasie das entzündliche Material zu einem zerstörenden Brand, welcher nach der Anschauung des Alterthums in der Bedeutung einer göttlichen Strafe als Feuer- und Schwefelregen vom Himmel herabgesendet erscheinen mußte. Roskoff.

Schwein. Zucht und Mästung der Schweine, deren schon bei Homer (Ilias, X, 264; XXIII, 32; Odyssee, XV, 556) gedacht wird, blieb in Griechenland, besonders in Megaris, Böotien, Arkadien, Ätolien, Sicilien und Akarnanien üblich. Nebst Rind-, Schaf- und Ziegenfleisch war das vom Schwein die früheste animalische Kost der Hellenen, die es verschieden zubereitet, besonders Schinken, später aus Lycien und Spanien eingeführt, gern aßen. Pausanias (VIII, 1) spricht von der Verwendung des Schweineleders zur Kleidung, die zu seiner Zeit ärmere Leute auf Euböa und zu Phocis trugen, und Pelasgos in Arkadien aufgebracht haben soll. Außer Rindern, Schafen und Ziegen wurden auch Schweine, und zwar vorzugsweise der Demeter und Persephone, dargebracht. Das weibliche Schwein ist seiner üppigen Fruchtbarkeit wegen Symbol und Attribut der griech. Ackergöttin.

Bei den Römern war das gewöhnliche Bundesopferthier ein männliches Schwein; ein solches wurde auch den Laren, dem Silvanus u. a. geopfert. Das Schwein ist das altital. Opferthier, dessen Blut eine sühnende Kraft zuerkannt wurde. Das große Sühnopfer am Schluß des Lustrum bestand aus den Hauptrepräsentanten der ital. Viehzucht, dem Schwein, Schaf, Stier, daher es Suovetaurilia genannt wurde. Den feierlichen Umzügen zur Sühne und Weihe der Flur, Stadt und Bürgerschaft (Ambarvalia, Amburbium) ging das Opfer eines weiblichen Schweins, porca praecidanea, voran; ein solches wurde auch bei der Bestattung eines Todten noch in dessen Gegenwart, porca praesentanea, zur Reinigung des Hausstandes dargebracht. Das Schweinefleisch war auf dem Tisch der Römer beliebt, sie setzten es gern bei Mahlzeiten, besonders an Geburtstagen, auf. Bekannt ist das luxuriöse Gericht Porcus Trojanus, ein ganzes gebratenes Schwein, dessen Inneres aus einem Gefüllsel von verschiedenen leckern Fleischsorten bestand. Dagegen war das Schwein bei mehrern Völkern des Alterthums verabscheut. Bei den Aegyptern galt es für unrein, wurde nie mumisirt und höchst selten auf Denkmälern abgebildet; es mußte aber doch gehalten werden, weil man es zu manchen Opfern brauchte, wie denn Herodot (II, 168; V, 4, 6, 146; XVI, 116) von ägypt. Sauhirten berichtet, daß sie die verachtetsten waren, keinen Tempel betreten durften u. dgl. m. Auch die alten Araber aßen kein Schweinefleisch, und Mohammed erhob diese Gewohnheit zum Gesetz, und bei den Westasiaten ist der Abscheu vor dem Schwein ziemlich allgemein. Bei den Israeliten ist das Schwein für levitisch unrein erklärt und sein Fleisch zu essen gesetzlich verboten (3 Mos. 11, 7; 5 Mos. 14, 8). Das wilde Schwein, im heutigen Palästina heimisch, kommt auch Ps. 80, 14 vor; aber nirgends in der Bibel wird das zahme als Gegenstand der israelitischen Viehzucht erwähnt, und so empfiehlt sich die Annahme, daß es von den Israeliten gar nicht gezüchtet worden, und der Besitz der Schweineheerden im N. T. (Matth. 8, 28 fg.; Mark. 5, 11; Luk. 8, 26. 32; 15, 26) heidnischen Insassen zuzuweisen sei. In den meisten Bibelstellen, welche des Schweins erwähnen, zeigt sich ein tiefhaftender Abscheu sowol vor dem Thier selbst, dem Sinnbild der Unreinheit und Gemeinheit (Spr. 11, 22; Matth. 7, 6; 2 Petr. 2, 22), als auch vor dem Genuß seines Fleisches (vgl. Tacitus, Hist., V, 4; Juvenal, Satyr., XIV, 98), der dem greulichen Götzendienst gleichgestellt ward (Jes. 65, 4; 66, 17), und dem der rechtgläubige Israelit im Nothfall den Tod vorzog (2 Makk. 6, 18 fg.; 7, 1 fg.; Josephus, „Alterthümer", XIII, 8, 2). Die Rabbinen gingen so weit, neun Zehntel aller Unreinheit in der Welt vom Schwein herzuleiten. Nach dem Vorgang von Movers hat man das mosaische Verbot des Genusses vom Schweinefleisch aus Aegypten abgeleitet, wo das Schwein dem Typhon, als dem bösen Princip, angehörte. Allein der ägypt. Dualismus hat in der mosaischen Gesetzgebung keinen Boden, und es wäre höchstens erlaubt, den tiefen Abscheu der Juden vor dem Schwein als ägypt. Erbtheil zu betrachten. Das Schwein zählt zu den levitisch unreinen Thieren, weil ihm nicht beide Merkmale der Reinheit, das Wiederkäuen und die gespaltenen Klauen, eigen sind (3 Mos. 11, 7; s. übrigens Speisegesetze). Roskoff.

Schweißtuch. Das lateinische Sudarium, ursprünglich ein Tuch, um den Schweiß vom Gesicht zu wischen, ist in das Griechische des N. T. und das Talmudische übergegangen, wo es im weitern Sinn ein Tuch überhaupt bezeichnet, um etwas einzubinden, zu verhüllen, wie das Haupt und Antlitz eines zu bestattenden Todten (Joh. 11, 44; 20, 7; Apg. 19, 12), oder um Geld (Luk. 19, 20) u. dgl. aufzubewahren. In diesen neutest. Stellen entspricht das Schweißtuch hinsichtlich der Größe etwa unserm Taschentuch. Weil heutigentags in Palästina und andern Ländern des Orients Schweißtücher gebräuchlich sind, glaubt man sie, ungeachtet das A. T. darüber schweigt, auch bei den Hebräern annehmen zu dürfen. In Persien wird das Desmal selten als Schnupftuch gebraucht, es dient vielmehr, um Fleisch, Gemüse u. dgl. einzuschlagen. Die reichen Orientalen treiben Luxus mit feingewobenen, buntgestickten Tüchern.

Mit Beziehung auf die Johanneischen Stellen bildete sich die Legende über das Sudarium Christi mit mannichfachen Variationen, wovon das Schweißtuch der heiligen Veronica am berühmtesten wurde. Diese habe Jesu auf dem Gang nach der Richtstätte ein Tuch gereicht, in das er, Schweiß und Blut sich abtrocknend, dreimal sein Antlitz abgedruckt haben soll. Ein Abbild, das, nach Rom gebracht, durch seine Wunderkraft den Kaiser Tiberius von einer schweren Krankheit heilte, sei an die Kirche des heiligen Petrus gelangt, wo diese werthvolle Reliquie nur besonders begünstigten Personen gezeigt

wird; der andere Abdruck sei in Jerusalem geblieben und der dritte nach Spanien gekommen. Indeß behauptete auch Mailand das echte Schweißtuch zu besitzen und ebenso Besançon. Schon im 13. Jahrh. pflegte man nicht sowol die Besitzerin des wunderthätigen Schweißtuchs als vielmehr dieses selbst „Veronica" zu nennen, welches Wort in vera-icon, d. h. wahres Abbild, aufgelöst wurde. Roskoff.

Schwelle. Der Eingang zu einer Stadt oder einem Gebäude galt im Alterthum als bezeichnender Theil des Ganzen, daher werden die Thore der Stadt (5 Mos. 12, 12; 17, 2) oder Königsburg (Esth. 4, 2. 6; 3, 2) oft für diese selbst genannt. Aehnlich steht auch die Schwelle als derjenige Theil des Gebäudes, welchen der Fuß des Eintretenden zuerst berührt, bezeichnend für das Gebäude oder den Zugang zu demselben (1 Kön. 14, 17; Ez. 43, 8). Der in der Mischna häufig gemachte Unterschied von Ober- und Unterschwelle zeigt, daß auch der die beiden Thürpfosten am obern Ende verbindende Balken Schwelle genannt wurde, wie auch die von Säulen getragenen, vorspringenden Stücke der Balken des Tempeldaches (Am. 9, 1) oder die am Rand oder Gesims stehenden Balken (Ez. 41, 16) mit demselben Ausdruck bezeichnet werden. Zunächst aber verstand auch das A. T. unter Schwelle die untere Schwelle der Eingangsthür zu Tempeln, Palästen oder größern Privathäusern. Die Schwelle lag wahrscheinlich auf dem gemauerten Grund des Hauses, daher konnte der in der Nähe der Thür des himmlischen Heiligthums stehende Prophet die Bewegungen der von den Lobgesängen der Engel erschütterten Pfosten und Schwellen wahrnehmen (Jes. 6, 4). Das Material der Schwellen war von entsprechender Dauerhaftigkeit und wird sich von dem der Thüren, d. i. vom Oelbaumholz (1 Kön. 6, 31) oder Cypressenholz (1 Kön. 6, 34), nicht unterschieden haben, da auch der Fußboden mit Pfosten von Cypressenholz (2 Kön. 6, 15), welches an Werth dem Cedernholz fast gleichkam, belegt war. Die Mischna erwähnt besonders „Steine der Schwellen", welche, wenn der Aussatz in einem Hause war, herausgerissen werden mußten. Schwellen von ungewöhnlicher Breite hatte das Ostthor des Tempels nach dem visionären Bericht des Ezechiel (Kap. 40, 6). Die untere Schwelle war ebenso wie die obere mit einem Loch versehen, in welchem sich der Zapfen der untern Thürangel bewegte (vgl. Spr. 26, 14); als Thorhüter werden an der Schwelle der Stiftshütte (2 Chron. 9, 19. 21. 22) und des Tempels (Jer. 52, 24; Neh. 12, 25; 2 Chron. 23, 4) in Verbindung mit dem Hohenpriester (2 Kön. 25, 18) drei Leviten (2 Chron. 34, 9) genannt, welche wahrscheinlich ein besonderes Local, eine Art Wachthaus, in unmittelbarer Nähe des Thores hatten (Ez. 40, 7). Auch am Thoreingang königlicher Paläste gab es solche „Hüter der Schwelle" (Esth. 2, 21; 6, 2). Das Springen über die Schwelle, um sie nicht zu berühren, war wahrscheinlich eine von den Hebräern nachgeahmte heidnische Sitte (Zeph. 1, 9). Die Priester des Dagon zu Asdod in Philistäa und alle, welche in den Tempel dieses Gottes kamen, vermieden gleichfalls die Schwelle zu betreten, seitdem Kopf und Hände des herabgestürzten Götzenbildes auf derselben gelegen hatten (2 Sam. 5, 4 fg.). Auch in Persien galt die Schwelle des königlichen Palastes für heilig; man durfte sie nicht betreten, sondern mußte sie mit dem rechten Fuß voran überschreiten. Eine heidnische Ceremonie der Büßenden war es, vor der Schwelle des Tempels sich niederzuwerfen, sie mit dem Haupt zu berühren und zu küssen. Grundt.

Schwert, s. Waffen.

Schwur, s. Eid.

Scorpion, s. Skorpion.

Scythen, später Sarmaten genannt, ein weitschichtiges Volk, das im Alterthum als äußerst barbarisches galt (vgl. Josephus, Contra Apion., II, 37). So werden auch Scythen als äußerst rohe Menschen 2 Makk. 4, 47; 3 Makk. 7, 5; Kol. 3, 11 genannt. Ebenso galten die Scythen sprichwörtlich als gute Bogenschützen. Ueber das Land Scythia und seine Bewohner berichtet zuerst Herodot (IV) ausführlicher, und nach ihm umfaßte das Land einen guten Theil des südlichen Rußland, eine Begrenzung, die indessen nach spätern Angaben zu eng erscheint (vgl. Cuno, „Forschungen im Gebiete der alten Völkerkunde" [Berlin 1871], I, 75 fg.). Die Scythen zerfielen in verschiedene Nomadenstämme, die vielleicht nicht ganz rein eines Stammes waren; sie hatten nördlich vom Schwarzen und Kaspischen Meer und bis tief nach Asien hinein Sitze. Nach Josephus („Alterthümer", I, 6, 1) entspricht das hebr. Magog den Scythen, was richtig sein wird (s. Gog). Daß die Scythen nicht mongolischen Stammes waren, wie Niebuhr

wollte, steht fest, dagegen ist noch streitig, ob sie Slawen waren oder zur Sippe der Eranier gehörten (vgl. Cuno, a. a. O., I, 297 fg.). Nach Herodot (I, 103; IV, 1 fg.) machten die Scythen in der zweiten Hälfte des 7. Jahrh. v. Chr. unter König Madyes einen Einfall in Asien; hier siegreich, wandten sie sich gegen Aegypten, aber als sie in Palästina waren, wo sie in Askalon den Tempel der Aphrodite (Astarte) plünderten, wußte sie der ägypt. König Psammetich durch Geschenke und Bitten zu bestimmen, nicht weiter vorzudringen, sie zogen sich hierauf wieder zurück. Die Zeitdauer der scythischen Herrschaft gibt Herodot auf 28 Jahre an. Diese Nachricht erhält dadurch eine biblische Begründung, daß die Propheten Zephanja und Jeremia (Kap. 4—6) um das J. 630 als göttliches Strafgericht die Verwüstung des Landes durch einen furchtbaren Feind weissagen, der aus dem Norden komme, wobei sich nach der Zeitlage nicht wohl an die Chaldäer denken läßt, und daß die Stadt Beth-Schean (s. d.) im Stammgebiet Manasse nach dem Exil den Namen Scythopolis hatte, ein Name, der somit seine genügende Erklärung findet. Fritzsche.

Scythopolis, s. Beth-Schean.

Sealthiel, Se'altie'l, nach 1 Chron. 3, 17 fg. nicht ein Sohn Assir's, da das vorangehende 'asir kein Eigenname ist, sondern den Jejoncha (Jojachin) als Gefangenen, ins Exil Abgeführten, bezeichnet, sondern der erstgeborene Sohn Jojachin's (s. d.). Er war der Vater Serubabel's (Esra 3, 2; 5, 2; Hag. 1, 1; vgl. auch Matth. 1, 12; Luk. 3, 27), wonach die Angabe des Chronisten (1 Chron. 3, 17), daß Serubabel ein Sohn des Pedaja und ein Neffe des Sealthiel gewesen, vermuthlich zu berichtigen ist (s. Serubabel; vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [2. Aufl., Leipzig 1873], S. 28 fg.). Schenkel.

Seba (Josephus Sabaios), ein ehrsüchtiger benjaminitischer Häuptling vom Gebirge Ephraim (2 Sam. 20, 21), welcher nach Beendigung des durch Absalom angefachten Bürgerkriegs die Eifersucht der nördlichen Stämme gegen die von David begünstigten Judäer zu einem neuen Aufstand gegen David benutzte. In die Posaune stoßend, ließ er ausrufen (2 Sam. 20, 1):

Keinen Antheil haben wir an David
Und kein Erbtheil am Sohne Isai's!
Mann für Mann in seine Zelte, Israel!

In der ersten Ueberraschung ließ sich die Mannschaft der nördlichen Stämme von ihm fortreißen, und David war genöthigt, mit den treu an ihm hängenden Judäern rasch in das befestigte Jerusalem sich zurückzuziehen. Als Amasa (s. d.), der an Joab's, des in Ungnade gefallenen, Stelle ernannte Oberfeldherr, säumte und die Gefahr mit jedem Tag stieg, betraute David Joab's Bruder Abisai mit dem Oberbefehl. Joab schloß sich (wie es scheint in geheimem Einverständniß mit seinem Bruder) mit einer schnell zusammengerafften Schar seiner Leute, d. h. wol von ihm gebildeter Krieger, dem Abisai, der die königliche Leibwache führte, an, ermordete bei einer zufälligen Begegnung meuchlerisch seinen Nebenbuhler Amasa, und der populäre Name Joab's, der jetzt eigenmächtig sogar den Oberbefehl übernahm, lockte Kriegslustige von allen Seiten herbei, sodaß Seba von der Uebermacht auf schneller Flucht in das befestigte Abel Bethmaacha (s. d.), d. h. bis an die Nordgrenze Palästinas, zurückgedrängt wurde. Eine Zeit lang widerstand er noch der Belagerung; bald aber sah er sich von den Bürgern Bethmaachas verlassen, die auf den Rath einer um das ihr in der Stadt drohende Schicksal bekümmerten angesehenen Frau dem Seba den Kopf abschnitten und denselben durch die Mauer Joab zuwarfen, welcher nun nach einem schon vorher gegebenen Versprechen die Belagerung aufhob (s. David, „Bibel-Lexikon", I, 591; vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 149 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 261 fg.). Schenkel.

Seba wird Jes. 43, 3 und 45, 14 in Verbindung mit Mizraim und Kusch (Aegypten und Aethiopien) genannt und 1 Mos. 10, 7 von Kusch abgeleitet. Dieses Seba mit dem vom Nil, Astaboras (heute Atbara oder Takazze) und Astapus (heute Bahr el Azrak, d. h. der Blaue Nil) inselartig umschlossenen Land Meroë der Alten und mit dessen gleichnamiger Hauptstadt zu combiniren, berechtigt uns ebenso wol eine Angabe des Josephus („Alterthümer", II, 10, 2) wie die innere Wahrscheinlichkeit der Sache selbst, denn die

eben erwähnte Gruppirung Sebas mit Aegypten und Aethiopien ist damit sofort am einfachsten erklärt. Durch seine geographische Lage war Meroë vorzüglich geeignet, den Handel zwischen Arabien und Indien einerseits und Afrika andererseits zu vermitteln, und so war es auch den Alten als reicher und blühender Stapelplatz des Karavanenhandels bekannt (vgl. besonders Strabo, XVII, 821 fg.). Hierdurch begründet sich auch die Zusammenstellung Sebas mit Scheba, Ps. 72, 10. Im übrigen wußten die Hebräer von den Bewohnern Sebas wenig. Außer dem Gesagten findet sich in der Bibel nur noch die Notiz, daß sie ein stattlicher, hochgewachsener Menschenschlag waren (Jes. 45, 14; 18, 2. 7), womit das von Herodot (III, 20, 114) über die südlichen Aethiopen oder Makrobier Gemeldete zu vergleichen ist. Seiner Verfassung nach war Meroë von alters her ein Priesterstaat, der bis ins 3. vorchristl. Jahrh. herab bestand. Von da an verfiel mit dem Staat auch seine Hauptstadt, und nur mit Mühe ist es neuern Reisenden (Bruce, Burckhardt, Rüppel, Hoskins u. a.) gelungen, auf dem östlichen Nilufer, nordöstlich von Schendi und nördlich von Kurgos Trümmerspuren des alten Meroë zu entdecken. Vgl. besonders Rüppel, „Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien" (Frankfurt a. M. 1829), S. 114 fg., 383 und Taf. V, und Hoskins, Travels in Ethiopia (London 1835), S. 66 fg., 321 fg.

Die Angabe des Josephus („Alterthümer", II, 10, 2; vgl. Diodor, I, 33), daß der Name Seba von Kambyses zu Ehren seiner Schwester in Meroë umgewandelt worden sei, verdient wenig Glauben, da vielmehr der Name Meroë sich ungezwungen aus dem Aethiopischen erklären läßt und die ganz passende Bedeutung „bewässertes Land" ergibt; vgl. Tuch, „Commentar über die Genesis" (2. Aufl., Halle 1871), S. 174. Von dem Namen Seba finden wir übrigens Spuren noch zu Strabo's Zeit in einer an der Küste gelegenen Stadt Sabae und dem Hafen Saba (in der Nähe des heutigen Massua), vgl. Strabo, XVI, 770 fg. Wir müssen danach annehmen, daß Seba nicht nur Name für die Nilinsel Meroë, sondern auch für das zwischen ihr und dem Arabischen Meerbusen gelegene Land war (s. Aethiopien). Steiner.

Sebach, s. Zebach.

Sebna, ein hoher Staatsbeamter unter dem König Hiskia (s. d.), auf dem Gipfel seiner Macht königlicher Palastmeister und dadurch erster Reichsbeamter (vgl. Jes. 36, 3; 37, 2 mit 22, 15), prachtliebend (Jes. 22, 18) und im höchsten Grad ehrsüchtig, da er sich sein Grab auf der Königsburg Zion bei den Königsgräbern anlegen ließ (Jes. 22, 16). Dadurch hat er wol die Eifersucht Hiskia's erregt, durch seine Anmaßung und Härte aber den heiligen Zorn des Propheten Jesaja herausgefordert; denn gegen ihn ist der gewaltige Gottesspruch Jes. 22, 25 gerichtet. Er gehörte ohne Zweifel der dem Propheten feindlich gesinnten Partei an, welche das Bündniß mit Aegypten betrieb (Jes. 30, 1 fg.; 31, 1 fg.). Sein Sturz muß übrigens noch vor dem Einfall der Assyrer unter Sanherib erfolgt sein, denn zur Zeit desselben finden wir, wie Jesaja es verkündigt hatte, den Eljakim, den Sohn Hilkia's, an der früher von ihm bekleideten Stelle eines Palastmeisters (Jes. 36, 3; vgl. 2 Kön. 18, 18). Dagegen hatte er sich dem König gleichwol unentbehrlich zu machen gewußt; denn während Sanherib Juda verwüstete und Jerusalem bedrohte, nahm er unter Eljakim immer noch die Vertrauensstelle eines königlichen Geheimschreibers (sopher) ein (Jes. 36, 3. 11. 22; 37, 2) und befand sich bei den höchsten königlichen Beamten, welche von Hiskia beauftragt waren, mit den von Sanherib an Hiskia abgesandten Unterhändlern, worunter als Wortführer sein Obermundschenk, einen Ausgleich zu treffen, den die drohende Haltung jener Unterhändler vereitelte. Auffallend bleibt, wenn sein Sturz durch Jesaja's Einwirkung auf den König herbeigeführt war, daß er auch eine hervorragende Stellung bei der Gesandtschaft einnahm, welche Hiskia infolge der Drohungen der assyr. Unterhändler an den Propheten Jesaja abordnete, um denselben zur Fürbitte bei Jahve um Bestrafung des Trotzes der Assyrer zu bewegen (Jes. 37, 1 fg.; 2 Kön. 19, 1 fg.). Demgemäß mußte sich sein Verhältniß zum Propheten in der Folge wieder gebessert haben. Schenkel.

Sebul, s. Zebul.

Sebulon, d. i. „Anbauer", war der Name eines israelitischen Stammes, der dann auch auf dessen Stammvater, den Sohn Jakob's, übertragen ward. In der israelitischen Geschichte spielt derselbe nicht gerade eine hervorragende Rolle, obgleich er gemäß 4 Mos. 1, 30 fg.; 26, 26 fg. schon zur Zeit des Auszugs aus Aegypten nicht zu den am

wenigsten zahlreichen Stämmen Israels zählte. Nach Jos. 19, 10 fg. erhielt, d. i. nahm er sich seine Wohnsitze neben den Stämmen Naphtali im Norden und Ascher im Westen, so jedoch, daß nach dieser Stelle sein Gebiet weder im Westen das Mittelländische Meer, noch im Osten den See von Tiberias berührte, während wenigstens das erstere nach der Stelle vom Segen Jakob's (1 Mos. 49, 13) der Fall war, eine Differenz, die sich aus der verschiedenen Abfassungszeit der Quellen, denen die verschiedenen Angaben entstammen, vollständig begreift: der Segen Jakob's stammt noch aus der Richterzeit, der Abschnitt Jos. 19 verdankt seine Entstehung der ersten Zeit der davidischen Herrschaft. Mit der Notiz im Segen Jakob's stimmt übrigens, daß noch zur Zeit Salomo's den Sebuloniten Antheil am Seehandel zugeschrieben wird (5 Mos. 33, 19; vgl. Josephus, „Alterthümer", V, 1, 22). Wie überhaupt namentlich den nördlichen Stämmen (doch theilweise auch den südlichern) gelang es den Sebuloniten nicht, die kanaanit. Bevölkerung gänzlich aus ihren ursprünglichen und von ihnen nunmehr im wesentlichen occupirten Gebieten zu verdrängen (vgl. Richt. 1, 30 und Jes. 8, 23), während sie im übrigen durchaus nicht ruhmlos an den Israel betreffenden großen Ereignissen theilnahmen. Wie sie dem Aufruf der Debora zum Kampf gegen die Kanaaniter folgten (Richt. 4, 5), so zogen sie auch dem Gideon bei seinem Kampf gegen die Midianiter zu Hülfe (Richt. 6, 35), und der Verfasser der Richterchronik weiß auch von einem Sebuloniten Eglon zu berichten, der Israel zehn Jahre lang gerichtet habe (Richt. 12, 11). In der spätern Zeit indeß trat der Stamm nicht weiter besonders hervor. Schrader.

Sechu, d. i. „Sicht, Schau", entsprechend der Bedeutung von Mizpa und auch bei Mizpa im Stammgebiet Benjamin gelegen (1 Sam. 19, 22), war Name einer Grube, welche, wie es scheint, von König Asa zur Vertheidigung der Grenzstadt Mizpa (s. d.) gegen Baesa von Israel erweitert worden (Jer. 41, 9) und ist mit „der großen Grube" (1 Makk. 7, 19) identisch (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 197, und zu Jer. 41, 9). Die gewöhnliche Annahme (der Vulgata, in dem Syrer, auch bei Reland), welche Sechu mit Socho vereinerleit, stimmt nicht zur Nähe von Rama. Auch liegt kein zureichender Grund vor, mit Thenius nach dem Vorgang der LXX in 1 Sam. 19, 22 die Lesart zu ändern. Kneucker.

Seeb, d. i. Wolf, hieß ein midianitischer Fürst, welcher mit seinem Waffengefährten Oreb (s. d.) auf Gideon's (s. d.) Mahnung von den Ephraimiten besiegt und dann erwürgt wurde (Richt. 7, 25; 8, 3; Ps. 83, 12). Vermuthlich hatte in Erinnerung an die Blutthat der Ort, an welchem dieselbe stattfand, den Namen „Wolfskelter", so viel als Wolfshöhle, Wolfsschlucht, erhalten. S. über das Nähere, insbesondere die Lage der beiden Orte, woselbst die Fürsten ihren Tod fanden, Gideon und Oreb.

Schenkel.

Seele, hebräisch: nĕphĕš, griechisch: psyché, bedeutet im allgemeinen in der Bibel den sinnlichen Lebensgrund der Persönlichkeit, daher öfters dasselbe, was Leben (s. d.; vgl. den Ausdruck nĕphĕš ḥajah 1 Mos. 1, 20. 30; 2, 7 und sonst). Die Seele bildet daher nicht das Specifische im Menschen, nicht das, was den Menschen zum Menschen macht, sondern sie ist dem Menschen mit allen lebendigen Wesen, auch mit den Thieren, gemein. In Betreff der Vorstellung, wonach die Seele als die Quelle alles Lebens im Blut vorhanden angenommen wird, s. Blut und Leben. Aus dieser zunächst überwiegend sinnlichen Vorstellung von der Seele erklärt sich das Verbot: „Fleisch mit seiner Seele" zu genießen (1 Mos. 9, 4 fg.). Nach 3 Mos. 17, 14 ist „die Seele alles Fleisches sein Blut mit seinem Leben", wonach zwar die materielle Blutsubstanz von der Lebenskraft des Blutes unterschieden wird, allein diese doch am Blute haftet (vgl. auch 5 Mos. 12, 23: „Denn das Blut ist die Seele"). Demzufolge ist an ein selbständiges Fortleben der Seele als solcher nach dem Tode nicht zu denken; das Ausgehen der Seele aus dem Leibe und das Sterben bedeutet dasselbe (1 Mos. 35, 18; 1 Kön. 19, 4; Jon. 4, 3).

Gleichwol wird die Seele auch als das Organ höherer, religiöser und sittlicher Empfindungen gefaßt, insofern sie überhaupt die persönlichen Lebensfunctionen vermittelt. Die Seele des Propheten freut sich in ihrem Gott (Jes. 61, 10); der Prophet, der rechtzeitig seine Warnung an den Verirrten gerichtet hat, hat, auch wenn der Gewarnte sich nicht daran kehrt, seine Seele gerettet (Ez. 3, 19 fg.), wobei nicht lediglich an die Erhaltung des sinnlichen Lebens zu denken ist. Das Wehe, das Jes. 3, 9 den Seelen zugerufen wird, gilt der Persönlichkeit überhaupt, deren unentbehrlicher Träger die Seele ist. Die Seele

erscheint daher, insbesondere bei den Psalmdichtern, auch ohne weiteres als das religiöse Organ im Menschen. Sie dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott (Ps. 42, 3); sie hofft auf Gott (Ps. 62, 2) und schmachtet nach Gott (Ps. 14, 3. 6). In solchen Fällen decken sich die Ausdrücke Seele und Geist und wechseln auch miteinander ab (z. B. Ps. 77, 3. 4). Die Seele wird vom Psalmsänger aufgefordert, den Herrn zu loben (Ps. 103, 1 fg.), er soll mit ganzer Seele gesucht und geliebt werden (5 Mos. 4, 29; 6, 5).

Fragen wir nun, ob sich der Hebräer das Personleben irgendwie getheilt vorgestellt habe, als leibliches und seelisches, oder noch weiter als leibliches, seelisches und geistiges, so ist weder das eine noch das andere vor dem Exil der Fall, derselbe trennte die Seele nicht vom Leibe (s. d.) und den Leib nicht von der Seele; der Geist (s. d.) aber war ihm ein übernatürliches Princip, daher eine außerordentliche göttliche Begabung innerhalb des ungetrennt vorgestellten Personlebens. Erst von dem Zeitpunkt an, in welchem die Reflexion sich der Juden bemächtigte, nach dem Eindringen philosophischer Speculation in den ältern Ueberlieferungsstoff, wurde auch die menschliche Persönlichkeit Gegenstand der psychologischen Unterscheidung. Zunächst bildet sich die Unterscheidung zwischen der Seele (als dem Organ des Selbstbewußtseins und der Vernunft) und dem Leib (als dem materiellen Substrat und Organ der Persönlichkeit). Schon bei Sirach z. B. tritt — neben der noch immer fortlaufenden ältern Vorstellung von der Seele als der Lebenskraft — die Anerkennung ihrer moralischen Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Leibleben entschieden hervor, z. B. Sir. 14, 2, wo derjenige glücklich gepriesen wird, den die Seele nicht verurtheilt, Sir. 26, 14, wo an der Frau die wohlerzogene Seele gepriesen, Sir. 35, 22, wo Vertrauen zu der Seele, d. h. sittliches Selbstvertrauen, gefordert wird. Am Schluß des Buchs wird die Seele unverkennbar als das Organ des edelsten Strebens im Menschen, desjenigen nach Weisheit, geschildert (Sir. 51, 19 fg.). Auch in andern palästin. Apokryphen erscheint die Seele als Organ für religiöse und sittliche Functionen; sie gedenkt Gottes (Tob. 1, 12), bekehrt sich zu Gott (Tob. 13, 6); es werden ihr kluge Gedanken (πανουργεύματα τῆς ψυχῆς σου) zugeschrieben (Judith 11, 8); sie ist die Quelle frommen Muthes (3 Makk. 3, 32). Bisweilen wird für Seele (ψυχή) auch der Ausdruck Geist (πνεῦμα) gebraucht, z. B. Sir. 31, 14, wonach der Geist der Gottesfürchtigen am Leben bleiben wird; oder die Ausdrücke Seele und Geist werden eigenthümlich miteinander verbunden, wie Judith 7, 19, wo dem Geist ein Mangel an Beseelung zugeschrieben wird (ὅτι ὠλιγοψύχησε τὸ πνεῦμα αὐτῶν). Im Lobgesang der drei Jünglinge (V. 63) zeigt sich bereits der Uebergang zur Unterscheidung der Begriffe Seele und Geist, als der höhern und der niedern Sphäre des Personlebens; die Geister und Seelen (πνεύματα καὶ ψυχαί) der Gerechten werden aufgefordert, den Herrn zu loben.

Diese sogenannte trichotomische Auffassung des Personlebens (Geist, Seele, Leib) findet im Unterschied von der dichotomischen (Seele, Leib) ihre Stelle in denjenigen biblischen Schriften, welche von der platonisch-philonischen (alexandrinischen) Philosophie stärker berührt sind. Philo folgte zwar im allgemeinen der herkömmlichen dichotomischen Eintheilung (vgl. Gfrörer, „Geschichte des Urchristenthums“ [Stuttgart 1838], I, 382 fg.), allein er unterschied daneben in der Seele ein sinnliches (irdisches) und ein übersinnliches (ewiges, präexistentes) Element, und öfters bezeichnet er das erstere ohne weiteres als Seele, das letztere dagegen als Geist (Philo, De eo quod deterius potiori insidiatur, I, 27: ὅτι πνεῦμα ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία). Daß der Geist das Unvergängliche, Göttliche in der Seele ist, hat er anderwärts (De gigantibus, I, 266) näher ausgeführt. Aehnlich hat auch der Verfasser des Buchs der Weisheit (Kap. 1, 4 fg.; 8, 19 fg.) zwar im allgemeinen der herkömmlichen dichotomischen Vorstellungsart sich angeschlossen, aber auch daneben wieder zwischen der niedern Sphäre des Personlebens (der ψυχὴ ἐνεργοῦσα) und der höhern (dem πνεῦμα ζωτικόν) unterschieden (Weish. 15, 11; vgl. auch Philo, I, 207, und die trichotomische Darstellung der Erschaffung des Menschen bei Josephus, „Alterthümer“, I, 2, 2: καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν [Gott] αὐτῷ [dem Menschen] καὶ ψυχήν).

Im N. T. hält sich Jesus an die volksthümliche dichotomische Eintheilung. Die Seele umfaßt ihm das bewußte Gesammtgebiet des persönlichen Lebens, sowol nach der sinnlichen Gefühlssphäre als nach der höhern, dem Ewigen zugewandten Geistesseite. In der Seele fühlt er den tiefsten Schmerz (Mark. 14, 34; Matth. 26, 38); für ihre Seele verheißt er den Menschen Ruhe (Matth. 11, 29). Daneben ist die Seele ihm in vielen

Fällen auch gleichbedeutend mit Leben (vgl. z. B. Matth. 6, 25; Luk. 12, 22; Matth. 10, 39; 16, 25; Mark. 8, 35; Luk. 9, 24; selbst Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). Andererseits wird sie ohne allen Zweifel von ihm als die unvergängliche höhere Seite des Menschen vorgestellt in der Warnung, sich nicht zu fürchten vor denen, die den Leib tödten könnten, aber die Seele nicht zu tödten vermöchten (Matth. 10, 28; Luk. 12, 4). Hiernach dürfen wir uns nicht verwundern, wenn in der synoptischen Ausdrucksweise die Ausdrücke Seele und Geist geradezu miteinander verwechselt werden (vgl. Luk. 1, 46 fg.). Im allgemeinen halten sich überhaupt die neutest. Schriftsteller an die herkömmliche Zweitheilung, und die Seele wird von ihnen sowol als das Organ der niedern als auch der höhern (geistigen, religiös-sittlichen) Vermögen in der Persönlichkeit betrachtet (vgl. Apg. 14, 2; 1 Petr. 1, 9; Jak. 1, 21; Hebr. 6, 19; auch bei Paulus 2 Kor. 1, 23; 12, 15; Phil. 1, 27). Dabei geht Paulus unverkennbar von der alttest. Vorstellung von der Seele, als der Lebenskraft, aus (vgl. Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock 1868], S. 375 fg.), wogegen der „Geist" (das πνεῦμα) als das wesentlich die christliche Persönlichkeit bildende übernatürliche Princip bei ihm erscheint (s. Geist und vgl. auch Lüdemann, „Die Anthropologie des Apostels Paulus" [Kiel 1872], S. 127 fg.).

Dafür, daß der Apostel Paulus neben der Zweitheilung auch die Dreitheilung kannte und sie nach Umständen zur Anwendung brachte, legt die Stelle 1 Theſſ. 5, 23, wenn der Brief echt ist, wie wir Grund haben anzunehmen, ein unwiderlegliches Zeugniß ab (ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα); denn gerade darauf ruht in dieser Stelle der Schwerpunkt der apostolischen Fürbitte, daß die Persönlichkeiten der Leser ungetheilt, nach Geist, Seele und Leib, rein erhalten werden möchten auf den Tag der Wiederkunft Christi. Ganz dieselbe Vorstellung liegt auch der Stelle Hebr. 4, 12 zu Grunde, woselbst unverkennbar der Seele die Gemüthsbewegungen (ἐνθυμήσεις), dem Geist die Gedanken (ἔννοιαι) zugeschrieben werden. Damit ist nicht gesagt, daß Seele und Geist darum als gesonderte Bestandtheile der menschlichen Natur oder Innerlichkeit zu betrachten seien (wie Delitzsch, „System der biblischen Psychologie" [2. Aufl., Leipzig 1861], S. 92, sie beschreibt), aber als zwei wohl zu unterscheidende Erscheinungsformen des Personlebens sind sie zu fassen, von denen (vgl. auch den Gebrauch von ψυχικός, 4 Makk. 1, 32; 1 Kor. 2, 14; 15, 44 den Unterschied von σῶμα ψυχικόν und σῶμα πνευματικόν; Jak. 3, 15: σοφία ψυχική) die eine (die Seele) die natürlichen (irdischen) Lebensfunctionen verrichtet, wogegen der Geist, der aus den übernatürlichen (überirdischen) Regionen stammt, das Personleben mit der übersinnlichen Welt vermittelt und der Persönlichkeit den Anspruch auf unvergängliches Leben sichert (s. Unsterblichkeit). Unwissenschaftlich ist die Annahme, daß die Ausdrücke Seele und Geist in der Bibel durchweg in gleicher Bedeutung vorkommen, sinnwidrig die Meinung (Hofmann's, „Der Schriftbeweis" [2. Aufl., Nördlingen 1857—60], I, 295), beide Ausdrücke seien Benennungen für ein und dasselbe, Seele für den „seienden", Geist für den „wirkenden" Lebensodem. Schenkel.

Segen heißt jede Anwünschung, daß es einem andern wohl ergehen, daß er Glück (Heil) haben möge, zumal dann, wenn sie mit Beziehung auf Gott angebracht wird. Solche Segenswünsche waren bei den Hebräern sehr oft mit dem Gruß (s. d.) verbunden (vgl. 1 Mos. 27, 23; 47, 7. 10). In der Regel wurde aber der Segen, als eine besonders feierliche Beglückwünschung auch bei besondern Veranlassungen, als etwas Eigenthümliches gespendet und, weil ihm die Kraft zugetraut wurde, zu bewirken, daß das so feierlich gewünschte Glück in Erfüllung gehe, wurde auch ein hoher Werth auf denselben gelegt. Insbesondere geschah dies mit Beziehung auf den Segen bevorzugter, mit eigenthümlicher Autorität bekleideter Personen. Wie eifrig sich Kinder um den väterlichen Segen bemühten, wissen wir aus der Erzählung von dem erlisteten Segen, den der alte Isaak seinem Sohn Jakob ertheilt (1 Mos. 27, 27), wobei dem Erzähler die Erwägung fern liegt, daß ein auf so unsittlichem Wege gewonnener Segen kein Glück bringen könne. Der Segen wurde namentlich beim Herannahen des Todes als letzter Abschiedswunsch von Vätern den Söhnen ertheilt (vgl. auch das Sprichwort Sir. 3, 11), daher die Fiction des sogenannten Segens Jakob's (1 Mos. 49, 1—28). Mit Recht hat aber Knobel („Die Genesis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 352) darauf aufmerksam gemacht, daß jenes Schriftstück irrthümlich ein Segen genannt werde, da es für die israelitischen Stämme, deren Schicksal es vorhersagt, auch vieles Nachtheilige enthält. Auch Mose soll (nach

5 Mos. 33) mit einem Segensspruch über die zwölf Stämme von dem Volk Israel Abschied genommen haben. Welche übernatürlichen Erfolge die Hebräer von Segen oder Fluch (s. d.) ableiteten, das zeigt sich uns an der Erzählung von Bileam (s. d.), der von dem Moabiterkönig Balak berufen war, Israel zu verwünschen, es aber statt dessen dreimal segnete (4 Mos. 23 und 24). Besonders der prophetische Segen galt demgemäß als wirksam. Am wirksamsten war freilich der unmittelbare Segen Jahve's selbst, wie er z. B. dem Abraham (1 Mos. 12, 2 fg.), dem Isaak (1 Mos. 25, 11), dem Jakob (1 Mos. 35, 9 fg.), sogar dem Hause Potiphar's, eines Heiden, um Joseph's willen (1 Mos. 39, 5), dem Simson (Richt. 13, 24) u. s. w. zutheil wird. Daher erflehen auch die Frommen für sich und das Volk Israel vor allem den Segen Gottes (Ps. 28, 9; 67, 2; 134, 3; Jer. 31, 23 fg.). Die Güter, welche aus dem göttlichen Segen flossen, waren nach altteft. Vorstellung meist irdische: fruchtbare Zeiten, Frieden im Land, Schutz gegen wilde Thiere, Sieg über die Feinde, aber doch auch höhere (religiöse und sittliche), z. B. die gnadenreiche Gegenwart Jahve's unter seinem Volk, dessen väterliche Huld und starker Schirm (vgl. 3 Mos. 26, 3 fg.; 5 Mos. 30, 3 fg.). Daß nur die Gerechten, Frommen, Gottesfürchtigen, dem göttlichen Gesetz Unterwürfigen Anspruch auf den göttlichen Segen haben, steht durchweg fest (Ps. 128, 4; Jer. 17, 17; Spr. 3, 33; Jes. 61, 9; Sir. 1, 19; 11, 23). Der göttliche Segen ist daher an die Bedingung einer angemessenen menschlichen Gesinnung, beziehungsweise auch Leistung (z. B. der Wohlthätigkeit, Sir. 7, 36) geknüpft. Ergreifend und feierlich war der gottesdienstliche (priesterliche) Segenswunsch 4 Mos. 6, 24 fg., mit dem (4 Mos. 6, 27) „der Name Jahve's auf die israelitische Gemeinde gelegt werden sollte". Aus der dreimaligen Wiederholung des Gottesnamens:

Es segne dich Jahve und behüte dich,
Es erleuchte Jahve sein Angesicht zu
Dir und begnadige Dich,
Es erhebe Jahve sein Angesicht zu
Dir und gebe dir Frieden!

geht hervor, daß die Kraft der Segnung dem priesterlichen Aussprechen dieses Namens beigelegt wurde (vgl. übrigens die Darstellung 3 Mos. 9, 22 fg.).

Auf den Segen wird im N. T. nicht mehr derselbe hohe Werth wie im A. T. gelegt, ohne Zweifel weil ihm in demselben mehr eine sittliche als eine übernatürliche Wirkung zugeschrieben wird, jedenfalls von Jesus, von dem erzählt wird, daß er die Kinder (Mark. 10, 16) und bei seinem letzten Abschied von seinen Jüngern diese gesegnet habe (Luk. 24, 50). Dem Apostel Paulus erscheint der geistliche Segen von seiten Gottes als das höchste zu erflehende Gut (Eph. 1, 3). Die Flüche sollen unter den Christen verstummen; diese sollen den Fluchenden mit Segenssprüchen antworten (Matth. 5, 44; Luk. 6, 28; Röm. 12, 14; vgl. auch Jak. 3, 10). Gottesdienstliche Segens- oder Weihesprüche kamen in den apostolischen Gemeinden namentlich bei der Feier des Abendmahls vor (vgl. 1 Kor. 10, 16). Der Apostel Paulus glaubte zwar an eine Fortwirkung des altteft. Segens unter dem Neuen Bunde (Gal. 3, 14), aber insbesondere an eine Fülle des von Christus ausgehenden Segens (Röm. 15, 29), den er sich nur vermittelt denken konnte durch die Gnadengabe des christl. Geistes (1 Kor. 12, 4 fg.; 2 Kor. 3, 17). Eigenthümlicher Art ist der Schlußsegenswunsch des Apostels Paulus 2 Kor. 13, 13: „Die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen", wegen seiner dreitheiligen Form. Er ist aber nicht trinitarisch, denn der Herr Jesus Christus und der Heilige Geist werden darin von Gott unterschieden. Die Liebe wird Gott, dem Urquell aller Güter, zugeschrieben, sie hat sich in Christus als Gnade erwiesen und theilt sich vermittels des Heiligen Geistes mit. Der apostolische Segenswunsch schließt daher die Segensfülle in sich. Schenkel.

Segnen, s. Segen.

Seher, s. Propheten.

Seide, zu Aurelian's Zeit mit Gold aufgewogen und noch heute sehr kostbar, kommt in diesem Sinn häufig in der deutschen Bibel vor, obschon nur Offb. 18, 12 der Name σηρικὸν eigentlich und zuverlässig Seide bedeutet. In den Stellen Offb. 18, 16; 19, 8; Sir. 40, 4; KL. 4, 5; Ez. 23, 6; 27, 16. 24; 1 Sam. 28, 14; 2 Mos. 25, 4; 28, 5; 29, 5; 39, 22; 5 Mos. 8, 7, wo Luther „Seide" übersetzt, ist im Grundtext keine Rede davon. Neuere Bibelforscher bezweifeln auch, daß unter dem Wort Meši (Ez. 16, 10. 13), welches

nach dem Vorgang jüd. Ausleger durch Seide übertragen ist, diese zu verstehen sei. Denn obschon der Gebrauch der Seidengewänder bei den Asiaten alt ist, und die Seide in der Periode der Ptolemäer ein wichtiger Handelsartikel der alexandrinischen Kaufleute war, so ist noch nicht erwiesen, daß sie auch von den Hebräern getragen worden sei. Die Etymologie des Meši von mašá, herausziehen, mit Beziehung auf den von röm. Schriftstellern erwähnten Brauch, die von Ostasien, den Seren, kommenden halbseidenen Gewänder aufzulösen und die herausgezogenen Seidenfäden zu den feinsten Stoffen zu verweben, ist schon lange als Irrthum nachgewiesen worden, kann sonach nicht mehr Stich halten. Die Ableitung von mašá mit der Bedeutung abspulen des Fadens setzt die Kenntniß der Verarbeitung der Rohseide voraus, welche im Zeitalter Ezechiel's unter den Hebräern schwerlich anzunehmen ist. Zu erwähnen ist noch die Deutung des Meši durch gefärbtes Zeug auf Grund arab. Herleitung; wogegen Fürst in ši den chinesischen Namen der Seide erkennt und m als Präformativ ansieht. Die LXX übersetzen Meši durch τρίχαπτον, was schon Hieronymus für sehr dünnen, aus haarfeinen Fäden gewobenen Stoff erklärt hat, womit wir uns auch begnügen wollen, da weder der Gebrauch der Seide noch weniger die Bekanntschaft mit ihrer Verarbeitung im 6. Jahrh. v. Chr. bei den Hebräern erweislich ist. Wenn man unter Serikot (Jes. 19, 9) Seide verstehen zu können meinte, so ist es blos die Lautähnlichkeit mit dem lateinischen sericum, welche dazu verleitete. Daß Hur (Esth. 1, 6; 8, 15: „weiße Kleider"; bei Luther: „weiße Tücher") nicht Seide, sondern feine weiße Baumwolle (die LXX: βύσσος) oder feine Leinwand bezeichnet, wird nunmehr allgemein anerkannt. Roskoff.

Seife, bekanntlich eine chemische Verbindung eines Fettes oder Oels mit einem Alkali, hat in unsern Tagen für die Entwickelung der Industrie wie für die Reinlichkeit und das Wohlbefinden des Menschen eine solche Wichtigkeit erlangt, daß Liebig nach der Menge des Seifenverbrauchs den Wohlstand und die Civilisation eines Volks bemessen zu können glaubt. In ältester Zeit reinigte man die Gewänder nur mit Wasser ohne irgendeinen Zusatz durch Reiben, Stampfen oder Treten, wie Nausikaa und ihre Gehülfinnen das Geschäft verrichten; sehr früh aber gebrauchte man als Reinigungsmittel das sogenannte mineralische Alkali, das hebräisch Neter, griechisch νίτρον (λίτρον), lateinisch nitrum, bei den Neuern natrum heißt. Man nannte es Alcali minerale, Minerallaugensalz, weil es in manchen Mineralwassern enthalten ist, in Aegypten an den Natronseen des Nilthals zwischen Memphis und Naucratis herauswittert, in manchen Gegenden Ungarns, besonders im biharer Comitat, in Ostindien, Persien, Südamerika aus der Erde oder dem Gestein efflorescirt. Es kommt aber ebenso häufig in manchen Vegetabilien, namentlich Strandpflanzen, vor, aus deren Asche es gewonnen wird. Die Aegypter brauchten es zum Einbalsamiren der Leichen sowie auch zum Waschen anstatt der Seife, und als Reinigungsmittel diente das Neter auch den Hebräern Jer. 2, 22; Luther: „Lauge"; Spr. 25, 20; Luther: „Kreide", wo miteinander unverträgliche Dinge zusammengestellt sind und auf die Eigenschaft des Neter, welches mit Essig begossen, unter Brausen sich auflösend, seine reinigende Kraft verliert, angespielt wird. Das andere von den früher nur bekannten zwei fixen Alkalien nannte man vegetabilisches Kali, welches unter dem hebr. Borit, Bor verstanden wird. Dieses vegetabilische Laugensalz, das gleich dem mineralischen in der Natur sich immer nur mit andern Substanzen findet, gewann man durch das Verbrennen von sogenannten Seifen- und Salzpflanzen, von denen mehrere Arten in Aegypten, Palästina, Syrien u. s. w. wachsen, deren Asche einst wie jetzt ein Handelsartikel auf orientalischen Märkten als Reinigungsmittel für Kleider und Haut (Jer. 2, 22; Mal. 3, 2; Hiob 9, 30; Luther: „Brunnen") sowie auch zur Förderung des Gusses und zum Entschlacken der Metalle (Jes. 1, 25; Luther: „Schaum") gebraucht wurde. Solche Aschenlauge ist auch unter Κονία der Griechen zu verstehen, sowie das von Plinius öfter erwähnte Struthium, dessen sich die Alten anstatt der Seife bedienten, zu den Saponarien gehört. Unsere harte trockene Waschseife im engern Sinn scheint dem Alterthum unbekannt gewesen zu sein. Denn die Seife, deren namentliche Erwähnung zuerst bei Plinius (XVIII, 12, 51) als gallische Erfindung vorkommt, welcher die deutsche vorgezogen und vom eleganten Rom verschrieben wurde, war eigentlich keine Seife zur Reinigung, sondern eine Art Pomade zur Färbung der Haare, desgleichen die caustica spuma und der „batavische Schaum" (Martial, Epigrammata, XIV, 26; VIII, 23, 19). Roskoff.

Seil. Der Flachsbau war den Hebräern nicht nur aus Aegypten her bekannt (2 Mos. 9, 31), sie fanden ihn auch bei ihrem Einzug in Palästina vor (Jos. 2, 6). Da Flachs nebst Wolle den Hauptstoff zur hebr. Kleidung lieferte (2 Mos. 28, 42) und in jeder Hauswirthschaft vorhanden war (Hos. 2, 7; Spr. 31, 13), so müssen sie ihn wol fleißig gezogen haben. Aus der Bibel erfahren wir nichts Näheres über ihre Seilerarbeit, die bei den Aegyptern wegen der Schiffahrt und Fischerei bedeutend sein mußte und ein eigenes Handwerk war, wie auf Denkmälern der Seiler mit seinen Gehülfen bei der Anfertigung der Schiffstaue dargestellt wird. In den biblischen Schriften ist aber von der Verarbeitung des Flachses zu Schnüren, Stricken und Seilen (Jos. 2, 15; Richt. 16, 9; Ps. 18, 6), sowie von Netzen, Schlingen, also Producten des Seilers die Rede. Im A. T. werden mehrere Wörter ohne Unterschied für Seil, Strick gebraucht: Jeter, ein Strick zum Binden (Richt. 16, 7), diente dem Armen als Gürtel (Hiob 30, 11), Zeltstrick (Jes. 54, 2), wie Metar (2 Mos. 35, 18; 39, 40; 4 Mos. 3, 26. 37; 4, 26. 32; Jer. 10, 20. 29), bildlich Hiob 4, 21. Mit beiden Ausdrücken wird auch die Bogensehne bezeichnet (Ps. 11, 2; 21, 13); ;Abot, Seil (Jes. 5, 18; Hiob, 39, 10; Ps. 118, 27), Strick (Richt. 15, 13. 14; 16, 11. 12), womit ein Gefangener gebunden wird (Ps. 129, 4; 2, 3; Ez. 3, 15; 4, 3); bildlich von der Liebe Hos. 11, 4; Ḥebel, Seil (Jos. 2, 15; 2 Sam. 17, 13; Jer. 38, 6. 11—13), Schiffsseil (Jes. 33, 23), Zeltstrick (Jes. 33, 20), Strick um das Haupt (1 Kön. 20, 31 fg.), als Zeichen gänzlicher Unterwürfigkeit, am Fanghaken oder der Angel (Hiob 40, 25); bildlich von liebevoller Behandlung Hos. 11, 4; von der Sünde Jes. 5, 18; Spr. 5, 22; vom Elend Hiob, 36, 8; vom Scheol 2 Sam. 22, 6; vom Tode Ps. 18, 5; Ḥebel diente auch zum Messen (Zach. 2, 5), daher Meßschnur (2 Sam. 8, 2; Am. 7, 17; Mich. 2, 5), und übertragen gebraucht für Erbe (Jos. 17, 14; 19, 9), Antheil (5 Mos. 32, 9; Ez. 47, 13; Ps. 16, 6; 78, 55; 105, 11), Schicksal (Hiob 21, 17), Gebiet (5 Mos. 3, 4. 13; 1 Kön. 4, 13; Zeph. 2, 5). Das Wort steht auch für Rotte, Bande (1 Sam. 10, 5. 10; Luther: Haufe; Ps. 119, 61). In der Bedeutung Seil wechselt Ḥebel mit Tiḳva Jos. 2, 15. 18. 21. Letzteres sowie Ḳav bezeichnet sonst ein Stricḱchen, eine Schnur, besonders Meßschnur (Jes. 34, 17; Ez. 47, 3; Zach. 1, 16; Hiob 38, 3) und metaphorisch die Regel, Norm (Jes. 28, 17).

Die deutsche Bibel hat meistens Strick für einige andere hebr. Wörter, als Paḥ, eigentlich Netz (Schlinge), um Vögel (Am. 3, 5; Spr. 7, 23; Koh. 9, 12), wilde Thiere (Hos. 3, 8; Ps. 91, 3; 124, 7) zu fangen, möglicherweise auch dem Fuß des Menschen gefährlich (Hiob 18, 9; Jer. 18, 22). Man pflegte dieses Fangzeug auf dem Weg aufzuspannen (Spr. 7, 23; 22, 5) und, damit es unbemerkt bleibe, mit Erde zu bedecken (Jer. 18, 22; Ps. 140, 6; 142, 4), oder auch sonstwo aufzustellen (Ps. 119, 110; 141, 9). Nach Am. 3, 5; Ps. 49, 23 ist ein zweitheiliges Klappnetz zu vermuthen, welches, ausgespannt und leicht befestigt, beim Betreten aufschnellte und zusammenschlug. Dazu paßt die Anspielung Ps. 69, 23, wo Sulḥan das „Ausgespannte", nämlich Tuch oder Leder, bedeutet, welches nach morgenländischer Sitte zur Mahlzeit auf den Boden ausgebreitet wird. Luther's: „Der Tisch müsse ihnen zum Stricke werden" gibt keine angemessene Vorstellung. Metaphorisch für Verderben, dessen Ursache, steht Paḥ: Jos. 23, 13; Jes. 8, 14; 24, 17; Jer. 51, 25; Hos. 5, 1; Ps. 11, 6. Moḳeš, eine Schlinge, verschieden von Paḥ (Am. 3, 5), daß sie nicht auf den Boden, sondern anderswo gelegt oder aufgehängt wurde, wird auch bildlich gebraucht (2 Mos. 10, 7; 5 Mos. 7, 16; 2 Sam. 22, 6; Hiob 34, 30; Ps. 18, 6; 141, 9). Hiob 24, 24 ist es ein Fanghaken.

Die neutest. Ausdrücke: παγίς (1 Tim. 3, 7; 6, 9; 2 Tim. 2, 26; Röm. 11, 9), womit die LXX das hebr. Moḳeš übersetzen, dem es auch entspricht; βρόχος, eigentlich Schlinge, Schleife; σχοινίον, eigentlich Strickchen, übersetzt Luther auch durch Strick. Ebenso das hebr. Ṣiddim (Richt. 2, 3), was nach dem Vorgang der Vulgata durch Feinde, Widersacher erklärt wird. Roskoff.

Seim, s. Honig.

Seïr, Seïriten. 1) Seïr ist im A. T. der Name des Gebirges, welches die Edomiter als Wohnsitz einnahmen, nachdem sie dessen frühere Bevölkerung, die Horiter (s. d.) von da vertrieben, wenn auch nicht ganz ausgerottet hatten. Das Nähere hierüber auch in geographischer Beziehung ist im Artikel Edom bereits enthalten.

Ursprünglich Landesname wurde Seïr nachgehends auch Personname für den Stammvater der Horiter (1 Mos. 36, 20; 1 Chron. 1, 38). Letztere waren also eigentlich die

Söhne Seïr's oder Seïriten (1 Mos. 36, 20. 21), mit der Zeit aber übertrug sich dieser Name von selbst auch auf die zweite Bevölkerungsschicht, die an die Stelle jener getreten war, auf die Edomiter (2 Chron. 25, 11. 14; Ez. 25, 8; 35, 2. 7. 15).

2) Als geographische Bezeichnung kommt ein Berg Seïr auch Jos. 15, 10 vor, an der Westgrenze Judas, nach Robinson („Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 203) der Felsrücken südwestlich von Kurjet el-Enab. Steiner.

Sekel, eigentlich „Gewicht", von sakal, wägen, war bei den Phöniziern, Hebräern, Aramäern, Assyrern und Babyloniern der Name eines bestimmten Theils der Mine (d. i. Theilgewicht), welche selbst wieder die nächstniedrige Einheit des Talentes war. Der Name ist als Siglos auch ins Griechische übergegangen. Der Ursprung dieser Rechnung nach Talenten, Minen und Sekeln ist, wie Brandis in seinem Werke („Das Münz-, Maß- und Gewichtssystem in Vorderasien bis auf Alexander den Großen" [Berlin 1866]) dargethan, in Babylonien zu suchen, und war in Uebereinstimmung mit dem in Babylonien herrschenden Sexagesimalsystem das ursprüngliche Verhältniß von Talent, Mine und Sekel dieses, daß auf 1 Talent 60 Minen, auf jede Mine 60 Sekel, auf 1 Talent somit 3600 Sekel gingen. Dieses ursprüngliche Verhältniß ward aber in Babylonien (und Assyrien) lediglich für die Gewichtsmaße beibehalten. Für Geldeswerthe (auch das Geld wurde nach Talenten, Minen und Sekeln bestimmt und berechnet) wurde, wol der Bequemlichkeit wegen, die Mine nur zu 50 Sekel, das Talent also nur zu 3000 Sekeln gerechnet; das Geldtalent war demnach um so viel leichter als das Gewichtstalent. Wie wir die Aufhellung dieser Verhältnisse den Funden in den Trümmern der Paläste von Ninive verdanken, so sind wir auch über das absolute Gewicht, beziehungsweise über die absolute Größe jener angegebenen Gewichte und Werthe, in der überraschendsten, aber auch in der vollständigsten Weise durch dieselben aufgeklärt. In den Palästen der assyr. Reichshauptstadt (aber auch sonst) sind nämlich Gewichte in der Form von Löwen (aus Erz) und in der von Enten (aus Stein) aufgefunden, welche genaue Gewichtsangaben tragen und zugleich den Namen des Königs, durch welche letztere Angabe sie als die Reichsnormalgewichte gekennzeichnet werden. Auf mehrern findet sich sogar eine Doppelinschrift: eine solche in assyr. Sprache und Schrift (Keilschrift) und eine zweite in aramäischer Sprache und Schrift, welche letztere offenbar deshalb beigefügt ist, weil die aramäische Sprache und Schrift damals für die internationale Schrift und Sprache galt, etwa wie die heutige französische oder englische Sprache und Schrift im Gegensatz vielleicht zu der russischen. Die Inschrift eines Entengewichts, welche ich S. 175 meiner Schrift: „Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften" (Leipzig 1872) erklärt habe, lautet z. B.: „Palast Salmanassar's, des Königs von Assyrien. Zwei Minen des Königs." Eine andere babylonische ebendaselbst, S. 176 erklärte, hat diesen Inhalt: „Dreißig Minen justirten Gewichts. Palast Irba-Merodach's, Königs von Babylon." Vermittels dieser Reichsnormalgewichte und einer genauen Wägung und Vergleichung der verschiedenen Gewichte ist es nun möglich geworden, das ursprüngliche Gewicht des assyrisch-babylonischen Talentes nach heutigen Sätzen festzustellen. Danach belief sich das Gewicht eines schweren, d. h. vollen babylonischen Talentes auf 60600 Kilogramme, dasjenige eines leichten, d. i. die Hälfte jenes betragenden, Talentes auf 30300 Kilogramme; das einer schweren Mine auf 1010, das einer leichten auf 505, das endlich eines schweren (Gewichs-) Sekels auf 16,83, eines leichten auf 8,41 Gramme. Sehr früh kam nun aber neben dieser sexagesimalen Rechnung und Eintheilung der Gewichte auch eine decimale auf, welche wie jene von dem Talent, so diese von dem Sekel ausging. Bei Geldrechnungen gewöhnte man sich nämlich, wie oben angedeutet, aus Bequemlichkeitsrücksichten, von dem Sekel ausgehend, die Mine statt zu 60 nur zu 50 Sekeln und das Talent zu $60 \times 50 = 3000$ Sekeln zu berechnen. Beiden Rechnungsweisen begegnen wir auch bei dem Uebergang der babylonischen Maße und Gewichte zu den verwandten Völkern, insbesondere zu den Hebräern. Wir finden bei diesen einmal ein 'ěbĕn hammelech, d. i. einen königlichen Stein oder ein königliches Gewicht, erwähnt (2 Sam. 14, 26). Dieses entspricht dem assyrischen königlichen oder Reichsgewicht, nämlich dem schweren, vollen Talent u. s. w. Mit ihm deckte sich der hebr. Goldsekel (Mine, Talent), der mit nur wenig Differenz genau so viel Gramme enthielt als der babylonische Sekel, nämlich 16,37 Gramme. In Gemäßheit des in Palästina als Ausdruck des Ver-

hältnisses der Silber- zur Goldwährung dienenden Funfzehnstaterfußes betrug demnach der alte, heilige Silbersekel 14,55 Gramme, die Mine 50 × 14,55 = 727,5, das Silbertalent 3000 × 14,55 = 43650 Gramme. Auf heutigen Geldeswerth reducirt, würde sich der alte hebr. Goldsekel auf 14 Thlr. 23 Sgr., der Silbersekel auf 25 Sgr. 2 Pf., das Goldtalent auf 3000 × 14 Thlr. 23 Sgr. = rund 45000 Thlr., das Silbertalent auf rund 2500 Thlr. belaufen. Ich bemerke, daß die absolute Normirung des Werthes des hebr. Goldsekels an die Hand gegeben wird durch die Angabe des Josephus („Alterthümer", XIV, 7, 1), daß die jüd. Goldmine 2½ röm. Pfund = 818,57 Gramme betragen habe, was eben für den Sekel 16,37 Gramme ausmacht. Für die Silbersekel sind die noch mehrfach vorhandenen makkabäischen Sekel maßgebend, worüber weiter s. Geld. Im übrigen vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament" (Gießen 1872), S. 53 fg., zu 1 Mos. 23, 16. Schrader.

Sekte, s. Irrlehrer und Irrthum.

Sela heißt in der Luther'schen Bibelübersetzung 1 Mos. 38, 5; 46, 12; 4 Mos. 26, 20 der dritte Sohn des Juda, dessen Name im hebr. Text Schela ausgesprochen wird. Nach der Erzählung 1 Mos. 38 wollte sein Vater nicht zugeben, daß er nach dem Tode der zwei ältern Brüder mit der Thamar, der kinderlosen Witwe des ältesten Bruders Er, die Leviratsehe eingehe. So verweigerte Juda der Schwiegertochter ein Recht, welches ihr der feststehenden Ordnung gemäß nicht vorenthalten bleiben durfte. Als Thamar es dahin brachte, daß sie von ihrem Schwiegervater, der sie nicht erkannt hatte, schwanger ward und den Perez und Zerach gebar, wollte der Schwiegervater sie für ihre Buhlerei verbrennen lassen, mußte aber, als er erfuhr, die Kinder seien seine Söhne, zugeben, daß sie im Recht gewesen sei, wenn sie statt mit Schela, der ihr vorenthalten ward, mit ihrem Schwiegervater Söhne erzeugt habe. Die Erzählung hat also den Zweck, hervorzuheben, daß die kinderlose Witwe eines verstorbenen Bruders ein Recht auf die Leviratsehe habe, um ihrem verstorbenen Mann Samen zu erwecken, d. i. um Kinder zu erhalten, welche für die rechtmäßigen Erben des Mannes und somit gleichsam für seine Söhne gelten sollten. Und dieses Recht war so stark und durchgreifend, daß es alle sonstigen Ehegesetze, im Nothfall auch das Gesetz, welches der Schwiegertochter die Ehe mit dem Schwiegervater verbietet, aufhob, in der Weise, daß der Schwiegervater für den Schwager eintreten mußte. Schela, Perez und Zerach sind die Väter der drei großen Geschlechter des Stammes Juda; die Dreizahl der Geschlechter Er, Onan und Schela ward so nach dem Aussterben der zwei ersten durch die Geburt des Perez und Zerach wiederhergestellt.

So mag der Erzählung in 1 Mos. 38 zuletzt eine Darstellung von dem Aussterben zweier Geschlechter des Stammes Juda, welche durch zwei neue Geschlechter ersetzt wurden, zu Grunde liegen. Bertheau.

Sela, eine Stadt der Edomiter, wird im A. T. nur selten erwähnt (s. Edom, „Bibel-Lexikon", II, 51 fg.). Der König Amazia von Juda, welcher nach seinem Sieg über die Edomiter diese Stadt erobert hatte, nannte sie Joktheel (2 Kön. 14, 7), doch scheint später der alte Name Sela wieder in Gebrauch gekommen zu sein, denn in der griech. Zeit erhielt sie den Namen Petra oder Peträ, welcher die Uebersetzung des Wortes Sela, Felsen, ins Griechische ist. Josephus, Eusebius (vgl. z. B. in seinem Onomasticon, S. 307) und andere Schriftsteller berichten, daß Sela in griech. Zeit Petra genannt ward, und bestätigen so das, was schon durch den Namen Petra bezeugt wird. Griechische und röm. Schriftsteller haben oft Gelegenheit, über die in den letzten drei vorchristl. Jahrhunderten und in den ersten fünf nachchristl. Jahrhunderten in commerzieller und politischer Beziehung hervorragende Stadt Petra zu sprechen. Da ihre Lage z. B. von Strabo und Plinius beschrieben und ihre Entfernung vom Ailanitischen Meerbusen und andern bekannten Oertlichkeiten z. B. von Eusebius und auf der Peutinger'schen Tafel genau angegeben wird, so kann mit voller Sicherheit nachgewiesen werden, daß Petra an der Stelle gelegen hat, die jetzt Wadi Musa genannt wird (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 132 fg.). Etwa 12 deutsche Meilen nördlich von dem Nordende des Ailanitischen Meerbusens, 9 Meilen südlich von der Südspitze des Todten Meeres erhebt sich an der Ostseite des vom Todten Meer bis zum Ailanitischen Meerbusen sich hinziehenden Wadi el Arabah der Berg des Propheten Aaron, der Berg Hor im A. T., auf welchem nach dem Bericht 4 Mos. 20, 22—29 Aaron gestorben ist; in unmittelbarster Nähe an der Ostseite dieses Berges lag einst, wie Josephus, Eusebius,

Hieronymus ausdrücklich angeben (vgl. Robinson, a. a. O., III, 135), die stark bevölkerte, reiche Handelsstadt Petra, da, wo jetzt das einsame und öde Thal Wadi Musa liegt, welches mit einer Staunen erregenden Menge von Denkmälern und den Resten prachtvoller Bauten angefüllt ist. Welche Gegensätze zwischen einst und jetzt! Das Land Edom mit seinen nackten Felswänden, seinen Steinthälern, seinen Schluchten und Hochebenen, und die daranstoßenden Wüsten bieten nur hier und da einen Boden zum Anbau von Getreide dar, und mühsam müssen jetzt die wenigen Bewohner derselben dem unfruchtbaren Lande kärgliche Ernten abgewinnen; und wenn auch in alter Zeit durch Terrassenanbau, sorgsame Cultur und künstliche Wasserleitungen jetzt wüste Strecken reichern Ertrag ihren Bebauern geliefert haben, so viel steht doch fest, daß in dieser Gegend niemals ein ausgedehnterer Ackerbau möglich gewesen ist und daß sie eine zahlreiche Bevölkerung nicht nähren konnte. Aber auch in unfruchtbaren Gegenden werden Handelsstädte unter günstigen Bedingungen die Nahrung für eine starke Bevölkerung herbeizuschaffen im Stande sein. Und solche günstige Bedingungen waren hier vorhanden. Die große Pilgerstraße, welche von Damaskus nach Süden sich hinzieht, berührt noch jetzt die etwa eine Meile ostwärts von Wadi Musa liegende Stadt Maan, im A. T. Maon, und Maan ist durch eine große Straße, welche bei Wadi Musa und nahe beim Berg Hor vorbeigeht, mit Hebron, Gaza und dem Mittelländischen Meer verbunden. Noch jetzt gehören diese Straßen zu den besuchtesten der ganzen Gegend; in den Jahrhunderten, wo ein großer Theil des Handels zwischen den Ländern des östlichen und südlichen Asiens und zwischen den großen Städten Syriens und den Hafenplätzen Palästinas auf der Wasserstraße des Rothen Meeres bis nach Aila hin sich bewegte und die Waaren von Aila aus nach Syrien und Palästina befördert werden mußten, war gerade die Gegend von Wadi Musa ein Mittelpunkt des regsten Handelsverkehrs, und die Straßen, die von Süden dorthin führten und von dort aus nach Norden und Nordwesten sich abzweigten, zählten in der Reihe der besuchtesten Handelsstraßen in der Alten Welt. Auf diesen Straßen mußten die israelitischen Kaufleute die Waaren, welche Salomo's Schiffe aus Ophir nach Ezeon-Geber bei Aila gebracht hatten, nach Palästina hinschaffen (1 Kön. 9, 22—28). Der Versuch des Königs Josaphat, den Seehandel auf dem Rothen Meer wiederherzustellen, mislang (1 Kön. 22, 49), aber wenn auch die Israeliten in der Zeit ihrer sinkenden Macht auf die Theilnahme an dem Seehandel verzichten und wol auch einen großen Theil der Vortheile des Landhandels zwischen Aila und den Hafenplätzen am Mittelländischen Meer den Edomitern überlassen mußten, so hatte dieser Handel doch so große Bedeutung für das Land Palästina, daß Anstrengungen, sich wieder in den Besitz desselben zu setzen, sie nicht gescheut haben werden. Der König Usia eroberte die Stadt Elot (Aila) am Ailanitischen Meerbusen wieder (2 Kön. 14, 22); Juden, welche sich hier offenbar des Handels wegen aufhielten, wurden von den Syrern, die in den Tagen des Ahas Elot erobert hatten, vertrieben (2 Kön. 16, 6). Wir werden annehmen dürfen, daß die Kriege der Israeliten und der Syrer mit den Edomitern vorzugsweise des Handels wegen, sei es, um ihm Schutz zu gewähren, sei es, um den Edomitern die Vortheile desselben zu entziehen, geführt worden sind. Im Laufe der Zeit veränderten sich die Verhältnisse der Völker zueinander, während der Handel sich nach wie vor auf den alten Straßen bewegte. Die Edomiter verließen ihre alte Heimat und suchten sich neue Wohnsitze in den südlichen Theilen des Landes Palästina. Wahrscheinlich wurden sie verdrängt von den von Osten herkommenden Nabathäern, welche nachweisbar ums J. 300 im alten Lande Edom wohnten und bald reich wurden durch den Handelsverkehr in ihren neuen Wohnsitzen. Athenäus, der Feldherr des Antigonos, eroberte etwa ums J. 300 ihre Hauptstadt Petra, die damals eine bedeutende Handelsstadt war und nach nicht langer Zeit die Hauptstadt eines mächtigen Reichs ward, welches den Namen Peträisches Arabien, ob von seiner Hauptstadt, ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen, erhielt. Die Könige dieses Reichs, sie heißen gewöhnlich Aretas oder Obodas, griffen vielfach in den Gang der politischen Ereignisse ein und kamen dadurch in Berührung mit den Juden und den Römern. Lange Zeit gelang es ihnen, den Römern gegenüber ihre Unabhängigkeit, welche oft wol nur eine scheinbare gewesen ist, zu behaupten. Seit dem J. 105, als unter der Regierung des Trajan der Statthalter von Syrien, Cornelius Palma, die Stadt Petra erobert hatte, gehörte das Peträische Arabien zum röm. Reich. Der Handel Petras scheint unter dem

Schutz der Römer, welche Handels- und Militärstraßen anlegten und diese durch Militärstationen gegen die Angriffe der räuberischen Stämme der nahen Wüsten schützten, noch weitere Ausdehnung gewonnen zu haben. Petra gelangte zu hoher Blüte und ward mit prächtigen Bauwerken geschmückt. Schon im Anfang des 2. Jahrh. breitete sich das Christenthum im Peträischen Arabien aus. Unter dem Namen Palästina tertia ward es dem Patriarchat in Jerusalem im 5. Jahrh. zugewiesen; die Stadt Petra ward ein Metropolitansitz. Im 7. Jahrh. eroberten die Mohammedaner diese Gegenden. Der Handelsverkehr bewegte sich bald auf neuen Bahnen, und die einst so lebhaften Handelsstraßen des Peträischen Arabiens und mit ihnen zugleich das Land und seine Städte verödeten. Petra selbst muß raschem Verfall anheimgefallen sein. Wir wissen nicht, wann aus der Stadt Petra die Trümmerstätte geworden ist, welche jetzt den Namen Wadi Musa führt. In neuerer Zeit hat Burckhardt im J. 1812 zuerst sie besucht. Seine Berichte über die Felsenstadt und ihre wunderbaren Bauten erregten den Wunsch, sie genauer kennen zu lernen. Nicht wenigen Reisenden ist es dann auch gelungen, die Schwierigkeiten, welche die Bewohner der Gegend den Reisenden in den Weg legen, zu überwinden. Beschreibungen der höchst eigenthümlichen Lage der alten Stadt Petra und ihrer merkwürdigen Bauten, welche durch zum Theil sehr schöne Zeichnungen große Anschaulichkeit gewinnen, gestatten uns einen klaren Einblick in die örtlichen Verhältnisse und einen Ueberblick über die große Anzahl der Bauwerke. Von verschiedenen Seiten her kann man in das alte Petra gelangen. Ein Hauptzugang ist von Osten her durch die Schlucht Sik, in welche ein nicht weit davon aus einer reichhaltigen Quelle entspringender Bach (Wadi Musa) von Osten her hineinfließt. Die Schlucht, anfänglich 150 Fuß breit, ist an beiden Seiten von 40—50 Fuß hohen Sandsteinklippen eingeschlossen; in denen zur rechten Hand befinden sich einige Gräber, ein wenig weiter abwärts auch in denen zur linken. Bald wird die Schlucht enger, die Sandsteinfelsen an beiden Seiten werden höher, links und rechts sind in den Wänden ganze Reihen von Gräbern. Weiter sich senkend wird sie zu einer bloßen Spalte; nahe ihrem westlichen Ende verbindet ein prächtiger Bogen die eine Wand der Spalte mit der andern. Die Länge der Schlucht, die mit vielfachen Krümmungen im ganzen in westlicher Richtung sich senkt, beträgt etwa eine englische Meile; je mehr sie sich senkt, desto höher werden die Felsen, die an ihrem westlichen Ende gegen 250 Fuß hoch sein mögen. Sie mündet in eine breitere Schlucht, welche, von Süden kommend, in nordwestlicher Richtung abfällt. Der Bach fließt auch durch diese Schlucht. Der Mündung der Sikschlucht gegenüber befindet sich an der westlichen Felswand dieser breitern Schlucht die prachtvolle Façade der Khusneh (der Name bedeutet Schatz, und so sollen die Araber das Bauwerk genannt haben, weil sie glauben, daß in der den Gipfel der Façade krönenden Urne ein Schatz sich befinde), welche auf den Beschauer einen gewaltigen Eindruck macht. Das Innere besteht aus einem hohen Zimmer mit glatten Wänden und drei an seinen drei Seiten liegenden Nebenkammern, welche alle aus dem Felsen gehauen sind. Man weiß nicht, ob das Gebäude ein Tempel oder eine Grabstätte gewesen ist. Die Schlucht wird breiter; die hohen senkrechten Sandsteinklippen an ihren beiden Seiten sind mit unzähligen kleinen Grabkammern angefüllt, deren Façaden in ihrem Umfang, ihrer Gestalt und Verzierung die größte Mannichfaltigkeit darbieten. Nach Norden sich biegend wird die Schlucht noch breiter, die Sandsteinklippen werden niedriger. An ihrer linken Seite liegt das aus der Felsenmasse gehauene Theater mit 33, nach andern mit 38 Sitzreihen, mit der Front gegen Ostnordost. Ihm gegenüber an der östlichen Felswand ist eine Menge der schönsten und größten Gräber, mehr als funfzig nebeneinander, zu welchen man auf in den Fels gehauenen Treppen und Wegen hinaufsteigen kann. Wo der Bach sich westwärts wendet, mündet die breite Schlucht gerade nach Norden auslaufend in eine Ebene, durch welche der Bach hindurchfließt, der dann an der Westseite der Ebene in eine Schlucht hineinfließt. Wo er hinfließt, ist bisjetzt noch nicht bekannt. Die Ebene hat nach allen vier Seiten hin eine Ausdehnung von etwa einer Viertelstunde; überall ist sie mit Grundmauern von Häusern und behauenen Steinen bedeckt; sie ist nach Robinson's Ansicht hinlänglich groß, um einer orientalischen Stadt Raum für die Unterbringung von 30—40000 Menschen zu gewähren. Auf der Ebene sind noch umgefallene Säulen von einem Tempel, die Reste von einem Triumphbogen und von einem großen Palast, den die Araber Kusr Far'on, Burg Pharao's, nennen. Die die Ebene im Westen begrenzende Sandsteinwand, an

einigen Stellen 3—400 Fuß hoch, ist voll von Gräbern. Links von der Schlucht, durch welche der Bach weiterfließt, erhebt sich ein vereinzelter Felsen unmittelbar vor der Westwand der Ebene, der nach Laborde's Meinung die Akropolis der Stadt gewesen sein soll. An dem nordwestlichen Winkel der Ebene mündet eine Kluft, die von Westnordwest her steil herabfällt und an einigen Stellen durch einen in den Felsen hineingehauenen Weg gangbar gemacht ist; sie führt hinauf zu dem Deir (Kloster), dessen an einer senkrechten Steinwand ausgehauene Façade noch größere Dimensionen hat als die der Khusneh; wahrscheinlich war der Deir einst ein heidnischer Tempel, aber da in dem großen viereckigen Raum im Innern eine breite gewölbte Nische etwas höher als der Fußboden angebracht ist, welche den in den griech. Kirchen für den Altar angebrachten Nischen entspricht, so ist es wahrscheinlich, daß dieser Tempel später in eine christl. Kirche umgewandelt ist. Von den eben beschriebenen Schluchten und der Ebene zweigt sich eine Menge von Schluchten ab, in welchen sich auch noch Gräber finden. Der breite Sandsteinrücken ist nach allen Seiten hin zerklüftet; die Sandsteinwände und die groteske und mannichfaltige Formen darbietenden Sandsteinklippen übertreffen an Großartigkeit bei weitem die in der Sächsischen Schweiz und im böhmischen Sandsteingebirge. Der rothe Sandstein selbst zeigt eine Menge lebendiger Farben, vom dunkeln Karmoisin bis zum sanftesten Blaßroth. Es ist gewiß, daß die Monumente zum größten Theil aus der röm. Zeit stammen; man hat auch einige lateinische Inschriften gefunden, deren bei genauerer Untersuchung sich gewiß noch mehrere finden werden. Von den größern Aushöhlungen in den Felsen mögen einige ursprünglich heidnische Tempel, später christl. Kirchen gewesen sein; die kleinern sind wol ohne Ausnahme Gräber gewesen; doch sind einige Reisende der Ansicht, daß viele derselben ursprünglich Aufenthaltsorte für Lebende gewesen sind. Die Ueberbleibsel der Stadt Petra, die schönen und gut erhaltenen Mausoleen, die Großartigkeit und Wildheit der Gegend haben auf alle, welche Wadi Musa besucht haben, den tiefsten Eindruck gemacht. Alle Zugänge zu der Ebene, auf welcher die alte Stadt Petra lag, sind leicht zu vertheidigen, und so bot die Stadt den Handeltreibenden einen sichern Aufbewahrungsort für ihre kostbaren Waarenlager dar (vgl. Diodor, XIX, 94 fg.). Seit Burckhardt haben mehrere Reisende den Wadi Musa besucht; in de Laborde's Werk (Voyage dans l'Arabie Pétrée [Paris 1830—33]) finden sich schöne Abbildungen, deren Wahrheit durch das Streben Effect hervorzubringen hier und da getrübt sein mag. David Roberts soll (Sketches in the Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt and Nubia [London 1842—48]) meisterhafte Darstellungen von Bauwerken und Gebirgsansichten, Bartlett (The Christian in Palestine, with explanatory descriptions by H. Stebbing), schöne landschaftliche Ansichten geliefert haben. Robinson hat seine gründlichen Beobachtungen genau beschrieben und seine Darstellungsweise ist vorzugsweise von uns benutzt. Leider konnten die meisten Reisenden sich nur kurze Zeit in Wadi Musa aufhalten und genauere Untersuchungen nicht anstellen. Es fehlt uns auch noch ein auf Messungen ruhender Plan der Stadt und ihrer Terrainverhältnisse. Weitern Untersuchungen steht noch eine reiche Ernte in Aussicht. Bertheau.

Sela, s. Musik.

Seleph, s. Saleph.

Seleucia hieß eine Stadt Syriens, die zum Unterschied von mehrern andern des gleichen Namens von ihrer Lage am Mittelländischen Meer auch ἡ παραθαλασσία (1 Makk. 11, 8), Seleucia ad mare, und vom Berg Pierius, auf dessen südlichen Ausläufern sie gelegen war, Pieria oder ἡ ἐν Πιερίᾳ genannt wurde (Ptolemäus, V, 15, 2; Strabo, XIV, 676, 749; Plinius, V, 18; Cicero, Ad Atticum, XI, 20). Sie war 40 Stadien von der Mündung des Flusses Orontes und 120 Stadien von Antiochia entfernt, und galt als der Hafenplatz dieser Stadt, daher auch Paulus und Barnabas sich in Seleucia einschifften, als sie von Antiochia auszogen, um in Cypern das Evangelium zu verkündigen (Apg. 13, 4). Als Gründer der Stadt ist Seleucus Nikator zu betrachten, der im J. 300 einen früher an derselben Stelle befindlichen unbedeutenden Ort zu einer großen Stadt umschuf, sie nach seinem Namen benannte und auch daselbst begraben wurde (Strabo, XVI, 749; Appian, Historia Syriaca, Kap. 57, 63). Unter den syr. Königen Hauptstadt der Provinz Seleucis, seit Pompejus eine urbs libera, war sie durch ihre Schönheit berühmt und ein wichtiger Platz für den asiat. Handel, weshalb sie noch vom Kaiser Constantius begünstigt wurde, auch galt sie für uneinnehmbar, da

sie durch Natur wie durch Kunst in vorzüglicher Weise befestigt war. Sie bestand aus der Marktstadt, der Königstadt, der Festung und der in Felsen gehauenen Todtenstadt (Nekropolis) mit zahlreichen Grabkammern. Heutzutage sind von ihr nur noch Ruinen bei dem Dorf Kepse vorhanden (vgl. Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", deutsch von Windheim [Erlangen 1754], II, 265 fg.; Russegger, „Reisen in Europa, Asien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], I, 357 fg., 420 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], III, 1152, 1159 fg., u. a.). Krenkel.

Seleucus. So hießen fünf Könige aus dem macedon. Regentenhaus des syr. Diadochenreichs, vor allem der Begründer der Dynastie selbst, Seleucus Nikator (über diesen wie über die Dynastie im großen und ganzen und die einschlägigen Quellen s. „Bibel-Lexikon", I, 144 fg.). Hier erübrigt blos eine Erinnerung an die wenigen Berührungen der diesen Namen tragenden Regenten mit der jüd. Volksgeschichte. Abgesehen von Seleucus I., dessen Bedeutung Dan. 11, 5 kurz gestreift wird, bezieht sich das Buch Daniel (Kap. 11, 7—9) auf Seleucus II. Callinicus (in den J. 247—227 v. Chr.), welcher um seiner Mutter Laodice, der Mörderin der ägypt. Prinzessin Bernice, willen von dem Bruder der letztern, dem ägypt. König Ptolemäus III., mit Krieg überzogen und mehrfach schwer geschlagen wurde; ferner Dan. 11, 10 auf Seleucus III. Keraunus (in den J. 227—224 v. Chr.), welcher ermordet wurde, ohne den beabsichtigten Rachezug gegen Aegypten vollführt zu haben; endlich Dan. 11, 20 (s. „Bibel-Lexikon", I, 565) auf Seleucus IV. Philopator (in den J. 187—175 v. Chr.), welcher bei Josephus („Alterthümer", XII, 4, 10) Soter heißt und 2 Makk. 3, 3 ums J. 176 als Landesherr Palästinas erscheint. Nach 2 Makk. 3, 1—4, 6 (vgl. auch Appian, Historia Syriaca, III, 45) wurde unter ihm das so schwer zu behandelnde Volk der Juden aufs rücksichtsloseste verletzt und nichts versäumt, die griech. Partei innerhalb desselben in einer Weise zu compromittiren, die ihren Bestrebungen bald für immer ein Ziel setzte. Bisher war es besonders der Hohepriester Onias III. gewesen, welcher den griechisch Denkenden gegenüber die alte Gesetzlichkeit aufrecht erhielt. Mit ihm war ein Priester Namens Simon zerfallen, dessen gesetzwidriges Auftreten der Hohepriester nicht dulden wollte. Um diesem Verlegenheiten zu bereiten, machte Simon dem syr. König durch den Statthalter Apollonius die Anzeige, daß der Tempel in Jerusalem im Besitz ungeheuerer Schätze sei. Alsbald schickte der geldbedürftige König den Steuererheber Heliodor nach Jerusalem, um die Schatzkammer zu untersuchen. Vergebens war es, daß der Hohepriester ihn an die Witwen und Waisen erinnerte, die hier ihr Geld niedergelegt hatten. Heliodor drang in den Tempel ein, aber nur um die Schrecken des priesterlichen Geheimnisses zu erfahren, welches das Heiligthum umschloß. Geschlagen und besinnungslos zu Boden gefallen, war er der Ueberzeugung, Israel werde von Engeln geschützt, und widerrieth einen zweiten Versuch. Simon aber erklärte das Wunder aus einer Veranstaltung des Onias, sodaß dieser, um sich zu rechtfertigen und seine Anhänger gegen die sich häufenden Gewaltthaten Simon's sicherzustellen, selbst nach Antiochia zum König reiste. Allein dieser starb, wie man sagte durch Heliodor vergiftet, gleich darauf, und den Thron bestieg, da er keine Kinder hatte, sein Bruder Antiochus IV. Von Seleucus V. endlich, welcher als Sohn des Demetrius II. ums J. 124 v. Chr. kurz auftaucht, ist ebenfalls schon früher („Bibel-Lexikon", I, 599) die Rede gewesen. Holtzmann.

Seligkeit, griechisch: σωτηρία, ein Begriff, der sich schon in den Apokryphen des A. T. findet (Weish. 16, 24; 18, 7; 2 Makk. 11, 6; Judith 11, 3), und zunächst so viel als Errettung, insbesondere im religiösen Sinn Errettung Israels von heidnischem Druck, von der Knechtschaft der Ungläubigen bedeutet. Im N. T. findet sich der griech. Ausdruck meist in den apostolischen Schriften von der Errettung der unbekehrten Juden und Heiden durch den Messias (Christus) aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes (vgl. Joh. 4, 22; Röm. 1, 16; 10, 1; 2 Kor. 7, 10; Eph. 1, 13; Hebr. 1, 14; 1 Petr. 1, 9; 2 Tim. 2, 10 und sonst). Er bedeutet mithin das messianische Heil, wie es in dem Erlösungswerk Jesu Christi seine Erfüllung gefunden hat und in dem an Christus Glaubenden dadurch sich verwirklicht, daß er in den Besitz des ewigen Lebens eintritt. In den sogenannten Seligpreisungen (Makarismen) der Bergrede Jesu (Luk. 6, 20 fg.; Matth. 5, 2 fg.) ist nicht von dem messianischen Heil die Rede, da Jesus damals, als er diese Rede hielt, sich überhaupt noch nicht für den Messias erklärt hatte, sondern Jesus preist dort die Armen, Trauernden, Hungernden, Verfolgten als die (wegen ihrer Empfänglichkeit

für das Reich Gottes) wahrhaft Glücklichen (μακάριοι) im Gegensatz zu den (wegen ihrer Unempfänglichkeit für das messianische Heil) nur vermeintlich glücklichen Reichen, Fröhlichen, Satten, Verfolgern. Im geistig verklärten Sinne bezeichnet der Ausdruck die volle Befriedigung der Seele in Gott und den Gütern des ewigen Lebens. Gott selbst als der in sich absolut Befriedigte heißt der Selige 1 Tim. 1, 11, und die „Augen" der Jünger Jesu erhalten dieses Prädicat, weil sie gewürdigt waren, den Aufgang des Heils zu schauen (Luk. 10, 23; Matth. 13, 16). (S. übrigens noch Erlösung, Ewiges Leben, Messianische Weissagungen, Messias, Religion.) Schenkel.

Selomit hieß die israelitische Mutter des Aegypters, welcher nach 3 Mos. 24, 10 fg. in der Hitze des Streits mit israelitischen Männern den Namen Jahve's lästerte. Der Name der Mutter ist aufbehalten zu einem warnenden Beispiel gegen Mischehen israelitischer Frauen mit heidnischen Männern. Schenkel.

Selomot, nach anderer Lesart **Selomit,** 1 Chron. 26, 25 fg. zufolge ein hoher Beamter David's, dem mit seinen Brüdern die Aufsicht über die von David und seinen Vorfahren angesammelten und im Heiligthum, später im Tempel aufbewahrten Weihgeschenke übertragen war (vgl. 2 Kön. 12, 19). Schenkel.

Sem. Ueber die Anschauung der Hebräer von der Eintheilung der Menschheit in die drei Gruppen der Abkömmlinge Sem's, Ham's und Japhet's verweisen wir auf die Artikel Ham und Japhet. Unter Ham und Japhet sind, wie wir da sahen, sehr verschiedenartige Völker zusammengefaßt. Gleichartiger sind die unter Sem's Namen begriffenen Völker der Mitte, zu denen sich die Hebräer selbst rechneten und die ihnen zum großen Theil etwas näher bekannt waren. Doch bilden auch die Kinder Sem's durchaus keine Völkerfamilie im streng wissenschaftlichen Sinn. Die Völkertafel rechnet zu ihnen Elam, Assur, Arphachsad, Lud, Aram (1 Mos. 10, 22). Von diesen gilt Arphachsad als der Stammvater der Hebräer und vieler mit ihnen nah verwandter, namentlich arab. Völker. Arpach-sad ist aber ein Landesname und bedeutet den bei Ptolemäus (VI, 1) als Ἀρραπαχῖτις vorkommenden Theil des assyr. Berglandes, der noch heute Albak heißt. Durch diese Gegend führt der Weg vom Land Ararat (Ostarmenien), wo derselbe Schriftsteller, dem wir die Völkertafel verdanken, die Arche Noah's landen ließ, nach den wirklichen Wohnsitzen der Hebräer. Die Herleitung derselben von Arphachsad hat also wahrscheinlich nur eine mythisch-geographische Bedeutung. Die Aramäer und nach den neuesten Forschungen auch die Assyrer sind allerdings Sprachverwandte der Hebräer. Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob Lud (s. d.), d. i. die Lyder, und Elam (die Bewohner von Susiana oder Chusistan, östlich von Babylon) wirklich semitische Sprachen im modernen Sinn redeten. Diese beiden Völker wurden vermuthlich nur wegen ihrer alten Beziehungen zu Assyrien und Babylonien mit zu den Kindern Sem's gezogen. Andererseits sind, wie wir schon unter Ham bemerkten, aus der Zahl dieser die phönizischen (kanaanit.) Stämme ausgeschlossen, deren Sprache doch nur eine Mundart des Hebräischen war, und die auch sonst, trotz einer sehr eigenthümlichen Entwickelung, in ihrer Lebens- und Denkweise die Verwandtschaft mit den Hebräern und Aramäern nicht verleugneten. Man sieht, wir haben hier nur den ersten Versuch ethnologischer Eintheilung, der sich auf rein mythische Volksvorstellungen stützt; von der Durchführung wissenschaftlicher Principien ist nicht die Rede.

Das Wenige, was die Genesis sonst von Sem berichtet, hat keine geschichtliche Bedeutung. Daß er sich mit Japhet zugleich durch Pietät gegen den Vater auszeichnet und deshalb den doppelten Segen (1 Mos. 9, 26ᵃ. 27ᵇ) bekommt, gehört dem die ganze Vorgeschichte Israels beherrschenden Pragmatismus an. In seinen Vätern wird das Volk Israel geehrt. Die Angaben über das Lebensalter Sem's (1 Mos. 11, 10 fg.) bilden ein Glied der rein künstlichen Chronologie der Urgeschichte. Sonst kommt Sem auch im A. T. nicht mehr vor, abgesehen von der Wiederholung der Angaben der Genesis beim Chronisten (1 Chron. 1, 4. 17, wo durch Schuld des Compilators oder der Abschreiber ein paar wichtige Worte ausgefallen sind). Dagegen ist vielleicht in einem griech. Schriftsteller von Sem die Rede. Diodor (II, 4 fg.) gibt uns nach Ktesias (um das J. 400 v. Chr.) babylonische Erzählungen von der Semiramis, deren Pflegevater Simmas, deren einer Sohn Hyapates geheißen hätte. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Semiramis, die Tochter der Derketo (Atargate), eine Göttin ist. Die beiden andern Namen stehen also in durchaus mythischem Zusammenhang. Gerade unter diesen Umständen wird es schwer, die Aehnlichkeit von Simmas und Hyapates mit Sem und Japhet für zufällig zu

halten. Daß die verwandtschaftliche Beziehung bei jenen eine ganz andere ist als bei diesen ist kein erheblicher Einwurf gegen ihre Identificirung, denn derartigen Wechsel findet man sehr oft bei mythischen Genealogien. Aber freilich läßt sich außer der Namensähnlichkeit auch wenig Positives für unsere Vermuthung anführen, und unter allen Umständen müßten wir zugeben, daß die Hebräer die beiden mythischen Gestalten ganz anders verwerthet hätten als die Babylonier. Uebrigens muß man bedenken, daß Ktesias die babylonischen Sagen nicht allzu getreu wird wiedergegeben haben, zumal er sie selbst wol erst durch pers. Vermittelung erhalten hat.

An eine Deutung des Namens Sem haben sich schon viele gewagt, ohne ein befriedigendes Ergebniß zu erhalten. Der Name ist noch immer so dunkel, wie es fast alle übrigen Namen der mosaischen Urgeschichte und wie es namentlich auch die der beiden andern Söhne Noah's sind.

Ganz modern ist die Verwendung des Namens „Semiten", „semitisch" als ethnologische und sprachliche Bezeichnung. Sie ist, wie sich aus dem Obigen ergibt, a potiori genommen, indem sie wahrscheinlich nicht alle Völker einschließen darf, die nach der Genesis Semiten genannt werden müßten, und andererseits auch auf Völker geht, die dort von Ham abgeleitet werden. Nöldeke.

Semaja, Semaʒjah, 1) ein wahrscheinlich aus dem Stamm Juda gebürtiger Prophet zur Zeit Rehabeam's (s. d.), welcher durch seine Autorität den König hinderte, nach dem Abfall der zehn Stämme diesen den Krieg zu erklären (1 Kön. 12, 22 fg.). Derselbe scheint hierin im Einverständniß mit dem im Nordreich seinen Beruf ausübenden Propheten Ahia (s. d.) gehandelt zu haben (vgl. 1 Kön. 11, 29 fg.). Er traute ohne Zweifel dem Rehabeam weder die Macht noch die Fähigkeit zur Wiederherstellung der Reichseinheit zu. In ähnlicher Weise machte er seinen Einfluß fünf Jahre später bei dem Einfall des ägypt. Kriegsheeres unter Sisak geltend. Als Sisak bis Jerusalem vorgedrungen war, bekämpfte er jeden Versuch weitern Widerstandes auf seiten Rehabeam's und der judäischen Fürsten, auch nur der Vertheidigung der Hauptstadt (2 Chron. 12, 5 fg.; s. das Weitere unter Rehabeam). Nach 2 Chron. 12, 15 hat Semaja eine Geschichte des Königs Rehabeam geschrieben, aus welcher insbesondere die Nachrichten der Chronik über ihn und seine Regierung geschöpft sind. Der Name Semaja findet sich noch mehreremal im A. T. So hieß 2) ein Sohn Obed-Edom's (s. d.; 1 Chron. 26, 4 fg.). Ferner trägt diesen Namen 3) ein falscher Prophet (Jer. 29, 24 fg.), welcher den Oberpriester Sephanja zu Gewaltmaßregeln gegen Jeremia durch einen Brief aufzuhetzen suchte wegen des Schreibens Jeremia's an die Exulanten (Jer. 29, 1 fg.). Jeremia strafte den Semaja deshalb als einen Lügenpropheten und stellte ihm auch Strafe von seiten Gottes in Aussicht. Endlich kommt der Name Semaja 4) noch Neh. 6, 10 fg. von einem gegen Nehemia gedungenen Propheten vor, der durch einen ersonnenen Gottesspruch den Nehemia veranlassen sollte, ungesetzlicherweise, um angeblichen Nachstellungen zu entgehen, im Tempel sich zu verbergen, was Nehemia jedoch verweigerte (s. übrigens Nehemia). Schenkel.

Semer, auch **Somer** (1 Chron. 7, 32 fg.), ein reicher Hebräer, welcher seinen werthvollen Besitz, den Berg Somron (1 Kön. 16, 24 fg.), den „schönen, runden, schwellenden Berg von Samaria" mit herrlicher Fernsicht (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 364) an den König Omri von Israel verkaufte (s. Samaria und vgl. Jes. 28, 1—4; Mich. 1, 6; Jer. 31, 5). Thenius vermuthet, der Berg sei bis dahin als Weinberg benutzt worden. Schenkel.

Sen, d. i. „Zehn", eine Oertlichkeit in der Nähe der Stadt Mizpa (s. d.) im Stammgebiet Benjamin; zwischen Sen und Mizpa errichtete Samuel nach der Besiegung der Philistäer den Denkstein Ebenezer (1 Sam. 7, 12). Der Name scheint eher auf eine einzeln stehende Felszacke als auf einen bewohnten (etwa auf einem Felsen gelegenen) Ort zu deuten, man müßte denn den hebr. Text ändern und mit der alexandrinischen, arabischen und syr. Uebersetzung (Beth-) Jasan lesen. Kneucker.

Senf, nur im N. T. erwähnt. In Volkes Mund galt das Senfkorn als der kleinste Same (vgl. Matth. 13, 31 fg; 17, 20; Mark. 4, 31; Luk. 13, 19; 17, 6), obgleich es thatsächlich noch kleinere Samenkörner gibt; ähnlich im Talmud (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [Basel 1639], S. 822) und im Koran (Sura, XII und XXI). Nach dem Gleichniß Jesu Matth. 13, 31 fg. entwickelte sich das Senfkorn zu einer Pflanze, die an Größe alle übrigen Gemüsepflanzen (λάχανα) übertrifft,

ja zu einem Baum, auf dessen großen Zweigen oder unter dessen schattigen Aesten die Vögel ausruhen. Daß der Senf in Gärten gezogen wurde, berichtet auch der Talmud (Mischna, Maaseroth, IV, 6). Die heute in Palästina wild und cultivirt verbreitetste Species ist der schwarze Senf. Wenn bei uns die Senfstaude nur einige Fuß hoch wird, so hat man dagegen in Syrien öfters Senfstauden von 8—12 Fuß Höhe beobachtet; (vgl Thomson, The Land and the Book [London 1868], S. 414—416; Irby und Mangle, Travels in Egypt [London 1844], S. 93). Scharen von kleinen Vögeln setzen sich auf die schmalen, zähen Zweige, um die Samenkörner, eine ihrer Lieblingsspeisen, wegzupicken. Da das im Gleichniß erwähnte Gewächs ausdrücklich zu den krautartigen Pflanzen (λάχανα), die schnell und nicht langsam wie die Bäume aufwachsen, gezählt wird, so hat man nicht mit manchen Erklärern an die Salvadora persica zu denken. Es ist dies ein Baum von 10—25 Fuß Höhe, mit rauher, rissiger Rinde, zahlreichen Aesten, gegenüberstehenden gestielten, ovalen, glänzenden Blättern und zahlreichen, aus den Blattachseln hervorwachsenden, gelblichgrünen Rispenblüten, aus denen einsamige Beerchen von gartenkressen- oder senfartigem Geschmack sich entwickeln. Man hat diesen Baum an den Ufern des Todten Meeres entdeckt (vgl. Irby und Mangle, a. a. O., S. 108), häufiger noch kommt er in Oberägypten vor (Hartmann, „Naturgeschichtlich-medicinische Skizze der Nilländer" [Berlin 1865—66], S. 176). Die Araber nennen ihn mit dem gleichen Namen wie den Senf, nämlich hardal. Furrer.

Senir oder **Schenir**, s. Hermon.

Sepham, vielleicht = Nacktheit, baumlose Gegend, ein Ort auf der idealen Nordostgrenze des Gelobten Landes (3 Mos. 34, 10. 11) zwischen Hazar-Enan (nördlich) und Ribla (südlich), also etwa beim Nordende des Antilibanon gelegen, aber nicht näher nachzuweisen. Davon unbedingt verschieden ist Siphmoth (Sephmoth, Siphamoth, 1 Sam. 30, 28; vgl. 1 Chron. 27 [28], 27), im südöstlichen Theil des Stammgebiets Juda. Kneucker.

Sephar, einer der Grenzorte der joktanidischen Araber, dem als zweiter Grenzpunkt am andern Ende Mescha (s. d.) an der Nordspitze des Perf. Meerbusens entgegengesetzt wird (1 Mos. 10, 30). Derselbe ist also an der Südküste Arabiens zu suchen, wozu auch die Bedeutung des Namens stimmt. Sephar ist nämlich ein syrisch-phöniz. Wort, so viel wie Gestade, Ufer, dessen weibliche Form Sepharta, d. i. Spârta (vgl. 1 Makk. 14, 16; 12, 2. 3), in der arab. Uebersetzung der Polyglotten für jene lycische Küstenstadt Patara (Apg. 21, 1), gesetzt erscheint und insofern mit sanskritisch Pâtâla (= Patara), d. h. Bodensenkung, übereinkommt, einer Bezeichnung, die wiederum einem Küstenstrich, nämlich dem niedern Uferland und einer Stadt an den Indusmündungen anhaftet (s. Patara, und vgl. Hitzig in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", IX, 731, und „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 347). Am wahrscheinlichsten haben wir bei dem biblischen Sephar an die altberühmte Hafen- und Königsstadt des Chimjaritenreichs Zafâr — von den Eingeborenen heute noch Isfôr ausgesprochen — zu denken, an der Küste bei Mirbât unter dem 17. Breiten- und 72. Längengrad gelegen, von einem (einigen) andern Thafâr im Süden (Südwesten) Jemens, an welches Knobel („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 183) denkt, unterschieden. Auch führt diesen Namen nahe der Küste zwischen Mirbât und dem Cap Sâdschir eine Reihe von Dörfern, unter denen das eine, El-Balîd, besonders schöne Ruinen enthält. Vgl. Hitzig und Tuch zu 1 Mos. 10, 30 und Ritter, „Die Halbinsel Arabien" (Berlin 1846—48), I, 251 fg. Kneucker.

Sepharad, wofür die LXX und der Ar aber Ephrata geben, wird Ob. 20 eine Ortschaft oder Gegend genannt, in der Bewohner von Jerusalem im Exil lebten. Entschieden unrichtig verstanden darunter die alten Targume und die Peschito Spanien. Dem Hieronymus sagte sein jüd. Lehrer, daß im Hebräischen der Bosporus so genannt werde. Neuerlich fand sich, daß die perf. Keilschriften wiederholt ein den Persern unterworfenes Land oder Volk Çparda nennen, das zwischen Kappadocien und Jonien gestellt wird, und so in Kleinasien zu suchen ist (vgl. Schrader, „Die Keilinschriften und das Alte Testament", [Gießen 1872], S. 284 fg.). Lassen (in der „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", VI, 50) will in Çparda die Hauptstadt Lydiens, Sardis, erkennen, die als sardische Provinz für Lydien stehe. Wenn in dem Çparda das Sepharad des Obadja zu erblicken ist, so ist anzunehmen, daß dieser Prophet erst in der persischen, ja syr.

Zeit (vgl. Josephus, „Alterthümer", XII, 3, 1 und 4) geweissagt habe, da von frühern Wegführungen von Juden nach Kleinasien nicht die Rede sein kann. Weissagte Obadja auch nach Jeremia, so macht ein so tiefes Herabsteigen doch bedenklich, und ist danach Sepharad in Babylonien zu suchen, so kann immer noch in Frage kommen, ob es nicht das S'ipar der Keilinschriften und Sepharvaim (s. d.) der Bibel sei. Fritzsche.

Sepharvaim war nach 2 Kön. 17, 24 (vgl. auch 2 Kön. 18, 34; Jes. 36, 19) eine Ortschaft oder Landschaft, aus welcher der assyr. König (Salmanassar nach dem biblischen Bericht, aber nach den Keilinschriften Sargon; vgl. Schrader, „Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], S. 158) eine Colonie nach Samarien versetzte. Daß sie früher ihren eigenen König hatte, ersehen wir aus 2 Kön. 19, 13; Jes. 37, 13. Es darf jetzt als ausgemacht gelten, daß sie nicht mit Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 655) in Syrien zu suchen sei, sondern daß sie die in den pers. Keilinschriften S'ipar genannte Stadt ist, in einer Inschrift als Sonnenstadt bezeichnet (vgl. Schrader, a. a. O., S. 165), von Ptolemäus, V, 18, 7, Sippara genannt. Es war die südlichste Stadt Mesopotamiens, am östlichen Ufer des Euphrat gelegen. Nach Abydenus berichtet Eusebius (Praep. evang., IX, 41), daß Nebukadnezar oberhalb der Stadt der Sipparener einen tiefen Teich mit Kanälen habe ausgraben lassen, durch deren Oeffnung die Ebene bewässert worden sei; übrigens vgl. noch Eusebius, Chronicon, I, 55. Fritzsche.

Sephela, d. h. „Niederung, Ebene" (Luther übersetzt „die Gründe" und behält den Namen Sephela nur 1 Makk. 12, 38 bei), bezeichnet die südwestliche Küstenebene Palästinas (s. d.), die Meeresniederung der Philistäer (s. d.), welche sich südwärts von Joppe an die Ebene Saron (s. d.) anschließt und bis Gaza hinabreicht, im Westen vom Mittelmeer, im Osten vom Gebirge Juda begrenzt. Diese Niederung, ungefähr 20 Stunden lang und 6—12 Stunden breit, bildet eine der drei Landschaften, in welche das Stammgebiet Juda nach seiner natürlichen Beschaffenheit zerfiel (Jos. 10, 40; Richt. 1, 9; Jer. 32, 44; 33, 13). Es ist allerdings eine Ebene, aber mit Anhöhen bedeckt und von Anschwellungen und Hügelreihen durchzogen, im ganzen mit einem wellenförmigen Charakter, deshalb auch (Jes. 11, 14) als „Schulter Philistäas" bezeichnet. Im Osten erheben sich die Hügel zu Bergen, welche ein Mittelland zwischen der Ebene und dem Gebirge bilden, aber gewöhnlich zur Sephela gerechnet und „Abhänge, Thalgründe" ('ašedot, Jos. 10, 40) genannt werden. Abgesehen von den Sandhügeln in der Nähe der Küste hatte die Sephela einen fruchtbaren Boden und treffliches Ackerland, mit reichlichen Ernten an Weizen und Gerste, herrliche Gärten und Pflanzungen, besonders Olivenhaine, und an Wiesen und Heerden keinen Mangel. Noch jetzt wird sie ziemlich angebaut, und ist sie mit Ortschaften bedeckt, welche fast alle auf Hügeln stehen und zum Theil noch alte Ortslagen bezeichnen. Vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 621 fg.; III, 237 fg., 864 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 20 fg. Kneucker.

Sephmoth, Sephamoth, Siphmoth, s. Sepham.

Septuaginta, s. Uebersetzungen der Bibel.

Serach, der Aethiope, machte im funfzehnten Jahr des Königs Asa (2 Chron. 15, 10) mit einer Million äthiopischer und lib. Krieger (2 Chron. 16, 8) und 300 Wagen einen Kriegszug gegen die Judäer, wurde aber im Thal Zephatha bei Maresa (s. d.) von Asa, der 580000 Mann gegen ihn führen konnte, geschlagen und bis Gerár hin verfolgt. Asa's Beute war sehr groß. So erzählt 2 Chron. 14, 8—14. Wer dieser Serach war, ist noch nicht mit Sicherheit ermittelt. Ihn für einen Fürsten der äthiop. Araber (vgl. 2 Chron. 21, 16) zu halten, geht nicht an, weil er Libyer und Kriegswagen in seinem Heer hatte. Man kann nur an einen afrikan. Kriegsherrn denken, und zwar da er äthiopische und lib. Soldaten ins Feld führte, nur an einen der zugleich über Aegypten gebot. Ein selbständiger Kriegszug der Aethiopen nach Palästina, der Aegypten nicht berührt hätte, ist nicht denkbar, und ebenso wenig will einleuchten, was Brugsch (Histoire d'Égypte [Leipzig 1859], S. 228 und 240) annimmt, daß Serach als König des äthiopischen oder nub. Reichs gegen Ende der Herrschaft Osorchon's I. oder unter dessen Nachfolger Aegypten feindlich durchzogen und diesen Feldzug nach Palästina gemacht habe. Dazu wäre doch wol vor allem eine förmliche Eroberung Aegyptens nöthig gewesen, von

der die Geschichte sonst nichts weiß. Vorzuziehen scheint die gewöhnliche Annahme. Nämlich da schon Asa's Großvater, Rehabeam, vom ägypt. König Sisak bekriegt und wahrscheinlich tributpflichtig gemacht worden war, und die Wiederholung eines solchen Zugs, sei es um den verweigerten Tribut zu erzwingen, sei es um an der philistäischen Grenze festen Fuß zu fassen, zu der damaligen ägypt. Politik wohl paßt, da ferner in den manethonischen Königsverzeichnissen als Nachfolger des Sisak ein König (Osorthon oder nach der bessern, hieroglyphisch bezeugten Lesart) Osorchon erscheint, dessen Name stark an Serach anklingt, so nehmen die meisten (Ewald, Lepsius, Thenius, Bertheau, Unger) jetzt an, daß Serach der ägypt. König Osorchon I. von der zweiundzwanzigsten oder bubastischen Dynastie sei. Auch die Zeitrechnung würde stimmen, sofern, nach den Listen bei Africanus, Sisak 21 (vgl. 1 Kön. 11, 40), Osorchon 15 Jahre herrschte. Daß nicht Aegypter, sondern Äthiopen und Libyer als seine Kriegsvölker genannt werden, würde nicht auffallen, da der Chroniker (2 Chron. 12, 3) auch das Heer des Sisak ähnlich beschreibt, und das Zurücktreten der eigentlichen Aegypter in den Heeren der damaligen Zeit wahrscheinlich in den innern Verhältnissen Agyptens begründet war (Brugsch, a. a. O., S. 240; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 506; Unger, „Chronologie des Manetho" [Berlin 1867], S. 234). Allein der Anstoß bleibt immer, daß der Chroniker den Serach nicht, wie den Sisak, König von Aegypten, sondern einfach den Aethiopen nennt. Daß die Könige der zweiundzwanzigsten Dynastie keine Aethiopen waren, ist sicher; zwar sind die sämmtlichen Königsnamen dieser Dynastie nicht ägyptisch, daher auf den Denkmälern auch nicht hieroglyphisch, sondern phonetisch geschrieben, aber nach ihrem Ausgangsort Bubastis zu schließen, war das mit Sisak beginnende Königsgeschlecht nicht äthiopischen, sondern eher semitischen Ursprungs (Lepsius, „Ueber die XXII. ägypt. Königsdynastie nebst einigen Bemerkungen zu der XXVI. und andern Dynastien des neuen Reichs" [Berlin 1857]; Brugsch, a. a. O., S. 220 fg.). Der Versuch Hitzig's („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 165), zwischen Osorchon I. und seine Nachfolger eine funfzigjährige Aethiopenherrschaft unter dem Namen Serach einzuschieben, ruht auf so wenig begründeten Voraussetzungen, daß man ihm hierin nicht folgen kann. Wenn aber weder ein äthiop. Ursprung des Osorchon I., noch eine äthiop. Zwischenherrschaft nach ihm annehmbar ist, so scheint nur noch die Annahme übrigzubleiben, daß im Text der Chronik der Titel Serach's als „König von Aegypten" irrthümlich ausgefallen und mit Rücksicht auf seine großentheils äthiop. Soldaten durch „der Aethiope" ersetzt sei; auch die übertrieben hohen Zahlen der Krieger auf beiden Seiten kennzeichnen ja den Bericht der Chronik als einen nicht mehr ganz ursprünglich erhaltenen. Indessen muß man doch bedenken, daß der Chroniker den Serach überhaupt nicht „König" benennt weder von Aegypten noch von Aethiopien; darum möchte ich immer noch die Möglichkeit offen lassen und hier aussprechen, daß Serach blos Feldherr eines ägypt. Königs war; in diesem Fall könnte die Benennung desselben als des Aethiopen sich auch entweder auf seine Abstammung beziehen, oder seinen Titel wiedergeben; denn allerdings war „Prinz von Kusch", wenigstens unter den frühern Dynastien, ein hoher ägypt. Würdentitel; der Gouverneur von Nubien aus königlichem Geblüt wurde so benannt (vgl. Lepsius, a. a. O.; Brugsch, a. a. O., S. 89). Dillmann.

Seraja. Diesen Namen tragen mehrere königliche Beamte im A. T.: 1) soll nach 2 Sam. 8, 17 der Staatskanzler (sopher) des Königs David so geheißen haben; wahrscheinlicher aber hieß er nach richtigerer Lesart 1 Kön. 4, 3 (vgl. 1 Chron. 18, 16) Sasa, hebräisch: Siša' oder Saša (wonach die Lesart 2 Sam. 20, 25 Seja' oder Sewa' corrumpirt wäre). Seraja hieß 2) einer der Hofbeamten, die vom König Jojakim den Auftrag zur Verhaftung Baruch's und Jeremia's erhalten hatten (Jer. 36, 26); endlich hieß so 3) ein Bruder Baruch's, der den König Zedekia als Reisemarschall nach Babel begleitete (Jer. 32, 12; 51, 59 fg.). Dieser Seraja erhielt damals von Jeremia den Auftrag, eine Abschrift der von dem Propheten gegen Babel aufgeschriebenen Weissagungen mitzunehmen und nach der Ankunft in der Nähe der Stadt laut vorzulesen, hernach aber dieselbe an einen Stein gebunden in den Euphrat zu versenken als Sinnbild der die Stadt Babel bedrohenden Vernichtung. Schenkel.

Seraphim (hebr. Mehrzahlform des Worts Saraph) sind Wesen, welche Jesaja in seinem Einweihungsgesicht (Jes. 6) den Thron Gottes in seinem himmlischen Palast

umstehen oder umschweben sah. Sie hatten Füße und Hände, zugleich drei Paar Flügel, mit deren einem sie aus Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät ihr Gesicht, mit dem andern ihre Füße bedeckten, mit dem dritten aber flogen. Ueber ihre Zahl ist nichts gesagt. In Wechselgesängen verherrlichten sie Gott mit Heiligpreisung. Aus besonderm Auftrag entsündigte einer davon den Jesaja, indem er mit einem vermittels einer Zange vom himmlischen Altar genommenen Glühstein ihm die Lippen berührte. Als verschieden von den Engeln (s. d.), welche in der ältern Zeit nicht beflügelt vorgestellt wurden, ordnen sie sich vielmehr mit den Cherubim zusammen. Daß sie mit den Cherubim ganz zusammenfallen (Hendewerk, De Seraphim a Cherubim in Bibliis non diversis [Königsberg 1836]; Stickel in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1840, S. 306), kann man freilich nicht zugeben, da ihr Geschäft verschieden ist und wol auch ihre Gestalt. Aber wie die Cherubim gehören sie auch in die unmittelbare Nähe Gottes, werden nicht wie die Engel entsendet, und wie die Cherubim sind auch sie ursprünglich Wesen althebräischer, vormosaischer Volksvorstellung. Das Wort saraph nämlich ist auf keinen Fall von dem arab. Zeitwort schárufa, d. h. „hervorragen, edel sein", abzuleiten, als bedeutete saraf einen Edeln, Fürsten unter den Engeln, denn von dieser Wurzel kommt im Hebräischen sonst keine Spur vor, keiner der alten Bibelübersetzer hat so erklärt, und die Fürsten unter den engelischen Wesen sind vielmehr die Erzengel, nicht die Seraphim. Im Hebräischen bedeutet das Zeitwort saráph nur „(mit Feuer) verzehren, verbrennen"; davon abgeleitet wären Seraphim nicht etwa feurig glänzende Wesen, Feuerwesen, was sie auch gar nicht waren, da sie den Glühstein mit der Zange fassen, sondern Verzehrer, Verbrenner, offenbar weder eine treffende noch eine klare Bezeichnung ihres Wesens, mag man es beziehen auf das Verbrennen des Weihrauchs auf dem himmlischen Altar (Umbreit), oder gar auf das Wegbrennen der Unreinheit von der Lippe des Jesaja (Delitzsch), das letztere schon darum unmöglich, weil das nur eine einmalige Function eines einzigen derselben war. Vielmehr aber kommt das Hauptwort saraph im Hebräischen sonst nur vor als Name und Beiname einer Schlangenart, nämlich einer besonders gefährlichen der Arab. Wüste („feurige Schlangen" bei Luther; 4 Mos. 21, 4; 5 Mos. 8, 8), und mit dem Ausdruck „fliegender Saraph" bezeichnet Jesaja selbst sonst etwa dasselbe, was wir Drache nennen (Jes. 14, 29; 30, 6; „feuriger, fliegender Drache" bei Luther). Mag nun dieser hebr. Name des Drachen auf die genannte Wurzel seráph, d. i. „verbrennen", zurückgehen, oder mit der Vorstellung selbst sonst woher und aus einer andern alten Sprache herübergenommen sein, immer ist es das sicherste, bei der Deutung der Seraphim von dieser bekannten Bedeutung des Hauptworts saraph auszugehen, freilich nicht im Sinne der gemeinen Schlange, wohl aber im mythologischen Sinn Drache. Wir wissen, daß die scharfblickenden, feueraugigen, schon durch ihren Blick verzehrenden Drachen in dem Vorstellungskreis der alten Völker als Hüter göttlicher Schätze eine bedeutende Rolle spielten. Zwar sind Bilder solcher Drachen bei den oriental. Völkern unsers Wissens bisjetzt nicht gefunden, denn die sphinxartigen Wesen der ägyptischen, phönizischen und assyrisch-persischen bildenden Kunst gehören nur entfernter hierher; auch die in Layard's „Ninive und Babylon", deutsch von Zenker (Leipzig 1856), Taf. V, B; VI, E F und XVIII, S E abgebildeten Figuren gleichen mehr den Greifen als den Drachen. Wohl aber darf hier erinnert werden an die Figuren mit sechs Flügeln auf pers. Bilddarstellungen bei Layard, a. a. O., Taf. XIX, B, und Ker Porter, „Reisen in Georgien, Persien und Armenien", deutsche Ausgabe (Weimar 1823), Taf. 13. Diese altmythologische Vorstellung von drachenartigen geflügelten Wesen in der Umgebung der Gottheit war nun aber wie die Cherubimvorstellung durch den Einfluß des Mosaismus längst umgebildet und vergeistigt. Was sie nun an thierischer Gestalt etwa noch an sich haben, erniedrigt sie nicht, sondern ist an ihnen ein Zeichen höherer, der menschlichen Gestalt abgehender Vollkommenheit. Sie erscheinen nun als Diener in der unmittelbaren Nähe der göttlichen Majestät, und bei Jesaja speciell als himmlische Priester, die durch Anbetung und Lobgesang, wie es scheint auch durch Räucherung von Rauchopfern, Gott verherrlichen. Daß schon Ezechiel Züge ihres Bildes auf die Cherubim überträgt, und daß in der Offenbarung Johannis (Kap. 4, 8) sie mit den Cherubim zusammengeschmolzen erscheinen, ist bereits „Bibel-Lexikon", I, 513, bemerkt; ebendort ist auch über ihre Einordnung in den himmlischen Hofstaat Gottes nach den jüngern halbbiblischen Büchern das Nöthige gesagt. Dillmann.

Sered, ein Bach an der Ostgrenze von Moab (4 Mos. 21, 12 fg.). An seinen Ufern lagerten sich einst die Israeliten (4 Mos. 21, 12 fg.; 5 Mos. 2, 13 fg.). Aus dem Zusammenhang von 4 Mos. 21, 12 (vgl. mit 4 Mos. 33, 44 fg.) geht hervor, daß dieser Bach mit dem heutigen Wadi Sa'ideh (auch Sarideh gesprochen) identisch ist, dem Hauptzufluß des Arnon von der Südostseite. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, II, 1203; Knobel zu 4 Mos. 21, 12 fg.
Furrer.

Sergius Paulus, nach Apg. 13, 7 röm. Proconsul auf Cypern (über die Wahrscheinlichkeit, daß es auf Cypern einen solchen gab, s. „Bibel-Lexikon", IV, 420), der in Paphos (s. d.) vom Apostel Paulus infolge eines an dem Magier Barjesus (s. d.) verrichteten Strafwunders zum Christenthum bekehrt worden sein soll. Die Erzählung ist von Schneckenburger („Ueber den Zweck der Apostelgeschichte" [Bonn 1841], S. 53), Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [2. Ausg., Leipzig 1866—67], I, 108), Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 242) stark bezweifelt, und es läßt sich nicht leugnen, daß die so plötzliche religiöse Hinwendung eines röm. Staatsmannes zu einem sittlich völlig unvermittelten Glauben ebenso unwahrscheinlich ist, als der angeblich von dem Magier auf ihn ausgeübte Einfluß. Sicherlich hat Paulus die Namensänderung nicht einem röm. Proconsul zu Ehren vorgenommen. Schenkel.

Seron, ein Feldherr des syr. Königs Antiochus Epiphanes, erlitt durch den Makkabäer Judas im J. 166 v. Chr. bei Bethoron eine bedeutende Niederlage (1 Makk. 3, 13—24). Nach Josephus („Alterthümer", XII, 7, 1) war er Statthalter von Cölesyrien, wie der 1 Makk. 3, 10 genannte Apollonius Statthalter von Samarien: beides Angaben, auf die nichts zu geben ist. Wenn Josephus den Seron in der Schlacht fallen läßt, so beruht dies auf einem Misverständniß von 1 Makk. 3, 23. Fritzsche.

Serubabel, chaldäisch: Sesbazzar, die LXX Zorobábel (Josephus, „Alterthümer", XI, 3, 5, und öfter: Zorobabēlos), Führer der ersten gemeinschaftlich mit dem Hohenpriester Josua im J. 536 aus dem Exil in die Heimat zurückgekehrten jüd. Ansiedelung und weltliches Oberhaupt (nasi') derselben (Esra 1, 8; 2, 1 fg.; 3, 8; 5, 2 fg.). Aus davidischem Königsgeschlecht war er durch seinen Vater Sealthiel ein Enkel des Königs Jejonja (Jojachin, s. d.). Die Angabe 1 Chron. 3, 17, daß sein Vater Pedaja geheißen und er ein Neffe des Sealthiel gewesen, beruht entweder auf einer Namensverwechselung, oder es ist (mit Hitzig zu Hag. 1, 1 u. a.) anzunehmen, daß er durch Leviratsehe Sohn des Sealthiel geworden. Vornehm, reich und jugendfrisch, besaß er das nöthige Ansehen und die erforderliche Thatkraft, um, die Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr benutzend, einen Theil der Exulanten zu sammeln und sie in ihre verlassenen Wohnsitze zurückzuführen. Ohne Zweifel hatte ihn Cyrus mit der Aufsicht der neuen Ansiedler betraut, worauf schon seine Amtsnamen: Fürst, Pascha, Tirschata, hindeuten (Esra 1, 8; 5, 14; 2, 63; Hag. 1, 1). Doch war er für seine Amtsführung dem pers. Statthalter der ganzen Provinz Syrien verantwortlich (Neh. 3, 7; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 114). Von der Rückreise seiner Colonie selbst, ihrer Dauer und Richtung haben wir keine genauere Nachricht. Daß die erste Sorge der Ankömmlinge im geheiligten Land der Väter der Tempelbau war, lag in der Natur der Verhältnisse; bei der Grundsteinlegung (Esra 3, 10 fg.; Hag. 2, 3 fg.) brachen die Alten, welche den zerstörten Tempel noch gesehen, in Thränen und laute Klagerufe aus, die sich mit dem Jubel des jungen Geschlechts über die Wiederherstellung des Heiligthums mischten. Serubabel unterstützte nun den Tempelbau aufs opferwilligste mit seinen reichen Mitteln (Neh. 7, 70). Seinem glühenden Eifer insbesondere war das verhältnißmäßig rasche Vorrücken desselben zu verdanken (Esra 3, 8 fg.). Aber dieser Eifer flößte ihm auch gegen das an sich wohlgemeinte patriotische Anerbieten der Samaritaner (s. d.), sich an der Wiederherstellung Jerusalems (ob auch des Tempels ist zweifelhaft, s. „Bibel-Lexikon", V, 152) zu betheiligen, entschiedenen Widerwillen ein; er wollte von solcher Religionsmischung nichts wissen; denn in das Volksleben der Samaritaner waren halbheidnische Sitten und Gebräuche eingedrungen (vgl. Esra 4, 1 fg.). Serubabel wies in Gemeinschaft mit dem Hohenpriester Josua das Anerbieten mit unerbittlicher Strenge zurück. Der Geist der Absonderung griff bei den Juden von diesem Zeitpunkt an immer mehr um sich. Die Folgen der Abweisung traten überdies bald in den Beschwerden zu

Tage, welche die Samaritaner am pers. Hof bei Kambyses gegen die Judäer erhoben, und in einem königlichen Verbot der Fortsetzung des Tempelbaues. Bei den Strenggläubigen stieg das Ansehen Serubabel's aber gerade infolge der bewiesenen Glaubenstreue allmählich selbst nahezu bis zu der Vorstellung, daß er, wenn auch nicht der längst erhoffte Retter aus davidischem Geschlecht, so doch dessen Vorläufer sei (Hag. 2, 20 fg.; Sach. 3, 8 fg.; 4, 7 fg.; 6, 12; s. „Bibel-Lexikon", IV, 204). Am pers. Hof war Serubabel wegen seiner Härte gegen die Samaritaner in Ungnade gefallen; der Tempelbau ruhte jahrelang, bis die Stimme der Propheten Haggai und Sacharja, unter dem Scepter des den Juden günstig gesinnten Perserkönigs Darius (s. d.), sich erhob und die gedrückte Colonie zur Wiederaufnahme des anscheinend gescheiterten Unternehmens wieder anfeuerte. Serubabel und Josua kamen infolge des prophetischen Einflusses am pers. Hof zu neuen Gnaden und sahen bald den aufgethürmten Berg von Schwierigkeiten überwunden (Sach. 4, 7), ihr Werk mit schönstem Erfolg gekrönt (Esra 5, 1 fg.; 6, 4 fg.). Die Erzählung des Josephus („Alterthümer", XI, 3, 1 fg.), wonach Serubabel als ein alter Freund den König Darius durch seine persönliche Einwirkung zur Erlaubniß der Fortsetzung des Tempelbaues bewogen haben soll, ist eine handgreifliche Fabel. Im Buch Esra (Kap. 1, 8; 5, 14. 16) kommt Serubabel unter dem Namen Sešbassar vor, wofür die LXX Sasabasar, Sabanasar, Esra 3 Samanasar oder Sanabassar lesen, Josephus („Alterthümer", XI, 1, 3) Abassar. Vgl. noch Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), S. 268 fg.; Ewald, a. a. O., IV, 102 fg. Schenkel.

Serug, ohne Zweifel Personification der Stadt Batnä (Βάτνη, Ammianus Marcellinus, XIV, 9) in der Landschaft Sarug, welche einen mesopotam. Bezirk unweit von Haran und Edessa umfaßte. Nach 1 Mos. 11, 20 fg. soll Serug ein Sohn Regu's (s. d.) gewesen sein und den Großvater Abraham's, Nahor (s. d.), erzeugt haben. Schenkel.

Sesach, Jer. 25, 26; 51, 41 nach allgemeiner Annahme und dem Vorgang sämmtlicher jüd. Ausleger gleichbedeutend mit Babel zufolge des sogenannten Atbasch, d. h. eines bei den Juden gebräuchlichen Buchstabenspiels, nach welchem die Buchstaben des Alphabets in umgekehrter Reihe füreinander gesetzt werden, sodaß dem b das š, dem l das k entspricht (vgl. Hitzig, „Die Erfindung des Alphabets" [Zürich 1840], S. 2, 13). Man nimmt gewöhnlich Furcht als das Motiv an, weshalb Jeremia zu Kap. 25, 26 sich statt Babels dieses Atbasch bedient habe; allein Jer. 51, 41 ist Babel in dem Parallelsatz daneben genannt. Da jedoch in den LXX das Wort nicht vorkommt, so hat die Vermuthung Hitzig's (zu Jer. 25, 26), daß das Wort in beiden Stellen nicht von Jeremia herrühre, manches für sich (vgl. dagegen Graf, „Der Prophet Jeremia" [Leipzig 1862], zu Jer. 51, 1 fg.). Doch ist das Geheimwort wol schon während des Exils — und allerdings aus Scheu vor den Chaldäern — für Babel gebraucht worden. Das Wort ist entstanden aus šakšak von šakak, sich ducken, und heißt Demüthigung. Es war damit also das Babel bevorstehende Schicksal angedeutet. Schenkel.

Sesai, s. Enakiter.

Sesbazar, s. Serubabel.

Seth, nach 1 Mos. 4, 25 der dritte Sohn Adam's, stammt von set, d. i. Satz, Ersatz; denn Seth soll nach jener Stelle dem Adam von Gott als Ersatz für den durch Kain erschlagenen Abel gegeben worden sein. Diesen Angaben des jüngern Jahvisten steht die ältere Ueberlieferung der Grundschrift 1 Mos. 5, 1 fg. entgegen, wonach Seth der Erstgeborene Adam's war, nach Adam's (d. i. Gottes) Bild erzeugt, mithin in zweiter Generation der Stammvater der vorsintflutlichen Menschheit. Diese Ueberlieferung hat eine viel günstigere Vorstellung von den sittlichen Zuständen unter den Menschen vor der Sintflut als der jahvistische Erzähler, der das Verderben derselben durch die Sünde bereits mit der ersten Generation durch Kain und seine Nachkommen in voller Gewalt eindringen läßt (s. auch Enos). Die Mythenbildung hat sich später in schrankenloser Weise der Sethsage bemächtigt. Engel sollen den Seth unterrichtet und infolge davon soll er die Zukunft Christi bereits dem Adam verkündigt haben — eine ungebundene Ausführung der Vorstellung 1 Mos. 4, 26, daß die Sethiten als die Stifter des echten Jahvecultus zu betrachten seien (vgl. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti [Leipzig 1832], S. 685 fg.; Fabricius, Codex pseudepigraphus V. T. [Hamburg 1722—23], I, 141 fg.;

II, 49 fg.). Die gnostische Sekte der Sethianer benutzte gleichfalls die spätere Sethsage zu monströser Mythenbildung, wobei sich ihre Mitglieder als Abkömmlinge Seth's betrachteten, von dem sie das Himmel und Erde vermittelnde Geistesprincip herleiteten (vgl. Philosophumena, V, 19; Epiphanius, Adv. haer., XXXIX; Lipsius, „Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang" [Leipzig 1860], S. 154). Schenkel.

Seuchen, s. Krankheiten.

Seveh, s. So.

Sibma (Sebama), die weibliche Form zu Sebam (Luther, „Seban"), eine Stadt im Ostjordanland, zwischen Eleale und Nebo genannt (4 Mos. 32, 3), dem Stamm der Rubeniten zugetheilt (4 Mos. 32, 38), im Gefilde Hesbons (s. d.) gelegen und durch Weinbau ausgezeichnet (Jes. 16, 8. 9), zur Zeit des Propheten Jeremia (Kap. 48, 32) zu Moab gehörig, nach Hieronymus kaum 500 Schritte von Hesbon entfernt, vielleicht eine Tochterstadt Hesbons. Kneucker.

Sibraim, ein syr. Ort östlich von Berothai (s. d.) und zwischen der Grenze von Damaskus und der Grenze von Hamath gelegen (Ez. 47, 16), sonst unbekannt (s. Siphron). Kneucker.

Sicheln, zum Abschneiden des Grases und Getreides aus einer nach vorn zu schmäler auslaufenden, halbkreisförmigen Klinge an einem hölzernen Griff bestehend, waren auch im Alterthum gebräuchlich. Schon in Hesiod's Theogonien wird ihrer erwähnt und in Homerischen Gedichten hat von den Schnittern jeder die Hand mit schneidender Sichel bewaffnet. Auch die Römer schnitten die Fruchthalme mit der Sichel ab, wenn die Ernte nicht nach einer von den andern Arten, deren Plinius erwähnt, geschah. Im A. T. kommen zwei Wörter vor: Hermeš (5 Mos. 16, 9; 23, 26) und Maggal (Jer. 50, 16; Joel 4, 13 (3, 18), die als Bezeichnung der Sichel gelten, wofür im N. T. πέρδανον (Mark. 4, 29; Offb. 14, 14 fg.). Ueber die Beschaffenheit der hebr. Sichel zum Ernten schweigt die Bibel, vermuthlich war sie von der ägyptischen nicht verschieden. Diese erscheint auf ägypt. Denkmälern als bogenförmiges Messer mit hölzernem Handgriff und unterscheidet sich von der unserigen nur insofern, als sie ein kleineres Segment des Kreises, also kürzer ist. Der Unterschied zwischen Hermeš und Maggal, wenn aus dem doppelten Namen auf einen solchen geschlossen werden darf, scheint blos darin bestanden zu haben, daß Maggal kleiner, sonach dem Winzermesser mehr ähnlich war, daher auch statt dessen gebraucht wurde (Joel 4, 13; vgl. Jes. 18, 5). In den prophetischen Schilderungen der glückseligen Friedenszeit (Jes. 2, 4; Joel 4, 10; Mich. 4, 3) steht in der deutschen Bibel stets Sichel für das hebr. Mazmera, eigentlich Winzermesser. Jos. 17, 6; Richt. 1, 19; 4, 3 werden eiserne Wagen erwähnt, worunter manche Ausleger, nach dem Vorgang der Vulgata, Sichelwagen verstehen, d. h. solche Kriegswagen, die nach den Beschreibungen bei Xenophon, Curtius, Livius und andern Classikern, an der Deichsel, der Achse, an den Speichen und Felgen der Räder, mit hervorragenden Lanzen oder Sicheln versehen waren, um in den feindlichen Phalangen Schaden anzurichten. Solche Sichelwagen kommen aber vor Cyrus, dem sie Xenophon zuschreibt, nicht vor, und in Aegypten waren sie ganz unbekannt, wo die Streitwagen von Holz mit Eisen beschlagen wurden. Von dieser Beschaffenheit waren auch die obenerwähnten eisernen Wagen. Sichelwagen werden in der Bibel erst 2 Makk. 13, 2 angeführt. Roskoff.

Sichem. Zwischen den Bergen Ebal (im Norden) und Garizim (im Süden) zieht ein Thal sich hin, dessen größte Breite kaum 3000 Fuß mißt und das an einigen Stellen bis zu 300 Fuß sich verengt. Dieses schmale Thal ist aber mit perennirenden Quellen reichlicher versehen als irgendein anderes im Westen des Jordan. Gleich bei der östlichen Mündung treffen wir drei Quellen, denen im Thal noch sechs folgen, die meisten aus dem Felsen des Garizim hervorsprudelnd und so stark, daß ihre vereinte Kraft auch nach aller Bewässerung der Gärten doch noch kleine Mühlen weiter unten zu treiben vermag.

Bei dieser Wasserfülle freut sich das Thal üppiger Vegetation und die ganze Pracht subtropischer Flora ist über seine Fluren ausgegossen. Mandeln, Feigen, Granaten, Oliven, Walnüsse, Orangen und Trauben werden hier gezeitigt und Palmen wiegen ihre glänzend grünen Blätterkronen über dem Wald niederer Bäume. Singvögel beleben die Lüfte und kleine Fische spielen in den Bächen.

Begreiflich, daß solch ein gesegneter Ort früh die Menschen zu bleibender Ansiedelung reizen mußte. Hier lag Sichem, schon in der Patriarchenzeit als eine mit Mauern und

Thoren versehene Stadt erwähnt (1 Mos. 12, 6 heißt Sichem nur makóm, Ort; 1 Mos. 33, 18: ʿir, befestigte Stadt [s. Städte]; das Stadtthor, 1 Mos. 34, 20. 24. 28), ein Wohnsitz des kanaanit. Stammes der Heviter (1 Mos. 34, 2). Auf der östlich das enge Thal begrenzenden Ebene schlugen Abraham, Jakob und seine Söhne zeitweilig ihre Zelte auf (1 Mos. 12, 6; 33, 18; 35, 12). Von den Sichemiten soll Jakob um circa 1100 Mark ein Stück Land gekauft haben, in welchem später die Gebeine Joseph's beigesetzt wurden (1 Mos. 33, 20; Jos. 24, 32; Joh. 4, 5; Apg. 7, 15. 16). Nach 1 Mos. 48, 22 hätte Jakob durch Krieg dieses Landstück erworben und nach 1 Mos. 34, 25 fg. sollen in der That Jakob's Söhne (Simeon und Levi) die Sichemiten hinterlistig ausgeplündert und ermordet haben.

Josua hielt bei Sichem seine letzte große Volksversammlung (Jos. 24, 1. 25). Die Stadt gehörte späterhin zu dem Stammgebiet Ephraim (Jos. 20, 7), war aber sammt ihrem Weichbild den Leviten zugetheilt und eine der sechs Freistädte für die Todtschläger (Jos. 21, 21). Ein Kebsweib Gideon's stammte von Sichem, deren Sohn Abimelech mit Hülfe der Sichemiten zur Herrschaft gelangte (Richt. 8, 31; 9, 1 fg.). In Sichem bestand damals ein Heiligthum des Baalberith, des Bundesgottes, vielleicht schon aus



Josua's Zeit (Jos. 24, 26; Richt. 9, 46). Nahe bei der Stadt, doch von ihr gesondert, erhob sich ein Festungswerk Millo, welches vielleicht einfach aus einem festen Thurm bestand (vgl. Richt. 9, 46) und wahrscheinlich den am meisten exponirten Osteingang des Thales zu bewachen hatte (Richt. 9, 6. 20. 46). Durch Abimelech wurde Sichem von Grund aus zerstört (Richt. 9, 45). Doch mag es wol bald wieder aufgebaut worden sein (Richt. 21, 19). Jerobeam I. erkor es zu seiner Residenz (1 Kön. 12, 25), nachdem auf der Malstätte bei der Stadt Rehabeam's Königthum war verworfen worden (1 Kön. 12, 1 fg.). Noch bestand Sichem in den Tagen von Jeremia (Jer. 41, 5) und wurde späterhin Hauptstadt der Samariter (Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 6; Sir. 50, 28). Johannes Hyrkanus, der den Tempel auf Garizim zerstörte, eroberte auch die Stadt (Josephus, „Alterthümer", XIII, 9, 1; „Jüdischer Krieg", I, 2, 6). Im apostolischen Zeitalter machte der alte Name Sichem dem griech. Neapolis Platz, welcher dem Ort in der Form Nablus bis auf den heutigen Tag geblieben ist, während die Benennung Mabortha aus Vespasian's Zeit sich nicht behaupten konnte (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 8, 1; vgl. Reland, Palaestina [Utrecht, 1714], S. 1004).

Sichem, šekém, bedeutet Rücken, d. h. Wasserscheide; die heutige Stadt liegt unweit westlich derselben, das alte Sichem hatte, wie verschiedene Spuren bezeugen, die-

selbe in ihren Mauern eingeschlossen. Vgl. Eusebius und Hieronymus im Onomasticon u. d. W. Sychar und Sychem. Die Literatur bis zum Jahr 1867 vgl. in Tobler, Bibliotheca geographica Palestinae (Leipzig 1867), dazu Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 470 fg.; Morrison, The recovery of Jerusalem (London 1871), S. 464 fg.; Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1872), S. 162, 189 fg. Furrer.

Sicher, Sicherheit. Mit diesem Begriff wird theils das Nichtvorhandensein von Gefahren, bald das Gefühl von diesem Zustand bezeichnet. In der erstern Bezeichnung wird es als ein besonderes Glück und als ein Lohn der Gerechtigkeit gepriesen, sicher zu wohnen, und wird die vollkommene Sicherheit vor dem Einbruch der Feinde zu dem zukünftigen vollendeten Zustand der Welt gerechnet. „Haltet mein Recht, so werdet ihr sicher wohnen im Lande", wird den Israeliten verkündet (3 Mos. 25, 18 fg.; 26, 5); daß ihn Jahve in Sicherheit werde wohnen lassen, erwartet ein Bedrängter (Ps. 4, 9; 16, 9); wer in Unsträflichkeit wandelt, wandelt sicher, sagt der Spruchdichter (Kap. 10, 9); wenn Israel sich bekehrt und Jahve dann sein vollendetes Königreich unter ihnen aufrichtet, so wird Israel und Jerusalem sicher und allein wohnen (5 Mos. 33, 28; Jer. 23, 6; Sach. 14, 11), wird sich als der Gerechtigkeit Frucht die beständige Sicherheit zeigen, werden die Israeliten in sichern Hütten und sorgenfreien Ruhestätten, auch von Raubthieren unbelästigt, wohnen (Jes. 32, 17 fg.; 35, 9). Je unsicherer Leben, Freiheit und Besitzstand im Alterthum war, als ein um so köstlicheres Gut mußte natürlich die Sicherheit erscheinen. In der zweiten Bezeichnung bezeichnet die Sicherheit gewöhnlich die vermessene Sorglosigkeit der Ungerechten, welche an ein göttliches Gericht über sie nicht denken. In Sicherheit thront Babel, sagt Jesaja, und spricht in ihrem Herzen: Ich bin's und sonst keine, aber sie wird eine kinderlose Witwe werden (Jes. 47, 8; vgl. Zeph. 2, 15); binnen Jahr und Tag, ruft er den Frauen Jerusalems zu, werdet ihr Töchter, die ihr so sicher seid, zittern (Jes. 32, 9 fg.); wehe der Sicherheit auf dem Berge Samarias, schilt Amos (Kap. 6, 1); ein Weiser fürchtet sich und tritt zurück vom Bösen, ein Thor aber fährt zu und ist sicher, heißt es Spr. 14, 16; man soll nicht sicher sein in Betreff der Versöhnung (mit Gott) und darauf hin Sünde auf Sünde häufen, sagt Jesus Sirach (Kap. 5, 5). Das Gegentheil dieser Sicherheit, welche aus falschem Selbstvertrauen (Spr. 28, 26) und Stolz (Ps. 123, 1 fg.) oder aus Leichtsinn, der meint: Jahve achtet nicht auf uns (Am. 6, 1; Jer. 12, 4), entspringt, ist die Besonnenheit, die Scheu vor Jahve (Spr. 14, 16; 28, 14. 26) und der vom Vertrauen auf seine Hülfe eingegebene Muth (Ps. 22, 6; 57, 8). Wittichen.

Sichor, d. h. der Schwarze, ein Flußname (vgl. die deutschen Bäche Schwarze, Schwarzach), welcher im A. T. von drei Flüssen gebraucht wird. 1) Vom Nil (Jes. 23, 3; Jer. 2, 18), welchem ohne Zweifel das Wort ursprünglich seine Entstehung verdankt und der auch bei Griechen und Römern Melas (Melo) genannt wurde, wegen seines schwarzen Schlammes, den er bei der Ueberschwemmung mit sich führt. Nicht unwahrscheinlich vermuthet v. Bohlen („Das alte Indien" [Königsberg 1830—31], II, 458], daß Nil, Νεῖλος, selbst ursprünglich sanskritisch Nilas sei und der Schwarze bedeute. Uebrigens haben die LXX in Jer. 2, 18 die Lesart Gichon vorgefunden, welche auch Sir. 24, 27 u. a. für den Nil vorkommt (s. Gichon, Nil).

2) Vom Bach Aegyptens (Nahal Misrajim, Jos. 15, 4 u. a.), welcher zweimal kurzweg „Bach" (Nahal; Ez. 47, 19; 48, 28), aber auch Sichor, welcher vor (im Osten von) Aegypten (fließt), abgekürzt „Sichor Aegyptens" (Jos. 13, 3; 1 Chron. 13 [14], 5), und „Strom Aegyptens" (nehar Misrajim, 1 Mos. 15, 18) genannt und immer als südlichste Grenze Kanaans gegen Aegypten hin erwähnt wird (4 Mos. 34, 5; 1 Kön. 8, 65; 2 Kön. 24, 7; 2 Chron. 7, 8; Jes. 27, 12; s. Bach Aegyptens). Es ist derselbe Wadi, welcher sonst in der Bibel (1 Mos. 26, 17) „Bach Gerar", später bei den Arabern Rhinokorura, heutzutage Wadi El-Arîsch heißt, aus tiefem Süden der Sinaihalbinsel, von den höchsten Punkten des Dschebel et-Tîh herkommt und bei der heutigen Festung El-Arîsch (s. Gerar) ins Mittelmeer fällt, nachdem er eine Anzahl Wadis, z. B. Kureijeh, Lussân, Dscherur, El-Ain, die sich alle in den Wadi esch-Scheraif vereinen, und zuletzt den Abiad aufgenommen hat. In seinem obern Lauf besteht der Wadi eigentlich aus zwei großen Hauptthälern, welche untereinander ziemlich parallel laufen; der westliche Arm Wadi el-Arîsch geheißen und an der Tîh-Kette entspringend, durchschneidet von Süd nach Nord das Hochplateau des

Dschebel Tîh el-Bein und zieht im Westen des Kulaat el-Nukhl vorüber; der östliche Arm, Wadi el-Akabach, an der Westseite des Dschebel Oedschmeh entspringend, durchschneidet in südnördlicher Richtung das Oedschmehplateau, wendet sich dann westwärts zum ersten Hauptarm und stößt mit diesem einige Stunden nördlich von Kulaat el-Nukhl (unter 29° 54′ nördl. Br.) zusammen. In seinem untern Lauf bildet dieser Grenzbach zwischen Aegypten und Palästina wirklich eine Länderscheide. Auf seiner Westseite bis nach Aegypten ist das Land eine sandige, salzige, kühle, unfruchtbare und unbewohnte Wüste, wo es nur selten, z. B. bei Kâtieh, etwas Pflanzenwuchs gibt (s. Schur); von Arîsch nach Gaza hin wird das Land besser, hier und da finden sich grasbedeckte Stellen, Triften mit Heerden, Wiesen und Pflanzungen, auch einzelne Felder mit Bewohnern; doch fehlt es auch da nicht an sandigen Strecken, und 4, 6—8 Stunden vom Meer ist das Land reine Wüste. Wenn übrigens der (Grenz-) Bach Aegyptens gelegentlich auch Strom Aegyptens oder gar Sichor (d. i. Nil) Aegyptens benannt wurde, so hängt dies ohne Zweifel mit dem Irrthum zusammen, daß man denselben für einen Nilarm oder Nilkanal ansah und also auf ihn den Namen des Nil selbst übertrug. (Vgl. Hitzig, „Der Prophet Jesaia" [Heidelberg 1833], S. 329; Tuch's „Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 290, und überhaupt Robinson „Palästina" [Halle 1841—42], I, 296, 304 fg., 324, 438 fg.; Russegger, „Reisen in Europa, Asien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], III, 62, 69, 198, 242 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 141 fg., 835 fg.; Palmer, The desert of the Exodus [Cambridge 1872], S. 286, 289.)

3) Von dem südwestlichen Grenzfluß des Stammgebiets Ascher, dem Sichor-Libnath d. i. der „Schwarzweiße" der „weiße Fluß" (Nilus crystallifer), vermuthlich in Beziehung auf den daselbst gefundenen Glassand also benannt (Jos. 19, 26), welcher bald im Nahr Zerka oder Belka südlich von Dar (s. Bach), bald im Nahr el-Melik vermuthet wurde, wahrscheinlicher jedoch in dem südlich von Akko mündenden Flüßchen Nahr Namân, oder in dem kurz vor dessen Mündung sich darin ergießenden Wadi Abilîn gesucht werden darf. Dies ist ohne Zweifel der Belus der Alten, an dessen Ufern das Glasmachen erfunden sein soll (s. Glas; vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 134; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], II, 663). Sollte etwa der Belus in seinem gegenwärtigen Lauf nicht ganz zu der Jos. 19, 26 beschriebenen Richtung der Grenzlinie für das Stammgebiet Ascher passen, so wäre ja, da im Lauf der Jahrhunderte in der untern Kisonebene mit ihren Dünen und Marschen mancherlei Terrainveränderungen stattgefunden haben, wol möglich, daß der Wadi Abilîn in alten Zeiten, ehe sich die Sandbarrière auf der Ostseite der Bai von Akko gebildet (Ritter, a. a. O., II, II, 737, 681), näher dem Karmel unmittelbar ins Meer mündete, und so die Südwestgrenze des Stammes Ascher gegen Issaschar bildete. Doch spricht auch manches für die Identität des Sichor-Libnath mit dem Nahr Zerka, indem Dor und Miseal, Ortschaften Aschers, südwestlich vom Kanal liegen, und der Nahr Zerka der einzige Fluß ist, der gleich dem Sichor Kat' exochen, dem Nil, erwiesenermaßen Krokodile beherbergt. Kneucker.

Sichron, eine Stadt an der Nordgrenze des Stammgebiets Juda, zwischen Ekron und Jamnia (Jos. 15, 11), eine Stunde südwärts von letzterer Stadt gelegen und heutzutage durch die Ruinenstelle Sokreir oder Sugheir bestimmt (Sieber, „Reise von Kairo nach Jerusalem und wieder zurück" [Prag 1824], S. 19; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 25). Kneucker.

Sicyon, die Hauptstadt der gebirgigen und fruchtbaren Landschaft Sicyonia im nördlichen Peloponnes, lag nicht fern vom Meer in der Ebene zwischen dem Asopus und Helisson, und gelangte durch Industrie und Kunstthätigkeit zu bedeutender Blüte, bis sie durch Kriege zu leiden hatte. Als sich Demetrius Poliorketes im J. 303 v. Chr. ihrer bemächtigt hatte, verlegte er sie weiter landeinwärts an den Abhang der Burg, etwa 20 Stadien vom Meer (Strabo, VIII, 382; Diodor, XX, 102), doch sollte sie sich nie wieder zu ihrer frühern Blüte erheben, vielmehr sank sie immer mehr, besonders seit der Zerstörung Korinths im J. 146 v. Chr., bis sie bis auf Ueberreste verschwand. Daß sich in der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. dort Juden aufhielten, erhellt aus 1 Makk. 15, 23. Fritzsche.

Siddim hieß nach hebr. Ueberlieferung das Thal, in dem ehedem die Städte Sodom und Gomorrha lagen, und das sodann durch ein gewaltiges Naturereigniß zum Becken des Todten Meeres wurde (s. Sodom und Meer [Todtes]), 1 Mos. 14, 3. 8; 19. Der Name läßt sich nach hebr. sadad, sidded und verwandtem sadë durch „Ebenen", „Felder" wiedergeben. Steiner.

Side (1 Makk. 15, 23), eine Stadt in der kleinasiat. Provinz Pamphylien, am chelydonischen Busen mit einem Hafen und einem Tempel der Athene (s. Pamphylien; vgl. Plinius, V, 26; Ptolemäus, V, 5, 2; Cicero, Epist. ad familiares, III, 6; Strabo, XIV, 667). Kneucker.

Sidon, Zidon, war die älteste (vgl. 1 Mos. 10, 15) und in frühern Zeiten bedeutendste Stadt Phöniziens. Sie wird darum auch schon bei Homer (Odyssee, XV, 425) genannt und im A. T. durch den Zusatz „die Große (Rabba)" ausgezeichnet (Jos. 11, 8; 19, 28), und ihr Name ging auf den ganzen kanaanit. Stamm der Phönizier und auf deren Land über (1 Mos. 10, 15; 49, 13; Jos. 13, 6; Richt. 3, 3; 18, 7; die LXX zu 5 Mos. 3, 9 und Jes. 23, 2. 12). Deshalb aber ist es auch unmöglich, auf Grund der Stellen 1 Mos. 49, 13 und Jos. 19, 11 ein besonderes Landgebiet Sidons (der Sidonier im engern Sinn) für die ältere Zeit sicher abzugrenzen (vgl. Movers, „Die Phönizier" [Berlin 1841—50], II, 1, 86 fg.). Sidon, die Mutter vieler Colonien, mit einem guten Hafen (Apg. 27, 3), war nicht weit vom Libanon (Plinius, V, 17), in einer kaum 1 Meile breiten Ebene (Plinius, XXXV, 51), 5 geographische Meilen nördlich von Tyrus, am Meer gelegen (Luk. 6, 17; Josephus, „Alterthümer", XIV, 10, 6; Strabo, XVI, 756 fg.). Die Stadt wurde nach dem Einbruch der Israeliten in Kanaan angeblich dem Stamm Ascher zugetheilt (Jos. 19, 28), aber nie von demselben erobert (Richt. 1, 31; 3, 3; vgl. auch 10, 12 und Josephus, „Alterthümer", XV, 4, 1). Uebrigens verweisen wir für Name, Stadt und Land der Sidonier, für ihren ausgebreiteten Land- und Seehandel, für ihre Kunst und Industrie auf den Artikel Phönizien, welcher auch das Wichtigere über die politische Geschichte Sidons und dessen politische Bedeutung in den verschiedenen Perioden enthält (vgl. zur Geschichte auch Menander von Ephesus bei Josephus, „Alterthümer", IX, 14, 2; Herodot, VII, 96, 99, 100; VIII, 67; Diodor, XVI, 42; Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 1010 fg.). Noch Pomponius Mela (De situ orbis, I, 12), welcher zur Zeit des röm. Kaisers Claudius schrieb, nennt die Stadt ziemlich wohlhabend. Auf seiner Reise nach Rom scheint der Apostel Paulus von einer Christengemeinde in Sidon freundlich aufgenommen worden zu sein (Apg. 27, 3), und später finden wir Bischöfe von Sidon auf den Concilien zu Nicäa (im J. 325 n. Chr.), Konstantinopel (im J. 381) und Chalcedon (im J. 451; vgl. Reland, a. a. O., S. 1014). Ueber die spätere Geschichte und Bedeutung der Stadt vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 702 fg.

Heutzutage führt die Stadt den Namen Saida, gehört zum türk. Paschalik Acre und soll nur noch 5000 Einwohner haben (Robinson, a. a. O., III, 698; doch vgl. Berggren, welcher in seinen „Reisen in Europa und im Morgenlande", deutsch von Ungewitter [Darmstadt 1828—34], I, 216, vielmehr 6000, und Raumer, welcher in seinem „Palästina" [4. Aufl., Leipzig 1860], S. 139, 5000 Einwohner angibt). Etwa zwei Drittel von diesen sind Mohammedaner, der achte Theil Juden und die übrigen Griechisch-Katholische und Maroniten in etwa gleichen Verhältnissen, mit sehr wenigen Griechen. Die Stadt liegt, etwas westlicher als das ehemalige Sidon, auf dem nordwestlichen Abfall eines kleinen Vorsprungs, welcher hier schräg und nach Südwest zu eine kurze Strecke weit in das Meer hineinragt. Der höchste Boden ist im Süden, wo die Citadelle, ein großer viereckiger Thurm, sich befindet, ein altes, vielleicht im J. 1253 von Ludwig IX. errichtetes, jetzt sehr zerfallenes Mauerwerk. „Die Aussicht von hier", sagt Russegger („Reisen in Europa, Asien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], III, 147), „ist unbeschreiblich schön. Man sieht die niedliche Stadt an einem sanften Abhang ausgedehnt, das Meer in unbegrenzter Weite, die schöne Ebene um Saida, bedeckt mit Gärten, Landhäusern und Dörfern. Im Hintergrund erheben sich die Schneegipfel des Libanon." Eine Mauer umschließt die Stadt von der Landseite; der alte Hafen wurde durch einen langen, niedrigen, mit dem Ufer parallelen Felsrücken vor der Stadt gebildet, und von der alten kolossalen Hafenmauer sind nur noch

Reste übrig. Die Straßen in Saida sind eng, krumm und schmuzig wie die der meisten orientalischen Städte. Unter den Häusern sind viele groß und von Steinen wohlgebaut, und die Stadt bietet in dieser Hinsicht einen starken Contrast mit dem heutigen Tyrus dar. Innerhalb derselben gibt es sechs Khans, von den Arabern Wekâleh genannt, zur Benutzung für Kaufleute und Reisende. In neuerer Zeit ist Sidon von dem neun Stunden nördlich entfernten Beirut weit überflügelt worden, indem der Handel von Damaskus nach dieser Stadt sich hinzog. Die Hauptausfuhr besteht in Seide, Baumwolle und Galläpfeln. Die Stadt und das sie umgebende, mit Gärten und Fruchtbäumen geschmückte Land sind reichlich mit Wasser versehen durch Aquäducte und Kanäle, welche dasselbe von dem Auli und andern aus den Bergen herkommenden kleinern Strömen herleiten, weshalb die Umgegend überall ein üppiges Grün darbietet und die Früchte von Sidon — Granatäpfel, Feigen, Mandeln, Orangen, Citronen, Pflaumen, Birnen, Aprikosen, Pfirsichen, Kirschen und Bananasfeigen — zu den schönsten des Landes gerechnet werden. Vgl. Robinson, „Palästina", III, 696 fg.; „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 45 fg.; van de Velde, „Reise durch Syrien und Palästina" (Leipzig 1855—56), I, 66 fg. Ueber die Münzen von Sidon vgl. Eckhel, Doctrina numorum veterum (Wien 1792—98), I, III, 405 fg. Ueber den am 19. Januar 1855 eine halbe Stunde südöstlich von Sidon entdeckten Sarkophag des sidonischen Königs Eschmunazar (wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr.) mit phöniz. Inschrift vgl. Schröder, „Die phönizische Sprache" (Halle 1869), S. 223 fg. und dort die weitere Literatur. Kneucker.

Sieben, Siebenzig, s. Zahlen.

Sieden, s. Kochen.

Sieg, s. Krieg.

Siegel. Die Kunst in Metall und Stein zu graviren sowie deren praktische Verwendung zum Versiegeln reicht ins graue Alterthum zurück (1 Mos. 38, 18; 41, 22) und ist fast bei allen Culturvölkern üblich. Die ägypt. Scarabäen, deren unsere Museen unzählige aufbewahren, dienten großentheils als Siegelsteine und sind mit Namen von Göttern, Königen, Privatleuten, bisweilen auch längern Inschriften versehen. Bei den mannichfach geformten, in ägypt. Gräbern gefundenen Siegelringen sind die Hieroglyphen häufig ins Metall eingegraben. Herodot und Strabo berichten über die Babylonier, daß sie außer einem Stab mit künstlich gearbeitetem Knopf einen Siegelring trugen. Bei den Ausgrabungen in Kujundschik fand man eine Menge Stücke von feinem Thon mit assyr. Siegelabdrücken, die einst mit Schnüren an Documenten befestigt waren.

Die untenstehende Abbildung (Layard, Niniveh and Babylon [London 1853], Taf. XVII A) eines Königs, der einen Dolch in den Körper eines Löwen stößt, gilt für ein königlich assyr. Siegel. Proben der Kunstfertigkeit der Assyrer im Graviren geben die beiden Abbildungen (Layard, a. a. O., Taf. XVII C und D), welche die bisher entdeckten zahlreichen assyrischen und babylonischen Siegel durch schöne Zeichnung und kunstvolle Ausführung übertreffen.

In Persien, wo das Siegel noch heute die Unterschrift vertritt und ein Document rechtskräftig macht, besteht es meist aus einem Karneol mit eingegrabenem Namen des Besitzers oder einem heiligen Spruch und ist in Gold oder Silber an ein Stäbchen mit einem Ringelchen gefaßt. Hochgestellte Personen führen gewöhnlich für verschiedene Urkunden mehrere Siegel an eine Quaste angereiht in einem Beutelchen bei sich. In Griechenland war der Gebrauch der Siegelringe zu Solon's Zeit schon allgemein verbreitet und zwar, außer bei Briefen und mancherlei Urkunden, besonders zum Versiegeln als einer Art des Verschließens. Die Römer bedienten sich anfangs einfacher eiserner Reifen mit eingegrabenen Zeichen zum Siegeln; später trugen sie goldene Siegelringe mit gravirten Steinen, die in Wachs oder feinen (asiat.) Thon (creta) abgedruckt wurden zur Beglaubigung der Urkunden, wol auch anstatt der Handschrift, zum Versiegeln der Vorrathskammern, Kisten, Fässer u. dgl. Der Siegelring diente auch als Pfand, als Erkennungszeichen; der kaiserliche, womit Mäcenas und Agrippa betraut war, galt als Autorisation, sowie ägyptische und asiat. Fürsten durch Uebergabe ihres Siegels den Statthalter des Reichs, den hohen Staatsbeamten (1 Mos. 41, 41 fg.; Esth. 3, 10; 8, 2; 1 Makk. 6, 15), den Nachfolger in der Regierung bestimmten (Josephus, „Alterthümer", XX, 2, 3; Curtius, X, 5; XIV, 6; XIX, 4).

Bei den Hebräern kommt das Siegel schon in der Patriarchenzeit vor, das der Mann an einer Schnur (1 Mos. 38, 18) auf der Brust zwischen dem Ober- und Unterkleid hängen hatte. Es wurden aber auch Siegelringe von beiden Geschlechtern (Jes. 3, 21; 2 Mos. 35, 22; 4 Mos. 31, 50) an der (rechten) Hand (Jer. 22, 24; Sir. 49, 13) getragen. Die hebr. Wörter Hotam und Taba'at für „Siegel" und „Siegelring" (letzteres auch für Ring überhaupt, 2 Mos. 25, 12 fg. u. a.) bezeichnen ein Eindrücken. Ueber die Beschaffenheit der hebr. Siegel sagt die Bibel nichts Näheres, wol aber daß sie als werthvoll galten (HL. 8, 6; Jer. 22, 24; Hag. 2, 23; Sir. 17, 18). Die vorhandenen Siegelsteine mit althebr. Inschriften tragen großentheils kein Bildniß, manche, die von Sachkundigen gerade zu den ältesten gerechnet werden, sind auch mit Symbolen versehen Die obenstehende

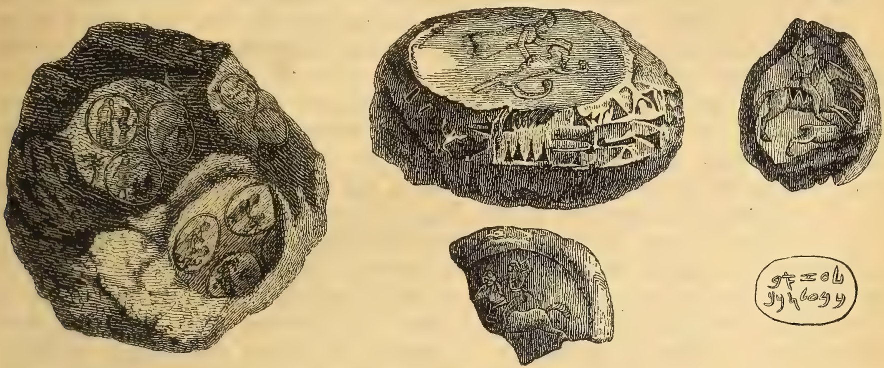


Abbildung (Levy, „Siegel und Gemmen" [Breslau 1869], Taf. III, Nr. 1) ist der Abdruck eines Chalcedon-Cylinders mit dem Bild eines Stieres und der Inschrift: „(Siegel des) Semajahu, Sohnes 'Azarjahu's." Dem Schriftzug nach wird dies Siegel für eines der ältesten gehalten. Das nächstfolgende ohne Bilderschmuck (Levy, a. a. O., Taf. III, Nr. 14) hat die Inschrift: „(Siegel des) 'Uza, Sohnes Ba'alhanan's", und soll aus dem 4. vorchristl. Jahrh. herstammen. Der heutige Orientale führt häufig einen Koranspruch im Siegel, das mittels schwarzer Tusche statt der Unterschrift abgedruckt wird. Zum Versiegeln der Briefe (1 Kön. 21, 8), Beutel (Hiob 14, 17), Buchrollen (Offb. 5, 1. 2. 5; 6, 17) u. dgl. gebrauchte man wie anderwärts (Dan. 6, 18; Bel. z. Bab. 10) Siegelerde (Hiob 38, 14). Roskoff.

Siene, s. Syene.

Sihon, ein König der Amoriter (s. d.) im ostjordanischen Lande, dessen Reich nördlich vom Jabbok, südlich vom Arnon, westlich vom Jordan begrenzt ward und nach Osten hin bis in die Wüste sich erstreckte (Richt. 11, 22). Nach Jos. 12, 3. 13. 27 gehörte auch noch der östliche Uferrand des Jordan zwischen dem Jabbok und dem See von Tiberias zum Lande des Sihon. Die fünf Könige der Midianiter, welche von den Israeliten besiegt und getödtet wurden (4 Mos. 31, 8), werden Fürsten des Sihon genannt (Jos. 13, 21), woraus hervorgeht, daß wenigstens ein Theil der östlich von seinem Reich siedelnden midianitischen Stämme von ihm abhängig war. Nachdem den Israeliten unter Mose der Versuch, von Süden her erobernd ins Land Palästina einzudringen, mislungen war und die Edomiter ihnen den Durchzug durch ihr Gebiet nicht gestattet hatten, erreichten sie nach jahrelangem Umherziehen in der Wüste auf weitem Umweg die östliche Grenze des Gebietes des Sihon, der ihnen ihre Bitte um friedlichen Durchzug durch sein Land nicht gewährte, alle seine Krieger versammelte und zum Kampfe gegen sie auszog, dann bei Jahaz in einer entscheidenden Schlacht besiegt ward (4 Mos. 21, 21—24; 5 Mos. 2, 26—36; Richt. 11, 19—22). Sihon und seine Söhne wurden in oder nach der Schlacht getödtet. Die Israeliten nahmen nun Hesbon, die Stadt des Sihon und alles Land zwischen dem Jabbok und dem Arnon in Besitz. Bald darauf besiegten sie den König Og (s. d.) von Basan, welcher ebenfalls ein König der Amoriter war, und eroberten sein Reich mit den vielen festen Städten darin. Die Besiegung der zwei mächtigen Könige der Amoriter verschaffte den Israeliten, deren Absicht ursprünglich nur auf Eroberung des Landes westlich vom Jordan gerichtet war (5 Mos. 2, 29), den Besitz weiter Strecken im ost-

jordanischen Lande, welche schon von Mose den Stämmen Ruben, Gad und halb Manasse zum Eigenthum gegeben wurden unter der Bedingung, daß die kriegstüchtigen Männer dieser Stämme gemeinschaftlich mit den andern Israeliten das westjordanische Land erobern und erst nach Eroberung desselben in die ihnen zugewiesenen Stammländer zurückkehren sollten (4 Mos. 32; Jos. 13, 22). Die Gebiete des Sihon und Og wurden zusammen mit dem Namen Gilead bezeichnet; in der nördlichen Hälfte Gileads, dem Gebiete des Og, wohnte halb Manasse, die südliche Hälfte Gileads, das Gebiet des Sihon erhielten Gad und Ruben. Sihon scheint der Gründer des amoritischen Reichs zwischen dem Jabbok und dem Arnon gewesen zu sein; er hatte Theile desselben, welche im Besitz der Moabiter gewesen waren, erobert (4 Mos. 21, 27—30); andere Theile seines Gebiets, nämlich die Hälfte des Landes der Söhne Ammon bis Aroer vor Rabba, hatte er, wie aus Jos. 13, 25; 5 Mos. 2, 36 hervorgeht, den Ammonitern entrissen. So erklärt es sich, daß zur Zeit des Richters Jephta die Ammoniter alte Ansprüche auf das Land zwischen Jabbok und Arnon geltend zu machen versuchten. Aber zur Zeit des Mose war dieses Land im Besitz des Sihon und der Amoriter, und als die Israeliten es eroberten, eigneten sie sich nicht ammonitische und moabitische Gebiete an, sondern das Gebiet des Sihon, des Königs der Amoriter. Das hebt der Richter Jephta den Ammonitern gegenüber nachdrücklich hervor (Richt. 11, 14—27); das wird bezeugt durch das Lied eines alten Spruchdichters, welches uns 4 Mos. 21, 27—30 aufbewahrt ist. Sihon wird daher immer und immer wieder ein König der Amoriter genannt, und der Sieg über ihn ist ein Sieg über Amoriter, welche zu den Kanaanitern gehörten und welche Jahve der Gott Israels ganz so wie andere Kanaaniter von seinem Volk Israel vertrieb. Von der Eroberung des Gebiets des Sihon an blieben die Israeliten 300 Jahre im Besitz desselben; dann wollten die Ammoniter es erobern, sie mußten aber infolge des Siegs, den Jephta über sie erfocht, ihre Eroberungsplane aufgeben; zur Zeit des Salomo war Geber, der Sohn des Uri, königlicher Beamter im Lande Gilead, dem Lande der Könige Sihon und Og (1 Kön. 4, 19). In den spätern Zeiten der königlichen Herrschaft in Israel fehlte den Israeliten die Macht ihren alten Besitz im ostjordanischen Lande sich zu bewahren; lange ward um ihn gestritten, bis er endlich dauernd der Herrschaft der Moabiter und Ammoniter unterworfen blieb. Ob ein Berg und eine Ruine Schyhhan bei Hesbon nach dem König Sihon genannt ist, bleibt ganz ungewiß. Bertheau.

Sihor, s. Sichor.

Silas. Silvanus, wie er in den Paulus- und Petrusbriefen, oder Silas, wie er nach bekannter Abkürzungsweise (s. „Bibel-Lexikon", IV, 67) in der Apostelgeschichte heißt, war nach Apg. 15, 22 „ein angesehener Mann" der jerusalemischen Gemeinde, also ein Judenchrist (vgl. Apg. 16, 20), mithin auf keinen Fall identisch mit Titus (vgl. gegen diese aus der Luft gegriffene Hypothese Overbeck in de Wette's „Kurzer Erklärung der Apostelgeschichte" [4. Aufl., Leipzig 1870], S. 235). Mit Judas Barsabas durch die gemeinsame Charakterisirung als jerusalemische Propheten (Apg. 15, 32) und durch Verflechtung in die Fiction des Aposteldecrets, als dessen Ueberbringer beide gedacht werden (Apg. 15, 27), verbunden, erscheint er in der Apostelgeschichte mit diesem als ein Vertrauensmann der Urgemeinde, welcher nach längerm Aufenthalt und Wirken zu Antiochia intimere Beziehungen zwischen beiden Centralstätten des Christenthums vermittelt (Apg. 15, 33). Daß er aber überhaupt gar nicht mehr nach Jerusalem zurückgekehrt sei, ist eine textkritisch durchaus anfechtbare Nachricht (Apg. 15, 34), wahrscheinlich nur ein durch Apg. 15, 40 veranlaßtes Glossem. In Anerkennung des für die Heidenmission bewiesenen Interesses wählte ihn Paulus zum Begleiter auf seiner zweiten Missionsreise (Apg. 15, 40), und wir finden ihn jetzt mit ihm, als Genossen seines Wirkens und seiner Leiden, in Cilicien (Apg. 15, 41), Lykaonien (Apg. 16, 1 fg.), im mittlern und vordern Kleinasien (Apg. 16, 6—8), dann in Europa (Apg. 16, 9 fg.), insonderheit im Gefängniß zu Philippi (Apg. 16, 19 fg. 25 fg. 29 fg.), bei welcher Gelegenheit er als röm. Bürger charakterisirt wird (Apg. 16, 37. 38), dann in Thessalonich (Apg. 17, 4 fg.), Beröa (Apg. 17, 10 fg.), wo er nach des Paulus Abreise mit Timotheus zurückbleibt (Apg. 17, 14. 15), um den Apostel erst in Korinth wiederzutreffen (Apg. 18, 5). In Uebereinstimmung mit diesen Nachrichten erscheint er 2 Kor. 1, 19 als Mitbegründer der Gemeinde zu Korinth, 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1 in derselben Stellung gegenüber der Gemeinde zu Thessalonich, und zwar wieder stets hinter Paulus und vor dem, wahrscheinlich jüngern, Timotheus

genannt. Von da an aber verschwindet er aus der Apostelgeschichte wie aus den Paulinischen Briefen, und nur noch 1 Petr. 5, 12 wird er als Ueberbringer des Petrinischen Briefs an die paulinischen Gemeinden Kleinasiens bezeichnet, für welche Rolle er sich um seiner zwischen Jerusalem und Antiochia, zwischen Petrus und Paulus hin- und hergehenden Thätigkeit willen vorzugsweise zu eignen schien. Die Tradition macht ihn bald als Silvanus zum Bischof von Thessalonich, bald als Silas zum Bischof in Korinth.

Holtzmann.

Silber, s. Metalle.

Silberling, s. Sekel.

Silla, ohne Zweifel = Mesilla, d. i. „Straße", bezeichnet 2 Kön. 12, 21 die Fahrstraße, welche 1 Chron. 26 [27], 16 erwähnt wird und, der heutigen Davidsstraße in Jerusalem entsprechend, vom Jaffathor aus, nördlich am Castell Millo vorbeiführend, steil abwärts ging, in dem Westostthal (Tyropöon) quer durch die Stadt (zwischen Ober- und Unterstadt) sich hinzog und dann auf einem Damm zur Haram-Area — dem Tempelberg — hinaufstieg. S. Jerusalem und vgl. Thenius zu 2 Kön. 12, 21; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), I, 367; II, 29; Furrer, „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 23.

Kneucker.

Silo, s. Siloh.

Siloah (hebräisch šiloah, griechisch siloam). Die „Wasser" Siloah werden im A. T. zuerst erwähnt Jes. 8, 6 und zwar als Symbol Gottes. Wenn Ps. 46, 5; Jer. 2, 13 Gott ebenfalls mit strömendem Wasser verglichen wird, liegt wahrscheinlich dieselbe Anschauung zu Grunde, nämlich die einer heilig geachteten Quelle. Dies kann aber keine andere sein als die, welche geheimnißvoll intermittirend unter dem Tempelberg hervorströmt. Siloah bedeutet nach Joh. 9, 7 „entsandt", nämlich aus dem Felsen, d. h. plötzlich aus der Felswand hervorbrechend, nicht in vielen Aederchen hindurchsickernd. Der Ausdruck entspricht ganz dem Charakter der Quelle. Dieselbe hatte ursprünglich nur einen Ausgang nach dem Kidronthal, dem sogenannten Ain Sitti Mariam, und floß das Kidronthal hinunter, bekam aber durch einen künstlich erstellten Tunnel einen Südwestausfluß nahe oberhalb der Mündung des zwischen Tempel- und Oberstadthügel liegenden Thales. Der ohne Hülfe des Kompasses ausgeführte Tunnel hat eine Länge von 1708 Fuß. Wenn man von Osten her 32 Fuß in die Tiefe steigt, kommt man zu einem 15 Fuß langen und 6 Fuß breiten und wenige Fuß tiefen Bassin, das einst zu ebener Erde lag, als das Kidronbett noch nicht durch Schutt und Geröll erhöht war (vgl. Morrison, The recovery of Jerusalem [London 1871], S. 119). Vom Bassin 50 Fuß südwestwärts thut sich rechts ein Nebengang auf, an dessen Ende ein Schacht sich zeigt, der in Verbindung mit einem langen und theilweise sehr geräumigen Stollen und einem kleinen daran sich schließenden obern Schacht dazu diente, auf verborgenem Wege Wasser auf die Höhe des Tempelbergs zu fördern (vgl. Morrison, a. a. O., S. 242 fg.).

Am südlichen Ausgang des Haupttunnels findet sich ein 18 Fuß tiefer, 53 Fuß langer und 18 Fuß breiter Teich und 150 Fuß südöstlich von diesem ein anderer von weit größerm Umfang, nun aber zu einem Garten umgewandelt. Der Name Siloah haftete schon im Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. an dem obern kleinern Teich (vgl. Itinerarium Burdigala Hierosolymam in Tobler's Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI. [St.-Gallen 1869], S. 4). Nach Neh. 3, 15. 16 ist es aber wahrscheinlicher, daß der untere Teich (Jes. 22, 11 der ältere Teich genannt) ursprünglich den Namen Siloah trug, und der obere, später gebaut, „gemachter" Teich hieß; welchen von beiden das Johannesevangelium (Joh. 9, 7. 11) unter seinem Siloahteich verstanden, bleibt unentschieden.

Von den Teichen ist die Quelle Siloah zu unterscheiden; allein daß diese nicht mitten in der Stadt, sondern nahe den erwähnten Teichen zu suchen ist, ergibt sich aus den Schilderungen des Josephus (vgl. besonders „Jüdischer Krieg", V, 4, 1, 2). Das Ebben und Fluten der Siloahquelle berichtet schon der Bordeauxpilger aus dem Jahre 333 n. Chr. (vgl. Tobler a. a. O.).

Schon das Targum hat richtig die Siloahquelle mit dem Gihon identificirt (s. d.); aber bis dahin war es noch nicht möglich ihren Zusammenhang mit der Quelle zu ermitteln, welche beim Schafthor im Centrum der Stadt einst den Bethesdateich speiste und ebenfalls intermittirte. In neuester Zeit hat man einen großen unterirdischen, zum

Theil durch Felsen gehauenen Aquäduct aufgefunden, der vom Weichbild nördlich der Stadt südwärts führt und theilweise jetzt noch Wasser enthält. Sein Anfang wie sein Ende ist noch unerforscht, hingegen hat man nachgewiesen, daß er schon durch herodianische Bauten an zwei Stellen unterbrochen worden. Vielleicht gehört auch dieser Aquäduct dem Hiskia an. Vgl. Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1872), S. 47 fg., Tobler, „Die Siloahquelle und der Oelberg" (St.-Gallen 1852); Kneucker, „Siloah" (Heidelberg 1873); Morrison, a. a. O., S. 235. Zum genauen Studium der Siloahfrage ist unerläßlich Wilson, Ordnance survey of Jerusalem (Southampton 1865). Furrer.

Siloh. Auf einem der Hügel, welche nördlich die anmuthige Ebene von Turmus Aja umsäumen, fünfthalb Stunden nördlich von Bethel (vgl. die genaue Ortsbestimmung Richt. 21, 19) liegen die Trümmer einer längst verödeten Ortschaft, heute Seilun, einst Siloh geheißen. Höhere Berge begrenzen nach drei Richtungen den Silohhügel, nur gen Süden weitet sich die Aussicht auf die Ebene. Zwischen den Trümmern sproßt im Frühling saftiges Gras, und eine kleine Quelle am Fuß des Hügels liefert klares Wasser. Die umliegenden Höhen, einst mit Weinbergen geschmückt (Richt. 21, 20), sehen jetzt sehr öde aus. Auf dieser Stätte wurde unter Josua die Stiftshütte errichtet (Jos. 18, 1), und jahrhundertelang blieb sie daselbst, sodaß in der naiven Volkssprache der Ausdruck: „so lange man nach Siloh geht" (1 Mos. 49, 10 und Tuch zu dieser Stelle), unendliche Dauer bezeichnete. Hier wurden jährliche Gottesfeste gefeiert (Richt. 21, 19), hierher wallfahrteten Jahr um Jahr fromme Israeliten (1 Sam. 1, 3; 2, 13) zum religiösen Centralpunkt des Landes (vgl. 1 Sam. 4, 3. 4; Ps. 78, 60; Jer. 7, 12. 14). Hier wurde (nach Jos. 18, 8 fg.; 19, 51) das eroberte Land unter die Stämme Israels verlost und den Leviten Wohnsitze bestimmt (Jos. 21, 2). Hier wuchs Samuel zum geistigen Haupt seines Volks heran (1 Sam. 1, 24; 2, 11. 18 fg.). Siloh war der Heimatsort des Propheten Ahija (1 Kön. 11, 29; 12, 15; 14, 24), der zur Trennung der zehn Stämme gerathen. Der Prophet Jeremia erwähnt Siloh als Gottesstätte, die trotz ihrer Weihe zu Grunde gegangen, als warnendes Beispiel für die auf den Tempel pochenden Bürger Jerusalems (Jer. 7, 12. 14; 26, 6. 9). Doch gab es in dem zerfallenen Ort immer noch einzelne Bewohner (Jer. 41, 5). Vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 225 fg.; Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1873), S. 37 fg. Furrer.

Silpa, Leibeigene der Lea wie Bilha Leibeigene der Rahel, beide den Töchtern Laban's als aramäische Mägde mitgegeben (1 Mos. 29, 24 fg.). Nach der alten Stammsitte des Concubinats, welches auf Sicherung einer zahlreichen Nachkommenschaft hinzielte, ward sie von Lea, sobald diese aufhörte zu gebären, (nach dem Vorgang der Rahel 1 Mos. 30, 1 fg.) ihrem Gatten Jakob als Beischläferin zugelegt (1 Mos. 30, 9 fg.) und Mutter von Gad und Asser (1 Mos. 35, 26; 46, 16 fg.; s. auch Lea, wo „Bibel-Lexikon", IV, 18, Z. 5, Silpa statt Bilha zu lesen ist). Schenkel.

Silvanus, s. Silas.

Simei, ein vornehmer Benjaminit aus der Verwandtschaft Saul's (s. d.), wohnhaft zu Bahurim, leidenschaftlicher Feind des Königs David, der, als David in eiliger Flucht nach der Wüste vor Absolom das jenseit des Oelberges unweit von Jerusalem gelegene Städtchen Bahurim (vgl. Josephus, „Alterthümer", VII, 9, 7) erreicht hatte, ohne Zweifel in gesicherter Stellung, wol über einem Hohlweg, den König und seine militärische Umgebung mit Steinen bewarf und rohe Flüche gegen den vom Unglück getroffenen königlichen Helden ausstieß (2 Sam. 16, 5 fg.). Simei betrachtete das über David aus seinem eigenen Hause hervorgebrochene Unglück als ein Gottesgericht für die an den Nachkommen Saul's von ihm verübte Grausamkeit (vgl. 2 Sam. 21, 1 fg.). Daß er aber den König in der Noth und auf der Flucht beschimpfte und verhöhnte, zeugt von seinem gemeinen leichtfertigen Sinn. Ob noch Zeit war, was Abisai wollte, den Simei zu züchtigen, läßt sich bei der Eile, zu welcher David gedrängt war, bezweifeln (vgl. 1 Sam. 26, 14). Immerhin ist die Demuth und Ergebung, mit welcher David den ihm angethanen Schimpf als eine Fügung Jahve's ansah, bewunderungswürdig (1 Sam. 16, 10 fg.). Simei dagegen benahm sich nach der Besiegung des Aufstandes durch David ebenso verzagt als vorher trotzig. Mit einer Anzahl von Stammesgenossen eilte er sofort dem König über den Jordan entgegen, warf sich vor ihm nieder und leistete eine demüthigende

Abbitte (2 Sam. 19, 16 fg.), die ihm trotz Abisai's Einsprache zunächst das Leben rettete. Doch war David unversöhnt mit ihm gestorben, hatte seinem Thronerben Salomo seine Hinrichtung anempfohlen (1 Kön. 2, 8 fg.), und von diesem war ungesäumt die Stadtbannhaft in Jerusalem über ihn verhängt worden (1 Kön. 2, 36 fg.): „wenn er über den Bach Kidron (s. d.) gehe, so habe er das Leben verwirkt". Daß Simei's Hinrichtung ohnedies bei nächster schicklicher Veranlassung erfolgt sein würde, erhellt aus dem letzten Auftrag, den David auf dem Sterbelager in Ansehung dessen dem Thronerben ertheilt hatte. Die Veranlassung kam aber von Simei selbst, der, als ihm zwei Sklaven entliefen und in Gath bei dem Philisterkönig Achis Schutz suchten, ihnen nachreiste und sie zurückbrachte. Den Bruch des eidlich beschworenen Stadtbanns benutzte nun Salomo, mit Berufung auf das an dem Frevler sich erfüllende verdiente Gottesgericht, zur unverzüglichen Hinrichtung desselben (1 Kön. 2, 39 fg.). Es wäre nicht unmöglich, daß Simei im Plan gehabt hätte, mit Achis hochverrätherische Verbindungen anzuknüpfen; doch mag er auch blos seinen Sklaven nachgeeilt sein in der Meinung, daß nach Verlauf von drei Jahren der König es mit der ihm auferlegten Stadthaft nicht mehr ernstlich nehmen werde. So stürzte er leichtfertig in sein Verderben, wie er leichtfertig einst den König David im Unglück verhöhnt, nach wiederhergestelltem Glück aber ihm wieder als der erste gehuldigt hatte. Schenkel.

Simeon, zweiter Sohn Jakob-Israels, den er mit der Lea erzeugte, nach der Sage der Stammvater des israelitischen Stammes gleichen Namens (1 Mos. 46, 10; 2 Mos. 6, 15). Wie überall die Geschichte der Stämme Israels, ist auch diejenige des Stammes Simeon in ein ziemliches Dunkel gehüllt, beziehentlich von der Sage mit mancherlei unhistorischen Zügen ausgeschmückt. Zu letztern gehört wol jener Bericht über die Schandthat der Brüder Simeon und Levi, von welcher wir 1 Mos. 34 lesen und auf welche in jenem Liede angespielt wird, welches man sich als „Segen Jakob's" zu bezeichnen gewöhnt hat (1 Mos. 49, 5). Auf thatsächliche Verhältnisse geht dagegen wol zweifellos jene Angabe im Buch Josua (Kap. 19, 1—9) zurück, wonach dem Stamm Simeon bei der Vertheilung des Landes Kanaan unter Josua 17 Städte im Gebiet des Stammes Juda zugewiesen seien, von denen 4 in dem westlichen Theil des judäischen Gebiets, 13 in dem westlichen Theil des judäischen Negeb gelegen waren. Die Darstellung freilich dieses Vorganges ist auch hier wieder kaum eine durchweg unantastbare. Es will uns nämlich scheinen, als ob überhaupt jener Bericht des Josuabuchs von einer Verlosung des bereits von Josua eroberten oder aber von den Israeliten noch zu erobernden Gebiets des Landes Kanaan dem thatsächlichen Verlauf der Dinge wenig entsprechend ist. Sieht man schärfer zu, und vergleicht man namentlich die Darstellung von der Besitznahme des Landes im Richterbuch, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Eroberung und Besitznahme des Gelobten Landes keineswegs in kurzer Zeit und wesentlich auf einmal statthatte. Es scheint danach vielmehr diese Eroberung eine viel allmählichere gewesen zu sein, und scheinen namentlich die einzelnen Stämme weit mehr auf eigene Faust gehandelt und sich ein jeder für sich in einem bestimmten Theil des Landes festgesetzt zu haben. Nicht ausgeschlossen ist dabei freilich, daß einzelne Stämme wieder näher einander sich angeschlossen haben, und für den Stamm Simeon ist dieses sogar mit Sicherheit anzunehmen. Es führt darauf schon der Umstand, daß die meisten der dem Stamm Simeon zugewiesenen Städte mitten in das Gebiet des Stammes Juda fielen, wie denn an andern Stellen des A. T. mehrere in der Josuastelle dem Stamm Simeon zugetheilte Städte dem Stamm Juda zugewiesen werden, so Ziklag (1 Sam. 27, 6), Horma (1 Sam. 30, 30), Beerseba (1 Kön. 19, 3). Ja, der Stamm scheint mit der Zeit völlig in den andern, Juda, aufgegangen zu sein. Nur so erklärt es sich, wie in dem in der Mitte des 10. Jahrh. v. Chr. entstandenen „Segen Mose's" (5 Mos. 33) derselbe völlig übergangen wird. Innerhalb des Stammes Juda scheinen die Simeoniten freilich auch noch später sich als Zugehörige eines besondern Stammes gehalten zu haben. Es wird uns nämlich berichtet, daß zur Zeit Hiskia's Simeoniten, um sich bessere Weideplätze zu verschaffen, nach Südwesten gezogen und sich in dem von Hamiten besetzt gehaltenen Gebiet von Gedor (Gedar?) niedergelassen, hier auch die Meuniter (Midjaniter?) geschlagen und vertilgt hätten. Ebenso seien, wol um dieselbe Zeit, nach dem Südosten, nach dem Gebirge Seir, 500 Simeoniten gezogen, hätten die dort noch vorhandenen Reste des einst so mächtigen Stammes der Amalekiter geschlagen und sich in deren Gebiet niedergelassen (1 Chron. 4, 34 fg. 42 fg.). Man sieht,

wie es Simeoniten auch noch später gab. Aber ein geschlossenes Gemeinwesen, wie es bei den übrigen Stämmen der Fall, bildeten die Simeoniten schon seit David nicht mehr, und wie früh dieses Aufgehen des Stammes in einen andern begonnen, erkennen wir aus dem Bericht des Pentateuchs, daß der Stamm bei der ersten Zählung in der Wüste (4 Mos. 1, 23) 59300, bei der spätern (4 Mos. 26, 14) nur 22200 streitbare Männer zählte. Wenn andererseits in späterer Zeit bei dem Propheten Ezechiel (Kap. 48, 24) der Stamm in einer Vision unter den zwölfen nochmals erscheint (vgl. Offb. 7, 8), so ist hierin lediglich eine künstliche Erneuerung alter Verhältnisse seitens des Propheten zu sehen. Schrader.

Simeon, ein Priester aus dem Geschlecht Joarib, Großvater des Mattathias und Urgroßvater des Makkabäers Judas (1 Makk. 2, 1). Schrader.

Simeon, hebräisch: Sime̥ʿon, griechisch: Συμεών, sonst (in den LXX) Simon, kommt in der Vorgeschichte Jesu (Luk. 2, 25 fg.) als ein israelitischer Greis vor, der in prophetischer Ahnung bei Anlaß des Reinigungsopfers der Maria nach der Geburt Jesu in dem Knaben den Messias erkannt und Gott dafür gepriesen haben soll, daß er seine Augen noch das Heil schauen ließ. Dem Gottesspruch zufolge, den er an Maria richtete, hätte er nicht nur auf den spätern Widerstand der Juden gegen Christus, sondern sogar auf die Kreuzigung Christi angespielt (Luk. 2, 35). Solange gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Erzählung sich kein Zweifel erhob, suchten die Ausleger die Person des Simeon unter damals lebenden bekanntern jüd. Persönlichkeiten auf, namentlich dachte man an den Rabbi Simeon, Hillel's Sohn, Vater Gamaliel's (vgl. Lightfoot zu Luk. 2, 25), was jedoch schon zu der Thatsache nicht stimmt, daß Rabbi Simeon im J. 13 n. Chr. noch ein rüstiger Mann und Vorsitzender des Synedriums war. Bei der Ungeschichtlichkeit der Vorgeschichte Jesu (s. Jesus Christus, „Bibel-Lexikon", III, 269 fg.) ist an eine bestimmte Persönlichkeit nicht zu denken. Die Darstellung Jesu im Tempel ist zwar nicht gerade als die spätere Durchführung des Paulinischen Ausspruchs Gal. 4, 4 fg. zu betrachten (Strauß, „Das Leben Jesu für das deutsche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 386); allein es mußte doch einer spätern Generation unter den Christen des 1. Jahrh. nahe liegend erscheinen, daß mit dem gesetzlich vorgeschriebenen Reinigungsopfer der Mutter des künftigen Messias sich auch eine prophetische Offenbarung verbunden habe, die auf die Scheidung hindeutete, welche durch die Predigt vom Kreuz Christi in dem Volke Israel bewirkt wurde (Luk. 2, 24: „Dieser liegt zum Fall und Auferstehung vieler in Israel und zum Zeichen des Widerspruchs"). Der Name Simeon = Simon ist wol insofern nicht ganz unabsichtlich gewählt, als durch ihn an Simon Petrus erinnert wurde, der unter den Aposteln zuerst mit prophetischem Blick Jesus als den Messias erkannte und proclamirte (Luk. 9, 20). Schenkel.

Simeon (Simon), nach Apg. 13, 1 „Prophet", d. h. Lehrer in der Christengemeinde von Antiochia, neben Barnabas, Lucius (s. d.) von Cyrene u. a. Näheres ist nicht von ihm bekannt. Schenkel.

Simon, hebräisch: šime̥ʿon, d. i. Erhörung, ein jüd. Mannesname, den die LXX griechisch Symeon wiedergeben, wogegen man in der spätern griech. Zeit lieber Simon brauchte, da dieser Name griechisch schon vorhanden war. Im A. T. wird außer dem Stammvater des Stammes Simeon (s. d.) nur ein Mann dieses Namens Esra 10, 31 genannt, dagegen kennen wir aus der nachkanonischen Zeit mehrere Männer dieses Namens. Symeon hieß nach 1 Makk. 2, 1; Josephus, „Alterthümer", XII, 6, 1, der Großvater des Priesters Mattathias (s. d.). Zur Zeit des zweiten Tempels führten zwei Hohepriester den Namen Simon („Bibel-Lexikon", IV, 359), Simon I., Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Onias I., in den J. 310—291 v. Chr., der wegen seiner Frömmigkeit und seiner wohlwollenden Haltung gegen die Volksgenossen den Beinamen des Gerechten erhielt (Josephus, „Alterthümer", XII, 2, 5), und der in der Sage fortlebte, und Simon II., Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Onias II., in den J. 219—199 v. Chr. (Josephus, „Alterthümer", XII, 4, 10). Letzterer ist ohne Zweifel in der lieblichen Schilderung Sir. 50, 1—26 gemeint (s. „Bibel-Lexikon", III, 254), nach welcher er eine hehre Erscheinung war und sich durch Bauten um den Tempel und die Stadt verdient machte. Nach 3 Makk. 2, 1 fg. verhinderte er durch sein feuriges Gebet den König Ptolemäus IV. Philopator von Aegypten am Eindringen in den Tempel zu Jerusalem, eine Notiz, die chronologisch in Ordnung, sonst aber mehr als zweifel-

hafter Natur ist (s. „Bibel-Lexikon", IV, 97). Ueber den Tempelvogt Simon zur Zeit des Hohenpriesters Onias III. s. „Bibel-Lexikon", IV, 361.

Bedeutsam griff der Makkabäer Simon in die Geschicke Israels ein. Er war der zweite Sohn des Priesters Mattathias (s. d.) und hatte den Beinamen Thassi (1 Makk. 2, 3), syrisch Tadsi (Josephus, „Alterthümer", XII, 6, 1 gibt Matthes), der unsicherer Deutung ist. Vom sterbenden Vater wird er 1 Makk. 2, 65 ein kluger Mann genannt, auf dessen Rath die Brüder hören sollen und der ihnen Vater sein werde. Wirklich ist es die kluge Haltung, die ihn besonders charakterisirt, sodaß er die Früchte des langen und schweren Freiheitskampfes, den seine jüngern Brüder, erst Judas, dann Jonathan, führten, einheimste, dem Volk wieder Tage des Friedens und des Wohlbehagens schenkte und vorsorglich auch die Zukunft nicht aus den Augen verlor.

Schon unter Judas betheiligte er sich mit Erfolg in Galiläa am Kampf (1 Makk. 5, 17. 20—23. 55; Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 2), nach 2 Makk. 8, 22; 14, 17 auch an dem gegen Nikanor, doch mehr trat er unter Jonathan hervor, neben dem er öfter genannt wird. Nachdem die beiden Brüder ihren gefallenen Bruder Judas im väterlichen Begräbniß in Modein begraben (1 Makk. 9, 19; Josephus, „Alterthümer", XII, 11, 2), flohen sie mit ihrem Anhang in die Wüste Thekoa, um den Nachstellungen des syr. Feldherrn Bacchides zu entgehen (1 Makk. 9, 33; Josephus, „Alterthümer", XIII, 1, 2). Als es nach einigen Jahren wieder zum Krieg mit Bacchides kam, zeigte sich auch Simon tüchtig (1 Makk. 9, 65. 67. 68; Josephus, „Alterthümer", XIII, 1, 5), ebenso später, im J. 147 v. Chr., im Kampf seines Bruders gegen König Demetrius II. (1 Makk. 10, 74. 82; Josephus, „Alterthümer", XIII, 4, 4). Neue Kämpfe entstanden, als nach Beseitigung des Königs Alexander Balas sich Demetrius II. gegen Jonathan treulos erwiesen hatte. Dieser läßt sich daher für den jungen Antiochus VI. Deus, einen Sohn des Alexander Balas, den der syr. Feldherr Tryphon als Gegenkönig aufgestellt hatte, gewinnen, Simon wird zum Statthalter über die Küste von Tyrus bis Aegypten ernannt (1 Makk. 11, 59; Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 4), und beide Brüder kämpfen glücklich für den neuen König. Simon eroberte Bethzur (1 Makk. 11, 64—66; Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 6), nahm und besetzte Joppe und legte die Feste Adida in der Ebene Sephela an (1 Makk. 12, 33. 34. 38; Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 10). Gleich nach der Gefangennehmung des Jonathan durch die List des Tryphon, der nachher treulos den Gefangenen ermorden ließ, ward Simon vom Volk zum Führer erwählt (1 Makk. 13, 7—9). Wenn er nun seiner Familie ein prächtiges Grabmal errichten ließ (s. „Bibel-Lexikon", III, 375), so sollte damit auch wol gesagt sein, daß seiner Familie die Herrschaft gebühre.

Acht Jahre stand Simon als Hoherpriester und Fürst an der Spitze seines Volks (1 Makk. 13, 41; 16, 14; Josephus, „Alterthümer", XX, 10, 3), und es waren glückliche Jahre. Zunächst war der in der Nähe stehende Tryphon (s. d.) zu fürchten, aber da ihm Simon entschieden gegenüberstand, auch das Wetter ungünstig war, hielt er für angemessen abzuziehen: er tödtete seinen Puppenkönig und setzte sich selbst auf den Thron (1 Makk. 13, 12—24. 30. 31; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 5. 6. 7, 1). Simon, jetzt an Demetrius II. gewiesen, knüpfte mit diesem durch ein reiches Geschenk wieder an, und da diesem die Freundschaft Simon's ebenso von Werth war, erneuerte er die frühern, dem Jonathan gemachten Concessionen und gewährte gänzliche Steuerfreiheit (1 Makk. 13, 34—42). So hatte sich das jüd. Volk mit dem J. 170 seleucidischer Aera (im J. 142 v. Chr.) Selbständigkeit errungen (1 Makk. 13, 41. 42), wennschon unter Anerkennung der syr. Oberhoheit. Hatte Simon zunächst vom syr. Reich nichts zu fürchten, so mußte er doch für die Zukunft auf neue Kämpfe gefaßt sein; er befestigte daher Judäa, verproviantirte die Festungen (1 Makk. 13, 33) und suchte sein Gebiet zu erweitern. Der nächste Zug ging gegen Gazara (so richtig Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7; „Jüdischer Krieg", I, 2, 2; vgl. 1 Makk. 13, 48. 53; 14, 7. 34; 15, 28; 16, 1; irrig geben die Handschriften 1 Makk. 13, 43 Gaza). Als es sich ergeben, zerstörte er es zwar nicht (Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7; doch vgl. „Jüdischer Krieg", I, 2, 2), aber er verjagte die Götzendiener und bevölkerte es mit glaubenstreuen Juden; auch baute er sich hier eine Wohnung (1 Makk. 13, 43—48), in der dann sein Sohn Johannes als Commandant seinen Sitz nahm (1 Makk. 13, 53; 16, 1). Ein Weiteres war, das Land von der syr. Besatzung, die immer noch die Akropolis in Jerusalem innehatte, zu befreien.

Indem Simon allen Verkehr mit ihr abschließt, wird sie durch Hunger gezwungen, freien Abzug zu erbitten, der gewährt wird. Hierauf nimmt Simon eine feierliche Reinigung der Burg am 23. des Monats Ijjar im J. 171 (im J. 141 v. Chr.) vor und bestimmt, diesen Tag jährlich festlich zu begehen. Auf dem Tempelberg, den er noch mehr befestigt, nimmt er selbst seinen Sitz (1 Makk. 13, 49—53). Wenn Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 7, den Berg durch eine dreijährige mühsame Arbeit abtragen läßt, so beruht dies auf dem Irrthum, daß er das syr. Castell nicht auf den Tempelberg, sondern in den untern Theil der Stadt verlegte (vgl. „Alterthümer", XII, 5, 4). Ferner behielt Simon Joppe in seinem Besitz (1 Makk. 12, 33; 13, 11; vgl. Josephus, „Alterthümer", XII, 6, 4), das er befestigte und zum Hafen nahm (1 Makk. 14, 34. 5). Unrichtig läßt Josephus („Alterthümer", XIII, 6, 7; vgl. 1 Makk. 10, 69; 15, 40) den Simon auch Jamnia nehmen oder gar zerstören. Im übrigen sorgte Simon auch durch gute Verwaltung für das Volk. So wird er im Hinblick auf seine und seiner Familie Verdienste vom Volk und seinen Obern in feierlicher Versammlung am 18. Elul im J. 172 (im J. 140 v. Chr.), im dritten Jahre seiner Führerschaft zum erblichen Hohenpriester und Fürsten erklärt, und der motivirte Beschluß wird, auf eherne Tafeln geschrieben, an Säulen auf dem Berg Sion angebracht, eine Abschrift aber im Tempelarchiv niedergelegt (1 Makk. 14, 25—49).

Das Hauptbestreben des Simon mußte dahin gehen, das Errungene dem syr. Reich gegenüber festzuhalten, denn daß der syr. König, sobald er sich mächtig fühle, Israel wieder ganz unter seine Herrschaft zu bringen suchen werde, war klar. Wie daher, um Allianzen zu haben, schon Judas mit Rom, Jonathan mit Rom und Sparta in Bündniß getreten waren, so erneuerte diese Bündnisse Simon (1 Makk. 14, 16—23). Nach Rom schickte er seinen Gesandten Numenius mit einem kostbaren goldenen Schild (1 Makk. 14, 24); die Antwort war freundlich und ein Erlaß des Consuls Lucius (s. d.) an verschiedene Fürsten, Länder und Städte, die Juden, die mit Rom in Symmachie ständen, unbehelligt zu lassen (1 Makk. 15, 15—24).

Unterdessen währten die Kämpfe zwischen Tryphon und Demetrius II. fort. Als letzterer in Parthien gefangen gehalten wurde, erhob sich dessen jüngerer Bruder Antiochus VII. Sidetes als Kronprätendent gegen Tryphon, und da diesem an der Freundschaft des Simon gelegen war, bestätigte er ihm nicht nur die frühern Zugeständnisse syr. Könige, sondern erkannte auch die factische Stellung des Simon an und verlieh ihm das Münzrecht (1 Makk. 15, 1—9): ein Recht, das sich übrigens nach vorhandenen Münzen Simon schon vorher selbst genommen hatte. Andern Sinnes ward freilich der König, als er sich des Thrones sicher fühlte: er widerrief das Zugestandene, verlangte die Herausgabe Joppes, Gazaras und der Burg von Jerusalem, oder als Entschädigung 500 Talente Silber und für den angerichteten Schaden weitere 500 Talente. Auf Weigerung des Simon kam es zum Krieg, dessen Führung der König dem Cendebäus (s. d.), Simon in Rücksicht auf sein Alter seinen ältesten Söhnen Judas und Johannes übertrug. Ein blutiger Sieg der Juden vertrieb die Syrer aus ihrem Lande (1 Makk. 15, 26—16, 10). So stand Simon um sein Volk hochverdient und als Sieger da, als er und zwei seiner Söhne, Judas und Mattathias, der Herrschsucht und Niederträchtigkeit seines Schwiegersohnes Ptolemäus, Sohn Habub's, meuchlings zum Opfer fielen (s. „Bibel-Lexikon", II, 598).

Mit Simon schloß sich die Periode des großen makkabäischen Freiheitskampfes. Zwar war vorauszusehen, daß Syrien immer wieder seine Ansprüche geltend machen werde, aber im Rückblick auf das Errungene, im Hinblick auf die unaufhörlichen, das Reich zerrüttenden Thronstreitigkeiten und auf Rom, das seine Augen auf den Orient gerichtet hielt, durfte Judäa nicht ohne Hoffnung in die Zukunft blicken. Das Regiment Simon's war friedlich, und da das lange gepeinigte Volk zuerst wieder eines längern gedeihlichen Friedens genoß, begreift sich die liebliche, wenn auch etwas hyperbolische Schilderung dieser Tage 1 Makk. 14, 4—15. Fritzsche.

Simon, Bruder Jesu, s. Brüder Jesu.

Simon, der „Zelot", d. h. der Eiferer (Mark. 3, 18; Matth. 10, 4; Luk. 6, 15; Apg. 1, 13), einer der zwölf Apostel Jesu. Die beiden ersten Evangelisten nennen ihn ὁ Καναναῖος oder Κανανίτης, eine Form, die auf einen Ortsnamen zu deuten scheint. Sie ist aber, wie aus Luk. 6 und Apg. 1 ersichtlich (wo Simon statt ὁ Καναναῖος den Bei-

namen ὁ Ζηλωτής hat), aus kane'an, Kannai, Eiferer, abzuleiten (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, ed. Fischer [Leipzig 1866 fg.], S. 1022) und nicht etwa von dem Ort Kana (Luther); die beiden ersten Evangelisten haben den Beinamen gräcisirt, Lukas übersetzt. Man kann durch denselben mit Graetz, Renan, Keim u. a. (vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, 319) veranlaßt werden, auf eine frühere Verbindung Simon's mit den Zeloten (s. d.) zu denken, während Ewald („Geschichte Christus' und seiner Zeit" [3. Ausg., Göttingen 1867], S. 399) seine Herkunft aus der zelotischen pharisäischen Schule für möglich hält. Wahrscheinlicher hat er wie Petrus, die Zebedaiden und andere Apostel den Beinamen von Jesus selbst infolge seiner Charaktereigenschaften erhalten. Die Sage hat mancherlei über ihn gedichtet. Sie läßt ihn z. B. auf seinen Missionsreisen nach Großbritannien gelangen und dort den Kreuzestod finden (Nicephorus, „Kirchengeschichte", II, 40). Was Eusebius („Kirchengeschichte", III, 42) von Simeon, einem angeblichen Sohn des Klopas (Alphäus), berichtet, daß er als zweiter röm. Bischof unter Trajan den Kreuzestod erlitten, wird ohne allen Grund (z. B. von J. P. Lange in Herzog's „Real-Encyklopädie", XIV, 387) auf den Apostel Simon bezogen. Schenkel.

Simon, von Bethanien (Mark. 14, 3 fg.; Matth. 26 fg.), mit dem Zunamen der „Aussätzige", Gastfreund Jesu während seines letzten Aufenthalts in Judäa und Gastgeber bei dem Festmahl, das Jesu unmittelbar vor dem feierlichen Einzug in Jerusalem von seinen Anhängern gegeben ward (vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 274 fg.). Er war nicht als Gastgeber aussätzig (was undenkbar ist, s. Aussatz), sondern von der Krankheit geheilt, ohne daß mit Meyer u. a. eine Heilung durch Jesus anzunehmen ist, und erhielt den Beinamen bei der Häufigkeit des Namens Simon als unterscheidendes Kennzeichen. Der Gastgeber Simon bei Lukas Kap. 7, 36 fg. ist derselbe (vgl. meine Schrift: a. a. O., S. 428 fg.). Im vierten Evangelium erscheint bei dem zu Ehren Jesu in Bethanien vor dem Festeinzug veranstalteten Mahl statt des Simon Lazarus (s. d.). Schenkel.

Simon, von Cyrene (s. d.), ein vom Lande her am Kreuzigungstag Jesu gerade zum Besuch in Jerusalem anwesender Jude (Mark. 15, 21; Luk. 23, 26; Matth. 27, 32), der, zufällig an dem Zug, der Jesus zur Hinrichtungsstätte führte, vorübergehend, von den Soldaten genöthigt wurde, ihm das Kreuz nachzutragen, wogegen das vierte Evangelium (Joh. 19, 17) Jesum das Kreuz selbst tragen läßt, ein Widerspruch, der zu der unzulässigen harmonistischen Annahme führte, daß Jesus und Simon das Kreuz zusammen oder abwechselnd getragen hätten. Seine Söhne, Alexander und Rufus (Mark. 15, 21), waren (vermuthlich römische, vgl. Röm. 16, 13) Christen; sonst sind alle spätern Nachrichten über ihn unsicher und auch die Vermuthung Volkmar's („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 592), daß er als „Märtyrer" den Beinamen σταυροφόρος gehabt, ist grundlos. Schenkel.

Simon, der Gerber, nach Apg. 9, 43; 10, 6. 32 ein zum Christenthum bekehrter Gastfreund des Apostels Petrus in Joppe (s. d.). Das Handwerk des Gerbers galt bei den Juden für unrein (Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Leipzig und Dresden 1733—42], I, 447), wodurch sich Petrus nicht abhalten ließ, Herberge bei Simon zu nehmen. Vermuthlich wohnte er nicht nur der Ausübung seines Gewerbes wegen, sondern auch weil es verunreinigte, getrennt von der Stadt am Meer. Schenkel.

Simon, der Magier. Die Apostelgeschichte fügt in der Geschichte der Mission in Samarien in Form einer Episode die Erzählung von einem Magier Namens Simon ein, welcher von dem Evangelisten Philippus bekehrt, danach aber, als er von den Aposteln die Gabe, den Heiligen Geist mitzutheilen, durch Geld erkaufen will, durch Petrus mit strengen Worten zurückgewiesen wird (Apg. 8, 9—24). Die herkömmliche Annahme sieht in dieser Erzählung den geschichtlichen Kern der seit dem 2. Jahrh. verbreiteten Simonsage. In der kirchl. Ueberlieferung begegnet uns der samaritanische Magier Simon als der Stammvater aller gnostischen Ketzereien, und wirklich scheint es im 2. Jahrh. eine Sekte der Simonianer gegeben zu haben, welche sich auf angebliche Schriften Simon's berief und diesem in ihrem eigenthümlichen gnostischen System eine ganz ähnliche Stelle anwies, wie sie in der christl. Gnosis Jesus Christus oder in der freilich uns nur aus sehr jungen Schriften bekannten Mandäerlehre Johannes der Täufer behauptete. Dennoch ist die Geschichtlichkeit jenes Magiers und Erzketzers neuerdings sehr zweifelhaft geworden. Zuerst

entdeckte Baur (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1831, S. 116 fg.; „Paulus" [1. Aufl., Stuttgart 1845], S. 85 fg., 218 fg.), daß an verschiedenen Stellen der sogenannten clementinischen Homilien unter der Maske jenes Simon kein geringerer als der Apostel Paulus bestritten sei. Hilgenfeld („Die clementinischen Recognitionen und Homilien" [Jena 1848], S. 319 fg.) versuchte danach die Entstehung der ganzen Simonsage aus dem Haß des Judenchristenthums wider den Heidenapostel zu erklären; Baur („Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" [1. Aufl., Tübingen 1853], S. 83) und Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 171 fg.) fanden hierauf auch hinter dem Simon der Apostelgeschichte den Apostel Paulus verborgen, und Volkmar (in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 279 fg.) vervollständigte die kritische Ansicht durch den nähern Nachweis, daß der Versuch des Simon, die Gabe der Geistesmittheilung, d. h. die apostolische Prärogative, mit Geld zu erkaufen, ursprünglich eine boshafte Anspielung auf die von Paulus in seinen Heidengemeinden gesammelte Geldspende für die jüdischen Christen in Jerusalem sei. Indem der Parteihaß diesem Liebeswerke des Paulus den Beweggrund unterlegte, die verweigerte Anerkennung seines Apostelamts dadurch zu erkaufen, entstand sonach die Apg. 8, 18 fg. berichtete Sage, daß der Magier Simon, d. h. eben Paulus, den Aposteln schnödes Geld für die Einräumung gleicher Machtvollkommenheit mit ihnen geboten, von Petrus aber eine schmähliche Zurückweisung erfahren habe. Daß die Geistesmittheilung ein den Aposteln vorbehaltenes Vorrecht sei, ist offenbar die Voraussetzung der ganzen Erzählung; der Evangelist Philippus ertheilt den von ihm Bekehrten nur die Wassertaufe, während die Geistestaufe erst durch die Handauflegung der Apostel Petrus und Johannes vermittelt wird (vgl. Apg. 8, 15 fg.). Obwol diese Vorstellung von der Apostelgeschichte selbst nicht überall festgehalten wird (vgl. dagegen Apg. 9, 17; 10, 44; 11, 22), so berichtet der paulinische Verfasser derselben doch Aehnliches in dem Abschnitt von den Johannesjüngern (Apg. 19, 1—6), der offenbar als Seitenstück zu der Erzählung von der Geistesmittheilung durch Petrus und Johannes verstanden werden und den Paulus auch in diesem Stück als den Zwölfen ebenbürtigen Apostel hinstellen soll. Wenn also in unserer Erzählung Simon die Gabe der Geistesmittheilung erkaufen will, so begehrt er unzweifelhaft apostolische Rechte, und eben hierauf bezieht sich auch die abweisende Antwort des Petrus, daß Simon „nicht Antheil noch Los an dieser Sache" habe, d. h. daß ihm das eben in der Vollmacht zur Geistesmittheilung bestehende Vorrecht und Kennzeichen eines wahren Apostels nicht zukomme (Apg. 8, 21; vgl. 1, 17. 25, wo der Ausdruck, „das Los dieses Dienstes", ebenfalls die apostolische Würde bezeichnet). Wie sich diese Abweisung deutlich auf den Anspruch des Paulus auf gleiche apostolische Würde bezieht, so lassen sich auch in den folgenden Worten des Petrus noch weitere Beziehungen auf Paulus entdecken. Als Grund der Zurückweisung wird angegeben, daß Simon's „Herz nicht gerade sei vor Gott", d. h. daß Paulus trotz seiner erfolgten Bekehrung nicht den geraden oder richtigen Weg der Gesetzesgerechtigkeit vor Gott wandle; und nach der an Simon gerichteten Mahnung, sich von seinem bösen Sinn zu bekehren, heißt es weiter: „denn ich sehe, daß du in bittere Galle und Bande der Ungerechtigkeit hineingerathen bist", d. h. daß Paulus von bitterm Haß gegen Petrus erfüllt (Gal. 2, 11) und mit seiner dem Judenchristenthum anstößigen Lehre völlig in die Bande der Ungerechtigkeit, d. h. der Gesetzesverachtung verstrickt ist. — So einleuchtend aber diese Deutung der Erzählung den eigentlichen Nerv derselben bloßgelegt hat, so sind damit doch noch nicht alle einzelnen Züge erklärt. Zwar daß der paulinische Verfasser der Apostelgeschichte derselben eine Stelle in seinem Geschichtswerk eingeräumt hat, darf nicht wundernehmen. Schon die Stellung des ganzen Abschnittes Apg. 8, 2—40, der in so auffallender Weise in die Geschichte des Paulus eingeschoben ist (vgl. Apg. 7, 58; 8, 1; 9, 1 fg.), macht die Vermuthung wahrscheinlich, daß der Verfasser gerade durch die von ihm getroffene Anordnung jede Beziehung der Erzählung auf Paulus abschneiden, und so unzweideutig als möglich hervorheben will, daß der Magier und der Heidenapostel zwei völlig verschiedene Personen sind. Daraus folgt freilich noch nicht, daß ihm die Entstehung der Sage selbst noch völlig durchsichtig gewesen, sondern nur, daß ihm die in judenchristlichen Kreisen verbreitete Deutung des Simon auf den Apostel Paulus bekannt war; sei es nun, daß er (was wir vorläufig noch offen lassen) hier eine schriftliche, aus judenchristl. Kreisen stammende Quelle benutzte, sei es, daß er nur aus mündlicher Ueberlieferung schöpfte. Aber es finden sich

in der Darstellung der Apostelgeschichte selbst einige Züge, welche in die gegebene Deutung nicht reinlich aufgehen wollen. Das Auftreten des Magiers in Samarien erklärt sich vielleicht noch durch die Annahme, daß die heidnisch-jüd. Mischbevölkerung dieses Landes als Typus der paulinischen Heidenchristen betrachtet worden sei (Zeller, a. a. O. S. 172); denn jedenfalls bildet in der Apostelgeschichte die Mission unter den Samaritanern den Uebergang zu der reinen Heidenmission, und noch bestimmter tritt dieser Gesichtspunkt in dem Evangelium desselben Verfassers hervor. Die Angabe, daß Simon selbst in Samarien durch Philippus bekehrt worden sei, ließe sich dann als eine Umbildung der Bekehrungsgeschichte des Paulus durch die judenchristl. Sage zurechtlegen. Bei der Selbstbezeichnung des Magiers ferner als „eines Großen" (Apg. 8, 9) könnte man an den Nachdruck denken, mit welchem Paulus als erwählter Apostel Jesu Christi sich den „Säulen", „welche dafür gelten, etwas zu sein" (Gal. 2, 6), gegenüberstellt. Aber völlig fällt aus der antipaulinischen Beziehung der Sage der Beiname heraus, welchen die Samaritaner dem Magier geben, „die Kraft (δύναμις) Gottes, welche genannt wird groß". Allerdings bezeichnet Paulus sonst nicht blos sein Evangelium als „Kraft Gottes" (Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 18. 24), und rühmt seiner Predigt es nach, daß sie sich durch die Kraft Gottes bethätige (1 Kor. 2, 4; 2 Kor. 6, 7), sondern er nimmt auch den Besitz dieser Kraft Gottes oder Jesu Christi für seine eigene Person in Anspruch (1 Kor. 5, 4; 2 Kor. 4, 7; 13, 4) und behauptet sogar, daß diese Kraft auf ihn sich niedergelassen und in ihm wie in einer Hütte Wohnung gemacht habe (2 Kor. 12, 9; vgl. zum Ausdruck auch 2 Kor. 5, 1; Offb. 7, 15; Joh. 1, 14). Trotzdem ist der Ausdruck: „Dieser ist die Kraft Gottes, welche groß genannt wird", offenbar als stehende Bezeichnung im Munde der Anhänger Simon's gemeint und geht ebenso über jene paulinischen Ausdrücke hinaus, wie sie sich andererseits aufs engste mit gnostischen Anschauungen berührt. Um so näher liegt es daher, hier an die Angabe der clementinischen Homilien zu denken, daß Simon sich selbst für die oberste Kraft Gottes erklärt habe (vgl. Hom. II, 22; Recogn. II, 7), eine Bezeichnung, die in den Berichten der Häresiologen über die Lehre der Simonianer wiederkehrt (vgl. Irenäus, adv. haer. I, 23, 1; Pseudo-Tertullian, adv. haer.; Pseudorigenes, Philosophumena VI, 12 fg., 19; Epiphanius, Adv. haer. 21; Philaster, Haer. 29). Diese Lehre ist aber nicht paulinisch, sondern gnostisch. Daher hat die Apologetik hier eine Handhabe gefunden, der kritischen Auffassung der Simonsage die Annahme einer sogenannten „samaritanischen Gnosis" gegenüberzustellen, deren Vertreter der „geschichtliche" Simon gewesen sein soll (Uhlhorn, „Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus" [Göttingen 1854], S. 80), und Noack hat aus diesen und ähnlichen Zügen ein romanhaftes Lebensbild eines leibhaftigen Gauklers herausgesponnen („Simon der Magier" in der Zeitschrift „Psyche", Jahrg. 1860, S. 257 fg.), der zur Apostelzeit in Samarien sein Wesen getrieben. Die weitere Forschung über die Entstehung und den ursprünglichen Sinn der Simonsage hat diesen Ausweg versperrt. Die Beziehung derselben auf den Apostel Paulus, welche auch Uhlhorn (a. a. O. S. 297) in den clementinischen Homilien nicht leugnen kann, ist nicht etwa blos eine vereinzelte Sonderbarkeit der clementinischen Schriften, sondern läßt sich noch durch eine ganze Reihe anderer Documente verfolgen. Der Kern der Sage ist nichts als ein vollständig ausgeführtes Zerrbild des Heidenapostels, dessen Züge bis ins einzelne hinein die Person, die Lehre und die Lebensschicksale des Paulus persifliren sollen. Simon-Paulus wird darin als der falsche Apostel, der Irrlehrer und Teufelskünstler geschildert, der mit seiner gottlosen und gesetzesfeindlichen Lehre dem wahren Apostel Simon-Petrus überall zuvorkommt, von diesem aber unermüdlich verfolgt, in wiederholten Streitreden besiegt, zuletzt in Rom vor Kaiser Nero als Betrüger entlarvt und, als er zum Beweis seiner Gottheit von einem hohen Berg herunterfliegen will, mitten im Flug herabgestürzt wird und elendiglich umkommt (vgl. meine Schrift, „Die Quellen der römischen Petrus-Sage kritisch untersucht" [Kiel 1872]). So vieles auch im einzelnen die Erfindungskraft des Parteihasses hinzugethan hat, so sind wir doch noch im Stande, an der Hand unserer Quellen das bekannte Lebensbild des Heidenapostels aus dieser boshaften Caricatur Zug für Zug wiederzuerkennen. Die Mittel dazu bietet eine eindringende Quellenkritik einerseits der sogenannten clementinischen Literatur, andererseits der in verschiedenen Redactionen überlieferten apokryphischen Petrusacten, unter welchen die zuerst von Thilo, danach von Tischendorf herausgegebenen katholischen Acten des Petrus und Paulus die wichtigsten sind. Letztere

haben sich bei näherer Untersuchung als katholische Ueberarbeitung einer ältern ebionitischen Schrift enthüllt, welche ursprünglich nur den Apostel Petrus und den Magier Simon als Gegner einführte und den letzten Theil der Simonsage, die Kämpfe des wahren und des falschen Apostels in Rom sowie den schmählichen Sturz des letztern, behandelte. Wenn in dem gegenwärtigen (ums J. 160 veranstalteten, aber vollständig nur noch in einer jüngern Redaction aus dem 5. Jahrh. erhaltenen) Text Petrus und Paulus einträchtig zusammengestellt und als gemeinsame Widersacher des Magiers geschildert werden, so sind die Spuren der Ueberarbeitung noch mit Händen zu greifen (vgl. meine in der angeführten Schrift, S. 76 fg., gegebenen Nachweise). Gegenüber der Anerkennung der gefundenen Resultate durch Holtzmann, Zeller u. a. kann der Einspruch von Hilgenfeld (a. a. O., S. 370) um so eher auf sich beruhen, da Hilgenfeld die bis ins einzelne gegebenen Belege nicht einmal einer Prüfung unterzogen, geschweige denn sie durch Gegengründe entkräftet hat. Obwol die Sage in jüngern Schriften vielfache Umbildungen erfahren hat, so reichen die erhaltenen Nachrichten doch noch vollkommen aus, um uns ihre ursprüngliche Gestalt in allen wesentlichen Zügen wiedererkennen zu lassen. Die jetzt vielfach zerstreuten und mit fremden Stoffen versetzten Erzählungen bildeten einst ein zusammenhängendes Ganzes und gehörten einer jetzt verlorenen, vermuthlich unter dem Namen „Thaten des Petrus" um den Anfang des 2. Jahrh. entstandenen Schrift an, welche die Kämpfe des wahren Apostels Simon-Petrus mit seinem unheimlichen Doppelgänger, dem Magier und falschen Apostel Simon, behandelte. Dieselbe begann mit den Streitreden der ältern Apostel wider Sadducäer, Samaritaner, Schriftgelehrte, Pharisäer, Johannesjünger im Tempel zu Jerusalem. Nachdem darauf der Oberbischof Jakobus in siebentägiger Rede das ganze Volk und den Hohenpriester Kaiaphas selbst von der Messianität Jesu überzeugt hat, ist er eben im Begriff, die Neubekehrten zu taufen. Da bringt „der verhaßte Mensch" (d. h. Paulus) mit einigen Begleitern in den Tempel ein, reißt einen Feuerbrand vom Altar und gibt das Zeichen zum Blutvergießen. Als die Gläubigen in wilder Flucht auseinanderstieben, stürzt „der verhaßte Mensch" den Jakobus von den obersten Stufen herab und läßt ihn für todt liegen. Offenbar liegt dieser Darstellung die bekannte Erzählung von dem Tode des Jakobus zu Grunde (Hegesippus bei Eusebius, „Kirchengeschichte" II, 23), nur daß hier, um den Paulus für den Mordanschlag verantwortlich machen zu können, Jakobus nicht wirklich getödtet wird. Die Gläubigen heben den Bischof auf, tragen ihn nach Haus, bringen dort die Nacht unter Gebet zu und brechen dann, noch ehe der Morgen graut, 5000 Köpfe stark, von Jerusalem nach Jericho auf. Drei Tage darauf sendet Gamaliel an die Jünger heimliche Botschaft. Der verhaßte Mensch, so lautet die Meldung, hat von dem Hohenpriester den Auftrag erhalten, alle Gläubigen zu verfolgen, und reist mit schriftlichen Vollmachten versehen nach Damaskus, um auch hier den Gläubigen Tod und Verderben zu bringen. Nach 30 Tagen macht dieser sich wirklich auf den Weg über Jericho nach Damaskus, weil er glaubt, daß Petrus dorthin geflohen sei (vgl. Apg. 9, 1—3). Hier bricht der erste noch wohlerhaltene Abschnitt der Quelle ab (Recogn. I, 44—71). Der folgende muß eine Parodie der Bekehrung des Paulus auf dem Wege nach Damaskus enthalten haben. Im Zustand der Verzückung wird ihm eine Vision zutheil, auf die er sich nachmals als auf seine Legitimation zum Apostel beruft (vgl. Hom. XVII, 19). Seitdem tritt Simon-Paulus, obwol er weder vom Lehrer selbst noch von seinen Aposteln unterwiesen ist (vgl. Gal. 1, 1 fg.), als Lehrer und Mitarbeiter der Wahrheit, ja selbst als Apostel auf, obwol er das Gegentheil der wahren Apostel Jesu Christi lehrt und den Petrus überall, wo er hinkommt, verleumdet (Hom. XVII, 19; Recogn. III, 13; II, 55; vgl. Gal. 1, 10—19). Auf die scheinbare Bekehrung Simon's zu einem Apostel der Wahrheit folgte eine Darstellung seiner Reisen ins Heidenland. Der Magier zieht von Stadt zu Stadt und von Land zu Land, um seine „gottlose und possenhafte" Lehre zu verkündigen. Ueberall, wo er hinkommt, fallen ihm die Heiden, denen er die Seligkeit verheißt, ohne ihnen die Last des Gesetzes aufzulegen, massenhaft zu (vgl. besonders den Brief des Petrus an Jakobus vor den clementinischen Homilien, Kap. 2). Seine magischen Künste verbreiten den Schein um ihn her, als ob er wirklich in der Kraft Gottes gekommen sei. Da macht sich Petrus als der echte Apostel gegen ihn auf, um ihn Schritt für Schritt zu verfolgen, seine Irrlehre aufzudecken, seine Teufelskünste zu entlarven und ihm so seinen Anhang unter den Heiden zu entreißen.

Von diesen Kämpfen haben uns unsere Quellen nur noch einzelne Scenen erhalten, aus denen aber die Caricatur des Paulus noch deutlich hervorblickt. Als ersten Schauplatz nennen sie Cäsarea am Meer, die bekannte Hafenstadt Palästinas, wo nach einer Nachricht der nachmalige Irrlehrer in dem Hause einer Proselytin Justa in jüd. Gesetzesfrömmigkeit erzogen worden sein soll (Hom. II, 20; XIII, 8; Recogn. VII, 32 fg.; II, 6 fg.). Nun aber gehen die Berichte auseinander. Nach dem einen wäre Simon von Cäsarea aus, nachdem er durch Petrus in dreitägiger Disputation besiegt worden ist, direct nach Rom geflohen (Recogn. III, 63 fg.; vgl. I, 74; apostolische Constitutionen VI, 7—9). Nach dem andern folgen auf die Disputation in Cäsarea noch weitere Reisen ins Heidenland. Simon flieht, überall von Petrus verfolgt, die phönizische Küste entlang nach Antiochia in Syrien, bis er auch dort zur Flucht genöthigt nach Judäa zurückkehrt (so nach den „Wiedererkennungen des Clemens", Hom. IV—XX; Recogn. IV—X). Offenbar liegen hier zwei verschiedene Reisen des Paulus zu Grunde, deren Darstellung in unsern gegenwärtigen Berichten in Unordnung gekommen ist: die letzte Reise des Apostels Apg. 23—27 und eine weit frühere Reise Apg. 9, 30; 11, 25; vgl. 18, 22. Wir werden also nicht fehlen, wenn wir annehmen, daß die älteste Erzählung ihren Simon unmittelbar nach seiner angeblichen Bekehrung zunächst nach Cäsarea, von da auf dem Landweg über die Küstenstädte Phöniziens nach Antiochia sich begeben ließ, während die Reise von Cäsarea nach Rom den Abschluß seiner Thätigkeit im Morgenlande darstellt. Die dreitägige Disputation mit Petrus in Cäsarea bildete, wie das dritte Buch der Recognitionen und die Apostolischen Constitutionen voraussetzen, die Schlußscene in Syrien, an welche sofort der zweite Act der Handlung, welcher in Rom spielt, sich anschloß. Ueber das erste Auftreten des Magiers in Cäsarea haben sich dann nur dürftige Nachrichten erhalten. Während nach der kanonischen Apostelgeschichte die Brüder in Jerusalem den Paulus, um ihn vor den Nachstellungen der ungläubigen Juden zu schützen, nach Cäsarea geleiten, von wo er sich dann nach seiner Vaterstadt Tarsus begibt, setzt in der antipaulinischen Sage der Magier in Cäsarea den in Jerusalem und Damaskus begonnenen Kampf gegen die Messiasgläubigen fort, nur jetzt unter der heuchlerischen Maske eines berufenen Apostels Jesu Christi. Wie aber Paulus bald nachher den Schauplatz seiner Thätigkeit nach Antiochia in Syrien verlegt, so tritt hier der Magier ebenfalls in der syrischen Hauptstadt auf, bethört dort das Volk durch seine dämonischen Künste und verlästert den Petrus als Irrlehrer, Mörder und Zauberer (Recogn. X, 54; Hom. XX, 13). Die beglaubigte Geschichte weiß von einem heftigen Streit zwischen Paulus und Petrus zu erzählen, der gerade in Antiochia einige Zeit nach dem Apostelconvent über die Bedingungen des Zusammenlebens von Heiden und Juden in der Messiasgemeinde entbrannte. Als damals Petrus die anfangs unbedenklich geübte Tischgemeinschaft mit den antiochenischen Heidenchristen plötzlich aufhob und sie nöthigen wollte, fortan nach jüdischer Sitte zu leben, hatte ihn Paulus einen Heuchler gescholten, der durch sein eigenes früheres Verhalten „verurtheilt" (κατεγνωσμένος) sei (Gal. 2, 11 fg.). Auf diesen Streit nimmt in der Simonsage Petrus ausdrücklich Bezug, wenn er den Magier darüber zur Rede stellt, daß er ihn einen „Verurtheilten" genannt habe (Hom. XVII, 19). Wir haben also auch hier nur eine Caricatur des geschichtlichen Paulus. Wenn die Homilien die Disputation, in welcher Petrus auf die antiochenischen Vorgänge zurückkommt, früher als das Auftreten des Magiers in der syr. Hauptstadt berichten, so erhellt auch hieraus, daß in unsern jetzigen Texten die ursprüngliche Ordnung gestört ist. Auch die Vorgänge in Antiochia selbst sind uns nur in stark überarbeiteter, durch den später eingetragenen Clemensroman beeinflußter Gestalt erhalten. Doch sehen wir noch, daß Simon, nachdem er das Volk zum leidenschaftlichen Haß wider Petrus aufgestachelt hat, durch außerordentliche Mittel seiner Bosheit überführt wird. Während in den jetzigen Texten der Vater des Clemens, dem Simon sein eigenes Gesicht angezaubert hat, nun auch wirklich vor dem Volk die Rolle des Simon spielt und in seinem Namen einen kläglichen Widerruf leistet, wird in der ursprünglichen Sagengestalt Simon selbst durch Engelprügel zum Widerruf gezwungen worden sein. „Ich, Simon, bekenne, den Petrus ungerechterweise verlästert zu haben. Er ist kein Irrlehrer, kein Mörder, kein Zauberer, noch sonst etwas von dem, was ich früher, von wilder Wuth ergriffen, ihm Uebles nachgesagt. Ich selbst bitte euch, ich, der Urheber euers Hasses wider ihn, laßt

ab ihn zu hassen, denn er ist der wahre Apostel des von Gott zum Heil der Welt gesandten wahren Propheten. Darum ertheile ich auch selbst euch den Rath: glaubt ihm alles, was er euch predigt, damit nicht euere ganze Stadt plötzlich verderbe. Aus welchem Grunde aber ich euch dieses bekannt habe, will ich euch wissen lassen. In dieser Nacht haben Gottes Engel mich Gottlosen als einen Feind der Wahrheit schrecklich geprügelt. Ich ermahne euch also, auch wenn ich künftig selbst hintrete und wider den Petrus zu reden wage, nehmt mich nicht auf. Denn ich bekenne euch: ich bin ein Magier, ich bin ein Irrlehrer, ich bin ein Zauberer. Doch ich bereue. Denn vielleicht ist mir's gestattet, durch Reue meine früher begangenen Sünden zu tilgen" (Hom. XX, 19; vgl. Recogn. X, 61). Die Geschichte von den Engelprügeln ist offenbar eine boshafte Anspielung auf 2 Kor. 12, 7; nur ist aus dem „Engel des Satan", von welchem Paulus geschlagen wurde, ein oder mehrere Engel Gottes geworden.

Gerade an dem Hauptsitze der paulinischen Wirksamkeit muß also der falsche Apostel dem Petrus nicht nur ruhmlos das Feld räumen, sondern auch die demselben hier angethane Schmach (Gal. 2, 11 fg.; vgl. Hom. XVII, 19) durch reumuthige Abbitte wieder gutmachen. So findet denn auch Petrus bei seiner Ankunft in Antiochia den Boden für seine Gesetzespredigt geebnet. Das Volk verwünscht den Simon und bereut unter Thränen und Klagen die Sünden, die es an dem Apostel dadurch begangen, daß es den Schmähreden Simon's Glauben geschenkt. Dieser aber wird nach der ältesten Darstellung (wenn anders nach dieser Simon selbst widerrufen hatte), sobald der Eindruck der empfangenen Schläge vergessen war, seine frühere feindselige Haltung wieder angenommen haben. Er kehrt noch einmal nach Antiochia zurück und verlästert den Petrus schlimmer als zuvor. Aber das Volk nimmt ihn bei seinem frühern Wort und wirft ihn unter Androhung des Todes zur Stadt hinaus (Recogn. X, 67 fg.). In den Recognitionen steht allerdings dieser Zug ziemlich abgerissen da. Beide noch erhaltenen Berichte lassen den Magier von Antiochia nach Judäa fliehen, weil er sich von den Häschern des Kaisers verfolgt glaubt. Es bleibt also unklar, wie er plötzlich noch einmal in Antiochia auftauchen kann. Vielleicht ist aber auch hier die Ordnung der Begebenheiten von den spätern Bearbeitern, welche den ursprünglichen Sinn der Sage nicht mehr kannten, gestört. Von einem mehrmaligen Aufenthalte des Paulus in Antiochia wissen wir aus der Apostelgeschichte; auch nach dem Streit mit Petrus kehrte er nach Apg. 18, 22 fg. noch einmal auf kurze Zeit dahin zurück. Wenn der Heidenapostel aber nach jenem folgenreichen Auftritt in der syrischen Hauptstadt, der seinen Bruch mit den Uraposteln und den meisten seiner bisherigen Missionsgefährten herbeiführte, den Schauplatz seiner Thätigkeit von Antiochia hinwegverlegte und in der Provinz Asien, in Macedonien und Griechenland neue Arbeitsfelder aufsuchte, so lag es der antipaulinischen Sage nahe genug, ihn von demselben Antiochia, wo er dem echten Apostel „ins Angesicht widerstanden", mit Schimpf und Schande vertrieben werden zu lassen. Gilt doch noch in der spätern katholischen Tradition nicht Paulus, sondern Petrus als erster Bischof von Antiochia. Von den Reisen des Paulus ins Innere von Asien hat die Simonsage, wie es scheint, ebenso wenig Notiz genommen als von den Gemeindegründungen in Macedonien und Korinth und von dem dreijährigen Aufenthalt in Ephesus; ihr geographischer Gesichtskreis geht im Morgenland nicht über Palästina und Syrien hinaus, ein Umstand, der zugleich einen deutlichen Fingerzeig über den Ort ihrer Entstehung gibt.

Die letzte Scene der syrischen Kämpfe zwischen Simon und Petrus spielte ursprünglich wieder in demselben Cäsarea, wo Paulus bekanntlich zwei Jahre als Gefangener zubrachte. Wie aber Paulus nach der Apostelgeschichte in Cäsarea sich gegen die Anklagen des jüdischen Hohenpriesters und des Rhetors Tertullus (s. d.), die ihm von Jerusalem nachreisen, verantworten muß, so reist hier Petrus auf des Jakobus Geheiß dem Simon nach Cäsarea nach, um ihm dort entgegenzuwirken (Recogn. I, 72). Die dreitägige Disputation daselbst (Recogn. II. III; Hom. III; XVI—XIX), deren Inhalt die Homilien übrigens gegen die ältere Ordnung zum guten Theil nach Laodicea verlegen, gehört schon darum in das Ende seiner morgenländischen Wirksamkeit, weil Petrus hier auf den antiochenischen Streit als auf etwas Vergangenes Bezug nimmt (Hom. XVII, 19). Die Homilien haben uns von dieser Disputation noch beträchtliche Reste erhalten, welche uns noch völlig in die alten Streitfragen zwischen dem Heidenapostel und seinen judenchristlichen Gegnern versetzen (Hom. XVII, 13—20). Der Streit bewegt sich vornehmlich um die Vision,

durch welche Simon zum Apostel Jesu Christi berufen sein will. Während Simon für die ihm gewordene Offenbarung göttliche Gewißheit in Anspruch nimmt, bestreitet Petrus die Möglichkeit eines Schauens der fleischlosen göttlichen Gestalt und führt die dem Simon gewordene Vision auf einen bösen Dämon zurück. Der göttlichen Offenbarung wird keiner durch Träume und Visionen theilhaftig. Gesetzt selbst, Jesus wäre dem Simon wirklich (ebenso wie den ältern Aposteln nach seiner Auferstehung) erschienen (Gal. 1, 1. 11—17), wie kann er durch diese Erscheinung auch schon zur Würde eines Apostels berufen und befähigt worden sein? Das apostolische Lehramt setzt ja einen längern persönlichen Umgang mit dem Messias, eine längere Zeit des nüchternen Lernens und Aufmerkens auf seine Lehre voraus, wie Petrus und die übrigen wahren Apostel ja ein volles Jahr bei ihm in die Schule gegangen sind. Wie kann also Simon sich rühmen, ohne regelrecht unterwiesen zu sein, seine Lehre und seine Befähigung zum Lehramt durch eine unmittelbare Offenbarung empfangen zu haben? Die Vision, die er im Zustande der Verzückung empfangen haben will, wäre also höchstens ein Beweis, daß der Herr mit ihm nur im Zorn wie mit einem Widersacher (ὡς ἀντικειμένῳ) geredet haben kann. Aber wie kann der Messias ihm wirklich erschienen sein, da Simon doch das Gegentheil der echten Lehre Jesu verkündet? „Bist du von ihm auch nur Eine Stunde durch Anschauung und Unterricht zum Apostel gemacht worden, so verkündige seine Worte, lege seine Lehren aus, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war! Denn gegen mich, der ich ein fester Felsen bin, das Fundament der Kirche (Matth. 16, 18), bist du als Widersacher aufgestanden. Wärst du nicht ein Widersacher, so würdest du mich nicht verleumden und meine Predigt nicht schmähen, damit ich, wenn ich sage, was ich vom Herrn persönlich gehört habe, keinen Glauben finden soll, nämlich als wäre ich verurtheilt und hätte die Probe nicht bestanden. Wenn du mich einen Verurtheilten nennst, so klagst du Gott an, der mir den Messias offenbart hat, und richtest deinen Angriff gegen den, der mich wegen dieser Offenbarung selig gepriesen hat (Matth. 16, 17). Willst du aber wirklich ein Mitarbeiter der Wahrheit sein, so lerne zuerst von uns, was wir von ihm gelernt haben, und dann, wenn du ein Schüler der Wahrheit geworden bist, werde mein Mitarbeiter." Der Widerspruch des Judenchristenthums gegen die apostolische Berufung des Paulus wird in dieser Streitrede des Petrus gegen Simon nach allen Seiten hin begründet. Anderes, was nicht minder deutlich gegen das Heidenevangelium des Paulus gerichtet ist, findet sich an andern Orten der clementinischen Schriften mitten unter weit jüngere Bestandtheile verstreut. Da die Thatsache der Heidenmission nicht mehr rückgängig zu machen war, so sollte wenigstens der Ruhm, den Heiden das wahre Evangelium gebracht zu haben, dem Paulus entzogen und auf Petrus übertragen werden. Daher muß anderwärts (Hom. II, 17) Petrus den Simon freilich als denjenigen bezeichnen, der vor ihm zu den Heiden kam; Petrus aber folgt ihm nach, „wie das Licht der Finsterniß, wie die Erkenntniß der Unwissenheit, wie die Heilung der Krankheit". Zuerst mußte „durch einen gewissen Irrlehrer" das falsche Evangelium kommen, danach, nach der Zerstörung der heiligen Stätte, wurde das wahre Evangelium ausgesandt. Als Doppelgänger des wahren Apostels führt daher „der Irrlehrer" denselben Namen wie dieser. Dem Felsenmann Simon steht der Magier Simon, dem wahren Apostel der Irrlehrer gegenüber, welcher im Namen des Herrn unter dem Vorwand der Wahrheit kommt (Hom. XI, 35; vgl. Recogn. III, 49; Hom. II, 22) und durch teuflische Künste das Volk bethört und verstrickt. Er ist der falsche Vorläufer des Petrus, der immer zuerst zu den Heiden geht, daher ihm der echte Apostel Schritt für Schritt nachfolgen muß, um das von ihm gestiftete Unheil wieder gut zu machen (vgl. auch Hom. II, 33; VII, 4; Recogn. III, 56. 65. 68). Auf diesen Simon vor allem wird die Weissagung von den falschen Propheten, falschen Aposteln und falschen Lehrern bezogen, die in Schafskleidern kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind. Die Gemeinden aber werden ermahnt, keinem Lehrer Glauben zu schenken ohne eine ausdrückliche Vollmacht von Jakobus, dem Bruder des Herrn und Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem. Nach Christus ist überhaupt kein anderer Prophet mehr zu erwarten; die Zahl seiner Apostel aber ist mit der Zwölfzahl erfüllt; einen andern Apostel außer den Zwölfen kann es nicht geben (Recogn. IV, 34. 35; Hom. XI, 35; XVI, 21). Simon dagegen, welcher die Wahrheit nicht kennt und doch den Unterricht

derer, die das Gesetz von Jesu gelernt haben, verschmäht (Recogn. II, 55; III, 13), ist der Herold der Bosheit, welchen der Teufel gesandt hat (Hom. XI, 35), der Böse, der in einen Engel des Lichts sich verkleidet (Recogn. II, 18 mit boshafter Anspielung auf 2 Kor. 11, 14), das auserwählte Rüstzeug des Satan (σκεῦος ἐκλογῆς, Recogn. III, 49, mit Bezugnahme auf Apg. 9, 15; vgl. auch Const. apost. II, 24. 55; VI, 14; VIII, 4). Auch sonst fehlt es in dieser Literatur nicht an boshaften Anspielungen auf den Heidenapostel. So wird die Verzückung, welche Paulus 2 Kor. 12, 1 fg. von sich erzählt, als ein thörichtes Vorgeben verspottet, sich im Geiste in den Himmel erheben und die übersinnlichen Dinge schauen zu können (vgl. Recogn. II, 65); so werden seine Grundsätze über den Genuß von Götzenopferfleisch durch die Geschichte von einer Mahlzeit parodirt, welche Simon seinen Getreuen bereitet, um sie in Gemeinschaft mit dem Tisch der Dämonen zu bringen (Hom. IV, 3; VII, 3. 8; vgl. 1 Kor. 8, 1 fg.; 10, 20 fg.); so wird endlich auch die Hauptlehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben in der Person des Simon bekämpft und ihr gegenüber werden die guten Werke für Juden und Heiden als Bedingung der Seligkeit hingestellt (Hom. VIII, 5; vgl. Recogn. II, 58; V, 35, und dazu Irenäus, haer. I, 23, 2; Pseudorigenes, Philos. VI, 20; Const. apost. VI, 19 fg.).

Von Cäsarea lassen die Recognitionen ihren Simon sich nach Rom begeben, wo ihm noch größere Ehren, als er sie im Morgenlande davongetragen, bevorstehen. Wie es scheint, erzählte schon die älteste Quelle, daß er, von römischen Häschern verfolgt, zunächst von Antiochia nach Judäa geflohen, durch einen kaiserlichen Hauptmann (Apg. 23, 23; vgl. 24, 23) gefangen genommen und zuerst nach Cäsarea, darnach nach Rom transportirt worden sei. Die Angaben der clementinischen Schriften (Hom. XX, 13; Recogn. X, 54. 59) werden hier durch eine unter dem Namen des Simeon Metaphrastes überlieferte „Geschichte des Petrus und Paulus" (in den Acta Sanctorum Jun. V S. 411 fg. I, 6; II, 7) ergänzt, welche neben vielen werthlosen Angaben noch einige Nachrichten aus älterer Quelle enthält. Als Simon ergriffen ist, um nach Rom abgeführt zu werden, erhält Petrus durch eine nächtliche Vision die Weisung, nach dem Abendland zu gehen, welches seiner als eines Fackelträgers bedürfe (a. a. O. II, 7). In den clementinischen Schriften scheint Simon in Cäsarea freilich noch auf freiem Fuße zu sein und aus eigenem Entschlusse nach Rom sich einzuschiffen; doch gehört die so handgreiflich der Lebensgeschichte des Heidenapostels entlehnte Gefangennahme des Magiers in Judäa und seine Transportation nach Rom sicher dem ursprünglichen Sagenstoff an.

Der zweite Theil der ursprünglichen Schrift schilderte die Kämpfe zwischen Simon und Petrus in Rom, das klägliche Ende des Magiers und den Märtyrertod des Apostels. Als Quellen für diese Geschichten stehen uns gegenwärtig neben den Apostolischen Constitutionen noch die katholischen Acten des Petrus und Paulus, verschiedene Reste gnostischer Schriften und zahlreiche zerstreute Notizen bei den Kirchenvätern zu Gebote. Wie die syrische Simonsage die Fortsetzung in Rom in Aussicht nimmt, so weist die römische umgekehrt auf die Kämpfe „in Judäa, ganz Palästina und Cäsarea" zurück. Simon ist auch in Rom wieder der Erste auf dem Platze. Wie er noch in Cäsarea vorausgesagt, so kommt er in der Welthauptstadt zu größern Ehren als je zuvor, wird sogar göttlicher Ehre gewürdigt und durch eine Bildsäule ausgezeichnet (Recogn. II, 9; III, 63). Es ist dies die bekannte Verwechselung des Magiers Simon mit einer altsabinischen Gottheit, deren Statue mit der noch heute erhaltenen Inschrift: „Semoni Sanco Deo Fidio", auch den Märtyrer Justinus irregeführt hat (Justin Apolog. I, 26. 56). Gesetzt aber auch, dieser Zug wäre erst eine spätere Zuthat, so wußte doch schon die ursprüngliche Sage von hohen Ehren, mit denen der Magier in Rom überhäuft wurde, zu reden. Besonders soll er die Gunst des Kaisers Nero genossen haben, der, durch die Zauberkünste des Simon verführt, denselben als seinen Wohlthäter und Freund, ja als einen um den römischen Staat besonders verdienten Mann hochhielt (so nach Pseudo-Linus und Pseudo-Hegesipp). Auch hier ist es unschwer, die boshafte Beziehung auf den Heidenapostel zu verkennen, welcher einst den Gehorsam gegen die römische Obrigkeit mit ernsten Worten eingeschärft hatte (Röm. 13, 1 fg.), und der während seiner zweijährigen Haft in Rom (Apg. 28, 30 fg.) mit solcher Milde behandelt wurde, daß der Parteigeist davon An-

laß zu den gehässigsten Deutungen nahm. Auch das Gaukelstück der angeblichen Enthauptung des Magiers und seine Auferstehung am dritten Tage (Acta Petri et Pauli Kap. 52 fg.) beziehen sich deutlich auf den Märtyrertod des Heidenapostels. Da die antipaulinische Sage dem falschen Apostel die Märtyrerkrone nicht lassen durfte, so ersetzte sie die Geschichte seiner Enthauptung durch eine boshafte Parodie. Simon, so wird erzählt, verheißt dem Kaiser, er werde von den Todten auferstehen. Zum Beweise möge ihn Nero an einem dunkeln Orte enthaupten lassen; drei Tage nachher wolle er sich ihm lebendig wieder vorstellen. Der Kaiser geht auf den Vorschlag ein, Simon aber zaubert im Dunkeln einem Bocke seine Gestalt an, und dieser wird statt seiner enthauptet. Darauf schafft der Magier Kopf und Körper des Thieres beiseite und zeigt sich dem Kaiser am dritten Tage mit den Worten: „Laß mein vergossenes Blut abwischen, denn ich bin enthauptet worden und, wie ich verheißen habe, am dritten Tage auferstanden." Hiermit ist die Angabe des Pseudo-Linus zu vergleichen, nach welcher Paulus dem Nero verheißt, ihm drei Tage nach seinem Tode wieder zu erscheinen und, nachdem er auf den Befehl des Kaisers enthauptet ist, seine Verheißung wirklich erfüllt (vgl. auch Nicephorus, „Kirchengeschichte" II, 36). In der Schilderung des Wunderwettkampfs zwischen Simon und Petrus hatte die Sage freieres Spiel. Ein Theil dieser Geschichten ist wol erst spätere Weiterbildung; jedenfalls sind sie für die Entstehungsgeschichte der Simonsage ohne Belang. Genug, daß Petrus sich immer als der größere Wundermann erweist. Er entlarvt seine Betrügereien, untergräbt sein durch Zauberkünste beim Volke erworbenes Ansehen und besiegt ihn zuletzt in einer Disputation vor dem Kaiser. Der Inhalt dieser Disputation, den uns die Acten des Petrus und Paulus (Kap. 63—66) berichten, läßt trotz der katholischen Ueberarbeitung, die sie erfahren hat, noch deutlich das ursprüngliche Gefüge erkennen. Petrus disputirt mit Simon über die Beschneidung. Als der Magier dieselbe verwirft, erwidert ihm Petrus: „Wenn die Beschneidung nichts taugt, warum bist du denn selbst beschnitten, o Simon?" Verwundert fragt Nero: „Also ist auch Simon beschnitten?" worauf Petrus ihm den Bescheid gibt: „Auf andere Weise konnte er die Seelen nicht täuschen, als wenn er selbst den Juden erheuchelte und vorgab, das Gesetz Gottes zu lehren" (vgl. 1 Kor. 9, 20). Nero wirft dem Simon vor, er scheine den Petrus nur aus Neid und Eifersucht zu verfolgen; offenbar sei er ein Feind des Petrus und seines Meisters. Endlich zu einer Erklärung gedrängt, wie es komme, daß er selbst beschnitten sei, erwidert Simon: „Zu jener Zeit war die Beschneidung von Gott verordnet, als ich sie empfangen habe, darum bin ich beschnitten." Für diese Rede aber muß sich Simon mit den Worten zurechtweisen lassen: „Ist also die Beschneidung gut, warum hast du, Simon, Beschnittene überliefert und sie verurtheilen und tödten lassen?" Es bedarf wol kaum noch der Bemerkung, daß auch hier hinter der Maske des Simon kein anderer als Paulus verborgen ist. Paulus ist der „feindselige Mensch", der von Neid und Eifersucht gegen die Apostel Christi entbrannt ist (Recogn. I, 71; vgl. Gal. 4, 16 fg.); Paulus ist's, der „Beschnittene", d. h. jüdische Christen, ins Gefängniß übergab (Apg. 8, 3; 9, 1 fg.; Gal. 1, 13; vgl. Recogn. I, 70 fg.); Paulus ist's, der, wie noch der paulinische Bearbeiter der Acten weiß, obwol selbst beschnitten, die Beschneidung und die sich beschneiden lassen, bekämpft. „Bevor wir die Wahrheit erkannt hatten", lassen die Acten (Kap. 22) ihn sagen, „hatten wir die Beschneidung des Fleisches. Nun aber die Wahrheit erschienen ist, ist es die Herzensbeschneidung, mit der wir beschnitten werden und andere beschneiden" (vgl. Röm. 2, 28 fg.; 4, 11 fg. und dazu Gal. 5, 2 fg.). Endlich Paulus und kein anderer ist gemeint, wenn es heißt, daß Simon blos um die Seelen zu täuschen den Juden spiele und vorgebe, das Gesetz Gottes zu lehren. So künstlich der Bearbeiter diese Beziehungen auch zu verdecken versucht hat, so blicken doch überall die ältern Farben des schlecht übertünchten Gemäldes noch durch.

Es gehörte zum passenden Abschluß der antipaulinischen Sage, daß „der gottlose, abtrünnige, gesetzlose Mensch", der „in allem der Wahrheit Gottes zuwider" war, auch eines elenden Todes sterben mußte, damit sein ungesetzliches Treiben schließlich durch ein förmliches Gottesurtheil an den Tag komme (Acta Petri et Pauli Kap. 35). Daher wird die Ehre des römischen Märtyrerthums von Paulus auf Petrus übertragen, wogegen der falsche Apostel an seinem eigenen Hochmuth zu Grunde geht. Trotz des Schutzes der heidnischen Obrigkeit bereitet ihm Petrus einen schmählichen Tod. Die Farben zu dem Schlußbild sind der Geschichte eines Gauklers entlehnt, der am Hofe des Nero längere

Zeit unterhalten wurde und vorgab, er verstehe die Kunst durch die Lüfte zu fliegen. Aber bei dem ersten Versuch stürzt der neue Ikarus jämmerlich zu Boden, sodaß das Blut dem zuschauenden Kaiser ins Gesicht spritzt. Die Scene spielte, wie wir ausdrücklich bemerkt finden, im Amphitheater auf dem Marsfeld (Sueton, Nero Kap. 12; Dio Chrysostomus, Orat. XXI, 9; Juvenal, Satyr. III, 79 fg.). Das Schicksal jenes Gauklers wird nun von der judenchristlichen Sage auf Simon übertragen. Von Petrus in der Disputation vor dem Kaiser zum Schweigen gebracht, vermißt sich der Magier, seine göttliche Kraft durch ein letztes unerhörtes Wunder zu erweisen. Nach der Darstellung der Acten verheißt er gen Himmel zu fahren. Auf seinen Wunsch errichtet der Kaiser auf dem Marsfeld ein thurmartiges Holzgerüst, welches Simon besteigt, um durch die Lüfte zu fliegen. Petrus aber beschwört die Engel des Satan, welche ihn tragen, ihn fahren zu lassen; alsbald lassen sie ihn los, er stürzt herab und zerbricht in vier Stücke (a. a. O. Kap. 70—77; ebenso berichten Cyrill von Jerusalem, Johannes Malala, Georg Hamortolos, Cedrenus, Glykas, Nicephorus). Die Stätte des unglücklichen Flugversuchs wird in einem andern Bericht ins Theater (d. h. in das hölzerne Amphitheater des Nero auf dem Marsfeld), wieder von andern (so namentlich Pseudo-Hegesipp) auf den capitolinischen Hügel verlegt, was mit der Verheißung Simon's in den Recognitionen (II, 9) zusammenstimmt: er werde von einem hohen Berg sich herabstürzend, gleichsam fahrend, ohne Verletzung zur Erde gelangen (vgl. auch Arnobius Adv. gentes, II, 12). Vielleicht war ursprünglich überhaupt von keiner Himmelfahrt, sondern nur von einem Flugversuch Simon's die Rede. Der mit dämonischer Hülfe in Scene gesetzte Flug sollte dann wol ein Seitenstück zu jenem Sprung von der Zinne des Tempels sein, welchen in der evangelischen Ueberlieferung der Teufel Jesu ansinnt als eine Probe seiner Messianität. Das Getragenwerden oder Fahren durch die Lüfte gab dann den Anlaß zu der Erzählung von der Himmelfahrt Simon's. Auch in einem andern Zug weichen die Berichte voneinander ab. Nach einigen (so die Apostolischen Constitutionen, Pseudo-Hegesipp u. a.) wäre nämlich der Magier nicht sofort todt geblieben, sondern nur mit zerschmetterten Gliedern zu Boden gefallen und erst einige Zeit später an den Folgen des Sturzes gestorben. Arnobius hat beide Berichte combinirt. Nach ihm versucht Simon als ein anderer Elias im Feuerwagen gen Himmel zu fahren und bricht beim Sturze die Beine. Von Schmerz und Scham überwältigt, macht er darauf seinem Leben freiwillig ein Ende, indem er sich von einem hohen Berge herabstürzt. Eine dritte Sagengestalt, die sich leicht mit der Erzählung, Simon sei nicht sofort todt geblieben, vereinigt, läßt ihn endlich lebendig begraben werden, nachdem er zuvor verheißen, am dritten Tage wieder aufzuerstehen. Aber vergeblich warteten seine Anhänger auf seine Wiederkunft: Simon blieb todt (Pseudorigenes, Philos. VI, 20). Auf den Sturz des Simon folgt in der Sage sofort der Märtyrertod, welchen Nero zur Strafe für das dem Magier Simon bereitete Geschick über den Apostel Petrus verhängt. Die älteste Ueberlieferung weiß noch nichts von einem gemeinsamen Martyrium des Petrus und Paulus. Wie sie vielmehr den Apostelfürsten überhaupt nur, um den Simon auch in der Welthauptstadt zu bekämpfen, nach Rom bringt, so bringt sie auch seinen angeblichen Kreuzestod nur mit dem Sturz des Magiers in ursachlichen Zusammenhang.

Vorstehende Uebersicht zeigt, daß die Simonsage in ihrer ursprünglichen Gestalt ausschließlich dem Haß des Judenchristenthums gegen den Heidenapostel ihre Entstehung verdankt. Je tiefer wir in ihre älteste Anlage eindringen, desto deutlicher fügt sich alles zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, das von Anfang bis Ende als eine Parodie des Lebens und der Lehre des Paulus sich ausweist. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß einzelne Züge von anderwärts her entlehnt und auf den Apostel Paulus nur übertragen sind. Ein Beispiel dafür, die Geschichte jenes Gauklers am Hof des Nero, wurde bereits angeführt. Es ist ferner möglich, daß auch jener cyprische Magier Simon, welcher nach des Josephus Bericht („Alterthümer", XX, 7, 2) die Drusilla ihrem Gatten Aziz von Emesa abspenstig machte und mit dem röm. Procurator Felix verkuppelte, mit dem falschen Apostel Simon zu einer Person verschmolzen worden ist. So wenig sich dadurch auch die samaritan. Abkunft des Simon der Sage erklärt, so fällt doch von hier aus ein eigenthümliches Licht auf die Nachricht der Apostelgeschichte, daß Paulus dem Felix und der Drusilla von der Gerechtigkeit, der Enthaltsamkeit und dem jüngsten Gericht geredet habe, der Procurator aber über diese Rede erschrocken sei (Apg. 24, 23 fg.). Wäh-

rend also der aus Josephus bekannte Magier Simon die ehebrecherische Verbindung des Felix mit der Drusilla vermittelt hat, bedroht der Paulus der Apostelgeschichte das Paar für dieses verbrecherische Bündniß mit dem göttlichen Strafgericht. Offenbar wußte also der Verfasser um die nähern Umstände der Heirath, weiß aber ebenso wie in der Erzählung des achten Kapitels die Ausbeutung des Vorgangs durch den judenchristlichen Parteihaß gegen den Heidenapostel zu beseitigen. Da jener cyprische Tausendkünstler dem Statthalter nach dem Zeugniß des Josephus nahe befreundet war, so hat er sich wahrscheinlich in Cäsarea längere Zeit aufgehalten. Es lag also der antipaulinischen Sage nahe genug, die verhältnißmäßig milde Behandlung, welche Paulus während seiner Haft in Cäsarea durch Felix erfuhr, mit ähnlicher Feindseligkeit auszubeuten wie das ziemlich bedeutende Maß von freier Bewegung, welches ihm später als Gefangenem des Kaisers im Prätorianerlager zu Rom verstattet war; und vermuthlich ist es auch nicht ganz absichtslos, wenn die Apostelgeschichte dem gegenüber den Verkehr des Felix mit seinem Gefangenen vielmehr damit motivirt, daß jener gehofft habe, ein Lösegeld von diesem zu erlangen.

Schwieriger ist die Entscheidung über einige andere Züge der Simonsage. Die Nachricht, daß Simon zu Cäsarea im Hause einer jüdischen Proselytin Justa in jüdischer Gesetzesfrömmigkeit erzogen worden sei (Hom. II, 20; XIII, 8; Recogn. VII, 32 fg.; vgl. II, 6 fg.), gehört vielleicht ebenso wenig wie die Namen seiner Aeltern, Antonius und Rahel (Hom. II, 22; Recogn. II, 6 fg.), der ursprünglichen Sage an. Da er in demselben Zusammenhang zugleich ein Samaritaner von Geburt heißt, so geht es allerdings nicht wohl an, beide Züge voneinander zu trennen und in der Angabe über seine Aeltern die Andeutung zu finden, daß er als der Sohn eines griechischen Vaters und einer jüdischen Mutter bezeichnet werden solle. Jedenfalls aber wird seine rein jüd. Abkunft bestritten, was an eine verwandte ebionitische Sage erinnert, deren Epiphanius (Adv. haer. XXX, 16) gedenkt. Hiernach waren beide Aeltern des Paulus griechischer Abkunft; er selbst zieht nach Jerusalem, hält sich dort längere Zeit auf und läßt sich aus Liebe zu der Tochter des Hohenpriesters beschneiden. Als er aber das Mädchen nicht zur Ehe erhält, geräth er in leidenschaftlichen Zorn und schreibt nun gegen Beschneidung, Sabbatfeier und das ganze Gesetz. Man sieht, daß bei den Ebioniten über Herkunft und Vorgeschichte des Heidenapostels verschiedene Gerüchte im Umlauf waren, und es ist nicht mehr auszumitteln, welcher von diesen Berichten der relativ ältere war. Eine geschichtliche Grundlage braucht der eine sowenig wie der andere zu haben, daher auch aus den detaillirten Angaben der Clementinen für die Geschichtlichkeit der Person des Samaritaners Simon gar nichts gefolgert werden kann. Wenn die Clementinen, übereinstimmend mit den Angaben älterer Väter, als Heimat jenes Simon den (noch zur Zeit des Epiphanius vorhandenen) Flecken Githa oder Gitta „sechs Schoinien von der Stadt (Samaria)“ bezeichnen (Hom. II, 22; Recogn. II, 6; Justinus Martyr, Apolog. I, 26; vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte“ II, 13; Const. apost. VI, 7; Epiphanius, Adv. haer. XXI, 1), so braucht diese Angabe ebenso wenig auf irgendeiner geschichtlichen Kunde zu beruhen als die durch Hieronymus (Catal. viror. illustr. Kap. 5 und im Commentar zum Brief an Philemon) überlieferte Nachricht, daß Paulus aus dem Ort Gischala in Galiläa stamme. Die Apostelgeschichte nennt ihren Simon noch nicht ausdrücklich einen Samaritaner, sondern läßt ihn nur zur Zeit, als Philippus nach Samarien kommt, daselbst wirken. Die Localisirung seiner Heimat in Gitta ist vielleicht nur eine weitere Fortbildung der Sage. Gesetzt aber selbst dieser Zug gehörte der Simonsage ursprünglich an, so würde sich auch hieraus noch nicht die Existenz eines von Paulus ursprünglich unterschiedenen geschichtlichen Samaritaners Simon erschließen lassen. An sich wäre es freilich nicht unmöglich, daß außer jenem Gaukler am Hof des Nero und jenem cyprischen Helfershelfer des Felix etwa auch irgendein beliebiger Betrüger, der in Samarien sein Wesen trieb, mit dem Simon-Paulus der Sage verschmolzen wurde. Hausrath („Neutestamentliche Zeitgeschichte“ (1. Ausg., Heidelberg 1868—72), I, 316 fg.; II, 269 fg.) hat an jenen samaritanischen Goëten gedacht, der etwa im J. 35 n. Chr. dem Volk versprach, ihm auf dem Garizim die Stätte zu zeigen, wo Mose die heiligen Gefäße der Stiftshütte vergraben habe (vgl. Josephus, „Alterthümer“ XVIII, 4, 1). Die Auffindung der Gesetzestafeln, der Bundeslade und des Mannakrugs wurde beim Anbruch des Messiasreichs erwartet. Die messianische Bewegung, welche infolge dieser Verheißung das ganze Volk der Samaritaner ergriff,

dünkte dem kaiserlichen Statthalter gefährlich, und Pilatus verbot die Wallfahrt zum Heiligen Berge. Als trotzdem zu Tirathaba am Fuße des Garizim sich eine zahlreiche Menge versammelt hatte, wurde sie von röm. Soldaten überfallen, die einen wurden niedergehauen, die andern gefangen, die übrigen zerstreut, die vornehmsten unter den Gefangenen als Hochverräther hingerichtet. Aber schwerlich ist der Prophet von Tirathaba dem Blutbad entronnen, wenigstens hat er, soweit die Kunde des Josephus reichte, seine Rolle ausgespielt, überdies wird er nirgends Simon genannt, und seine Identification mit dem dienstfertigen Freunde des Felix beruht nur auf der unhaltbaren Annahme, daß Gitta in Samarien mit Kittion auf Cypern verwechselt worden sei, was schon daran scheitert, daß der Ort nicht Gitton, sondern Gitta heißt, und daß Josephus seinen Simon nicht aus Kittion speciell, sondern nur überhaupt aus der bekanntlich sehr städtereichen Insel Cypern herstammen läßt. Es ist möglich, daß eine dunkle Erinnerung an jenen abenteuerlichen Zug nach dem Garizim in der Sage von einem samaritanischen Pseudomessias noch nachklingt. Die Angabe der Clementinen (Hom. II, 22), Simon habe an der Stelle Jerusalems den Garizim aufrichten wollen, könnte immerhin auf einer Verschmelzung des Heidenapostels mit jenem Propheten von Tirathaba beruhen. Aber gerade von diesem Zug weiß die Apostelgeschichte nichts, und ebenso wenig schildert sie ihren Simon als Pseudomessias, da der Ausdruck „die große Kraft Gottes“ wie schon bemerkt wurde, vielmehr auf gnostische Anschauungen führt. Es kann also keine Rede davon sein, in jenem Goëten, der auf dem Garizim das messianische Königreich aufrichten wollte, den geschichtlichen Kern der Simonsage zu sehen. Der „Samaritaner“ Simon ist und bleibt der Heidenapostel, dem der Parteihaß der Gegner, ebenso wenig wie die apostolische Würde und den Märtyrertod für den Messiasglauben, eine vollständige jüdische Abkunft gönnte, und erst nachträglich mögen sich allerlei Reminiscenzen wie an römische und cyprische, so auch an samaritanische Gaukler dem Zerrbilde des Paulus angeschlossen haben.

Am dunkelsten sind die Beziehungen, in welche die clementinischen Schriften und nach ihnen auch die ältern Kirchenlehrer den Magier Simon zu einem andern samaritanischen Gaukler Namens Dositheus und zu Johannes dem Täufer setzen. Die Homilien (II, 23) erzählen: Johannes, der „Hemerobaptist“, habe 30 Schüler gehabt, deren Zahl den Mondmonat sinnbildlich darstellte, darunter auch ein Weib Namens Helena, um dadurch anzudeuten, daß der Umlauf des Mondes die Zahl von 30 Tagen nicht vollständig erfülle. Unter jenen Schülern sei der angesehenste Simon gewesen, dem nach des Johannes Tode die Führerschaft hätte zufallen müssen. Da Simon aber damals gerade in Aegypten sich aufhielt, um die magische Kunst zu erlernen, so sei nach der Hinrichtung des Täufers Dositheus zur Würde des Sektenhaupts oder des „Stehenden“ erhoben worden, indem er fälschlich aussprengte, Simon sei todt. Nach seiner Rückkehr habe dieser zuerst seinen Platz unter den 30 Schülern wieder eingenommen, sich also dem Dositheus scheinbar untergeordnet, habe aber bald angefangen, das neue Oberhaupt zu verleumden, als ob dieses die Lehren der Sekte nicht richtig überliefere. Dositheus darüber erzürnt, schlägt nach Simon mit einem Stock, der aber durch den Körper des Simon hindurchzugehen scheint, gleich als wäre derselbe leerer Dunst. Durch dieses Wunder besiegt, beugt sich Dositheus vor Simon und erkennt denselben als den Stehenden an; der aber eignet sich nun die Helena an und zieht umher, indem er die Massen in Aufruhr setzt. Etwas abweichend ist dieselbe Geschichte in den Recognitionen erzählt. Die Angabe, daß Johannes das erste Sektenhaupt gewesen sei, ist hier auf die abgerissene chronologische Notiz reducirt, Dositheus sei nach des Täufers Tode mit seiner Irrlehre hervorgetreten. Die Zahl seiner Schüler beträgt hier ebenfalls dreißig, aber mit Ausschluß der Helena, oder, wie sie hier heißt, der Luna (Σελήνη), eine Angabe, wodurch die Beziehung auf die nicht ganz dreißig Tage des Mondmonats zerstört wird. Simon erlangt die Aufnahme unter die Dreißig und strebt bald darauf aus Leidenschaft für die Luna nach der Führerschaft. Die Art, wie er schließlich den Dositheus verdrängt und in den Besitz der Luna gelangt, wird wesentlich übereinstimmend mit den Homilien erzählt (Recogn. II, 8—12). Außerdem geschieht des Dositheus noch einmal in dem alten Stück im ersten Buch der Recognitionen Erwähnung, welches die Streitreden der Apostel mit den verschiedenen jüd. Sekten erzählt. Hier werden Dositheus und Simon als Urheber des angeblich „fast schon“ zur Zeit des Johannes ausgebrochenen Schisma der Sadducäer, welche die Auferstehung leugnen, bezeichnet, und die Samaritaner ausdrücklich als „ein anderes Schisma“

bezeichnet. Gleich nachher aber wird gesagt, daß die Samaritaner, welche Gott nicht in Jerusalem, sondern auf dem Berge Garizim anbeten, durch die Bosheit des Dositheus abgehalten worden seien, in Jesus den von Mose (5 Mos. 18, 15 fg.) geweissagten Propheten zu erkennen (Recogn. I, 54), und etwas später ist von einem nicht näher bezeichneten Samaritaner die Rede, der ganz dieselben Ansichten verficht und von den beiden Söhnen des Zebedäus bekämpft wird (a. a. O. I, 57). Die Sadducäer leitete auch Hippolyt's Schrift wider alle Ketzereien (vgl. meine Schrift, „Zur Quellenkritik des Epiphanios" S. 71 fg.) und nach ihm Pseudo-Tertullian (adv. haer. Praef.), Epiphanius (Adv. haer. XIV) und Philaster (haer. 5) von Dositheus ab, wozu wol nur die (übrigens von Epiphanius bestrittene) Leugnung der Auferstehung durch Dositheus Veranlassung bot. Nach Philaster wäre Dositheus kein Samaritaner, sondern ein Judäer gewesen, und Epiphanius weiß das Weitere über ihn zu berichten, daß er aus gekränktem Ehrgeize zu den Samaritanern übergegangen sei. Mit dem Magier Simon wird derselbe auch von den Apostolischen Constitutionen (VI, 8), Origenes (Contra Celsum VI, 11) und Eulogius von Alexandrien (bei Photius, Bibl. cod. 230) in Verbindung gebracht und in die Zeiten der Apostel versetzt (Origenes, Contra Celsum I, 57; In Matth. comm. series 33). Aber gerade die Häresiologen (Irenäus, Pseudorigenes, Pseudo-Tertullian, Epiphanius, Philaster, vgl. auch Hieronymus, Adv. Luciferianos Kap. 23) wissen von dem angeblichen Zusammenhang zwischen Dositheus und Simon nichts, und schon Hegesipp (bei Eusebius, „Kirchengeschichte" IV, 22) ist über das Verhältniß der beiden zueinander so wenig im klaren, daß er den Dositheus und die Sekte der Dositheaner neben andern fabelhaften Sektenhäuptern erst nach dem Simon und den Simonianern aufzählt. Dagegen nennt Hegesipp als Vorläufer des Simon einen völlig räthselhaften „Thebutis", welcher, weil er nicht Bischof geworden sei, begonnen habe, die bis in die Tage des Symeon Klopa jungfräuliche Kirche durch sektirerische Meinungen zu verderben, und stellt dann dem Simon einen gewissen Kleobios zur Seite, der auch in den Apostolischen Constitutionen (a. a. O.) neben Simon erwähnt wird. Jedenfalls beweisen diese verworrenen Nachrichten, daß die kirchl. Ueberlieferung schon um die Mitte des 2. Jahrh. über jenen Dositheus ebenso schlecht wie über den Magier Simon unterrichtet war. Um so größere Beachtung verdienen daher die Nachrichten der samaritan. Chronik des Abulfatah (bei Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe [2. Aufl., Paris 1826], I, 333 fg.), welche die Sekte der Dositheaner oder Dostanianer schon in der Zeit nach Simon Makabbi (also noch im 2. Jahrh. v. Chr.) von den übrigen Samaritanern oder Kuthäern sich abzweigen läßt. Die Chronik erzählt weiter, daß dieselben statt der beweglichen Mondmonate feste Monate von 30 Tagen eingeführt und dadurch die überlieferte Festordnung zerstört hätten. Hier haben wir offenbar die geschichtliche Grundlage der clementinischen Fabel von den 30 Schülern des Dositheus, welche die Tage des Mondmonats symbolisiren sollen. Auch die dem Dositheus nachgesagte Auferstehungsleugnung erhält ihr Licht durch die Angabe des Abulfatah, daß die Dostanianer nur an diesseitige Belohnungen und Strafen geglaubt hätten. Mit der Zeitbestimmung der Chronik über das Auftauchen der Sekte stimmt nun aber weiter auch die Angabe des Hieronymus (Adv. Luciferianos Kap. 23), welcher den Dositheus ausdrücklich vor der Ankunft Christi wirken läßt, und die hergebrachte Anordnung bei den Häresiologen (Pseudo-Tertullian, Epiphanius, Philaster) überein, welche den Dositheus in die Reihe der vorchristlichen Sekten stellen (vgl. auch die aus andern arabischen Quellen mitgetheilten Notizen bei de Sacy, a. a. O. I, 337, 341 fg., und die Zusammenstellungen bei Hilgenfeld, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 372). Die Nachrichten des Origenes (Contra Celsum I, 57; VI, 11; In Matth. comm. series 33; Hom. in Luc. 25; In Joann. Tom. XIII, 27), Dositheus habe sich für den von Mose verheißenen Propheten oder für den Messias erklärt, entbehren ebenso der Beglaubigung wie die ähnliche Notiz der Clementinen: er habe sich für den Stehenden (ὁ ἑστώς) ausgegeben. Es mag sein, daß die Sekte sich noch bis in die nachchristliche Zeit herab, vielleicht bis in den Anfang des 3. Jahrh. erhielt und dem zur fabelhaften Person gewordenen Dositheus in ihren nachmals unter gnostischen Einflüssen fortgebildeten Sektenlehren eine ähnliche Christusrolle zutheilte wie die sogenannten Johannesjünger Johannes dem Täufer oder die spätern Simonianer ihrem angeblichen Simon. Wenigstens erklärt sich so am einfachsten, was Origenes sonst noch von seinen Dositheanern erzählt, deren

Vorhandensein, freilich in kümmerlichen Ueberresten, er noch für seine Zeit bezeugt (In Joann. Tom. XIII, 27). Danach hätten sie selbst angebliche Schriften des Dositheus besessen und von ihm behauptet, er sei nicht gestorben. (Anders lautet freilich die Sage über ihn, welche Epiphanius haer. XIII berichtet). Die außerdem von Dositheus gemeldete Verwerfung der altteſt. Propheten (Pseudo-Tertullian a. a. O.; Hieronymus Adv. Luciferianos Kap. 8) und seine buchstäbliche Beobachtung des Sabbatgesetzes und der Reinigkeitsvorschriften (Origenes De principiis IV, 17; Epiphanius haer. XIII) sind Züge, die sich sehr einfach aus dem samaritanischen Ursprung der Dostanianer erklären und mit den Nachrichten der erwähnten Chronik (bei de Sacy, a. a. O. I, 335) übereinstimmen. Ueber die Person des Sektenstifters waren unter den rechtgläubigen Samaritanern natürlich allerlei üble Gerüchte verbreitet (vgl. Abulfatah bei de Sacy, a. a. O. I, 336, und Epiphanius haer. XIII). Bei Abulfatah heißt er Zara und soll ein Sohn des samaritan. Hohenpriesters gewesen sein, der wegen unsittlichen Lebenswandels von den Samaritanern excommunicirt, von den Dositheanern zu ihrem ersten Priester gemacht worden sein, d. h. eben die Sekte gestiftet haben soll. Aehnliches erzählt Epiphanius von Dositheus selbst. Der Name Dositheus für den Stifter der Sekte findet sich übrigens auch in der von de Sacy (a. a. O. I, 337) erwähnten Chronik und bei Masudi (vgl. de Sacy, a. a. O. I, 341).

Jedenfalls ergibt sich aus dem Bisherigen, daß die Nachrichten über den Zusammenhang des angeblichen Simon mit jenem Dositheus sich schlechterdings nicht dazu eignen, die Annahme, daß Simon eine wirkliche geschichtliche Person gewesen sei, zu stützen. Sie sind von Anfang bis Ende fabelhaft und verdanken ihren Ursprung lediglich dem Streben, die von der Sage bereits überlieferte Figur des „Samaritaners Simon" mit anderweither bekannten Traditionen über samaritan. Sektenwesen in nachträgliche Verbindung zu setzen. Ja die Messiasrolle, welche Simon hier spielt, setzt bereits ein vorgerücktes Stadium der Simonsage voraus. Es ist nur eine Umdeutung des ihm beigelegten Prädicats „der Stehende", wenn die Homilien (II, 22; vgl. Recogn. I, 72; II, 7; VII, 33) sagen, Simon habe damit seine Messiaswürde andeuten wollen, und vollends willkürlich ist die Uebertragung jenes vermeintlichen messianischen Titels von Simon auf Dositheus (Hom. II, 24; Recogn. II, 11). Der Name „der Stehende" ist weder mit dem „stehenden Monat", noch mit dem Säulengott Herakles, noch endlich mit dem Propheten 5 Mos. 18, 15 zusammenzubringen, sondern gehört durchaus dem gnostischen Ideenkreis an, und es ist, wie Baur („Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte", 1. Aufl. S. 84) richtig bemerkt, durchaus kein Grund vorhanden, die von den Clementinen (Hom. II, 22; Recogn. I, 72) gegebene Deutung zu verlassen, daß damit der Unvergängliche, unwandelbar sich gleich Bleibende in der vergänglichen Welt gemeint sein soll. Damit stimmt im wesentlichen auch die pseudosimonianische „große Verkündigung" überein, welche die volle Bezeichnung gibt: „der da steht, stand und stehen wird" (ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος, Pseudorigenes, Philos. VI, 12 u. ö.). Mit der samaritanischen Messiasidee hat also „der Stehende" ebenso wenig wie mit der jüdischen irgendetwas zu schaffen, sondern es ist der mythische, bereits zum Träger gnostischer Ideen gewordene Simon, welcher dieses Prädicat erhält, sofern er als die Offenbarung des obersten Gottes in der sichtbaren Welt als „die große Kraft Gottes" (Apg. 8, 10), „die oberste Kraft" (Hom. II, 22; Recogn. I, 72), „die erste Kraft" (Recogn. III, 47) oder „die unbegrenzte Kraft" (δύναμις ἀπέραντος, Pseudorigenes, Philos. VI, 12), also als Repräsentant der gnostischen Christusidee erscheint.

Der gnostische Simon ist nur eine Weiterbildung der antipaulinischen Sage. Die vermeintliche samaritanische Gnosis, welche schon zur Zeit Jesu und der Apostel gepflegt worden sein soll, ist erst eigens zu dem Zweck erfunden worden, dem gnostischen Simonsbilde, das schon in die Erzählung der Apostelgeschichte hereinspielt, eine historische Basis zu schaffen. Sieht man von dieser völlig imaginären Größe ab, so bleibt als geschichtlicher Kern nur die Thatsache, daß schon bald nach dem ersten Hervortreten gnostischer Meinungen, also seit der Regierung Trajan's, der Erzketzer und Irrlehrer Simon zum Träger auch der neuen Irrthümer ausersehen wurde. In der kirchlichen Sage schmolzen so die antipaulinischen Züge mit neuen Elementen zusammen, welche die ursprüngliche Bedeutung jener Figur immer mehr in den Hintergrund drängten, bis man schließlich in gnostischen Kreisen, in welchen die mythische Figur des „Stehenden" heimisch war, im Gegensatz

gegen das kirchliche Christenthum jenes fabelhafte Simonsbild ausdrücklich sich angeeignet und auf den bei den Katholikern in so schlimmem Geruche stehenden Erzketzer geradezu die Rolle des gnostischen Christus übertragen zu haben scheint. Die Apostelgeschichte zeigt uns diese Sagenbildung noch in ihren ersten Anfängen; in der clementinischen Literatur und bei den Kirchenvätern des 2. und 3. Jahrh. treffen wir sie in völlig ausgebildeter Gestalt. Von den clementinischen Schriften, deren gegenwärtige Texte sich aus verschiedenen übereinander gelagerten Schichten zusammensetzen, kommen für das gnostische Simonsbild nur die Abschnitte in Betracht, welche den „Kerygmen des Petrus" entlehnt sind. Dieselben waren eine Ueberarbeitung der alten Petrusacten im antignostischen Interesse und beschränkten sich auf einen bestimmten Theil des ursprünglichen Stoffs. Sie schlossen mit der Disputation in Cäsarea und dem Ausblick auf Rom und liegen in den Recognitionen I—III, und den Homilien I—III; XVI—XX, 10, zu Grunde. In der zweiten Ueberarbeitung, den „Wiedererkennungen des Clemens", welche in relativ ursprünglicherer Gestalt noch in den Homilien IV—XV, minder ursprünglich in den Recognitionen IV—X, 51, erhalten sind, ist Simon zum Träger des Heidenthums geworden, wogegen die antignostischen Beziehungen ebenso wie die antipaulinischen zurücktreten. Hieraus erklärt sich auch der Umstand, daß die Genossin des Simon, die Helena, in den „Wiedererkennungen" nicht weiter erwähnt wird. Die Helena ist eine gnostische Figur; dieselbe gehört daher ebenso wenig dem heidnischen Simonbilde der „Wiedererkennungen" an, wie sie in der ältesten antipaulinischen Simonsage (deren Reste auch Hom. XX, 11—23; Recogn. X, 52—72 wieder zum Vorschein kommen) eine Stelle hat. Die Gestalt des Gnosticismus, wie sie hier unter der Firma des Simon bestritten wird, ist eine sehr mannichfaltige. Namentlich in den Homilien werden ihm deutlich auch marcionitische Lehren zugeschrieben (vgl. Hilgenfeld, clem. Recognitionen und Homilien S. 190 fg.). Dagegen besteht darüber noch immer Streit, ob der gnostische Simon nur eine Verkörperung der gnostischen Irrlehre überhaupt oder ob er zunächst der Träger des eigenthümlichen simonianischen Systemes sei, auf welchen man nur nachträglich auch anderweite Sektenmeinungen der vielgestaltigen Gnosis übertragen habe. Da wir die Existenz einer eigenen simonianischen Sekte wiederholt bei den Vätern des 2. und 3. Jahrh. erwähnt finden, so scheint die letztere Ansicht den Vorzug zu verdienen (so namentlich Uhlhorn, a. a. O., S. 290 fg.). Indessen zeigt eine nähere Betrachtung, daß das angebliche simonianische System, welches man aus den clementinischen Homilien hat ausscheiden wollen, außer den beiden in Simon und Helena repräsentirten Figuren des „Stehenden" und seines „obersten Gedankens", durchaus nichts Eigenthümliches enthält, und daß, abgesehen von den noch näher zu besprechenden Auszügen aus der pseudosimonianischen „großen Verkündigung" bei Pseudorigenes, auch die Angaben der Väter über die simonianische Lehre sich lediglich um jene beiden mythischen Gestalten bewegen. In den Nachrichten über den gnostischen Simon und seine Helena läßt sich aber ebenso gut eine Travestie der gnostischen Lehren von dem Erlöser und von der Sophia-Achamoth finden, und dies um so mehr, da hier nichts über die vulgär-gnostischen Ideenkreise hinausführt, die man gewöhnlich im weitschichtigen, aber ungenauen Sinn als Ophitenlehre zu bezeichnen pflegt. Hiemit stimmt, daß der gnostische Simon sich nicht blos als den Erlöser überhaupt zu bezeichnen liebt, sondern nach dem einstimmigen Berichte der Väter auch von sich behauptet, er sei nur dem Scheine nach Mensch geworden, in Judäa als Sohn erschienen und dort zum Scheine gekreuzigt worden. Dies ist aber handgreiflich nichts als eine Parodie auf den gnostischen Doketismus. Simon spielt hier nicht die Rolle eines Gegenmessias, der gegenüber dem Messias der katholischen Christen sich für den wahren Erlöser erklärt, sondern identificirt sich einfach mit jenem; er bezieht das geschichtliche Factum der Kreuzigung Jesu auf sich und ersetzt nur nach der gewöhnlichen Anschauung der Gnosis das wirkliche Leiden durch ein blos scheinbares. Ebenso legen sich die Nachrichten über seine jungfräuliche Geburt, die auch in den Clementinen (Recogn. II, 14; III, 47) sich finden, desgleichen über seine prätendirte Auferstehung und Himmelfahrt zurecht. In der letztern Beziehung geht der Simon-Paulus der ältesten judenchristlichen Tradition schon in unsern gegenwärtigen Quellen unmerklich in den gnostischen Simon über; die angebliche Auferstehung des falschen Apostels wird zur Auferstehung eines von Haus aus göttlichen, dem Tode nicht unterworfenen Wesens (vgl. Hom. II, 22; Recogn. II, 7 fg.), der verwegene Flugversuch des Magiers aber wird zur förmlichen, wenn auch nach dem Berichte

der Gegner verunglückten Himmelfahrt weiter gebildet (s. o.). Es ist dies aber auch die der Natur der Sache allein entsprechende Vorstellung. War der Simon=Paulus der Sage einmal zum Erzketzer geworden, so lag es nahe, ihn auch für das im Gnosticismus neu auftauchende Heidenthum verantwortlich zu machen, die Gnosis also auf eine gemeinsame Wurzel mit dem Paulinismus zurückzuführen. Es begreift sich wohl, wie dann in der Folgezeit eine gnostische Partei den angeblichen Stammvater aller möglichen Ketzerei ebenso auf den Schild heben mochte, wie etwa die sogenannten „Kainiten“ den Judas Ischarioth; dagegen läßt sich nicht absehen, wie, unmittelbar von dem antipaulinischen Simonbilde veranlaßt, eine selbständige Sekte von „Simonianern“ entstehen konnte, welche jenen Simon=Paulus als Träger eines eigenen gnostischen Systems dem kirchlichen Christus gegenüberstellte, sodaß nachmals erst in der katholischen Sage die echte Simonianerlehre mit anderweiten gnostischen Meinungen vermischt worden wäre. Die dritte an sich mögliche Auskunft, die Existenz eines samaritanischen Sektenstifters Namens Simon, aus welcher dann unter dem Einflusse späterer Sektenmeinungen das gnostische Simonbild abgeleitet worden wäre, hat sich bereits als bloße Fabel erwiesen. Vielmehr zeigt namentlich die Darstellung bei Irenäus (haer. I, 23) noch deutlich genug, daß der gnostische Simon nur eine Weiterbildung des paulinischen ist. Wir lesen hier, daß Simon seine Verehrer von der Knechtschaft unter dem Weltschöpfer und dessen Propheten befreit habe, daher sie nur durch seine Gnade gerettet würden, nicht aber durch vermeintliche gute Werke, d. h. durch Erfüllung der zufälligen und willkürlichen Satzungen der Engelmächte, welche die Menschen gefangen hielten. Dieser Simon, von dem Irenäus spricht, ist aber der gnostische Simon und Genosse der Helena, der im übrigen nichts mehr mit dem Heidenapostel gemein hat. Die Darstellung des Irenäus, welche wieder von Tertullian (De anima Kap. 34) ausgeschrieben wurde, ist zum größern Theil (a. a. O. I, 23, 2—4) aus demselben Berichte geschöpft, der durch Vermittelung der Schrift Hippolyt's wider alle Ketzereien auch in die häresiologischen Werke des Epiphanius, Pseudo-Tertullian und Philaster, theilweise auch des Pseudorigenes überging (vgl. meine Schrift: „Zur Quellenkritik des Epiphanios“, S. 74 fg.). Wie sich namentlich aus den Bruchstücken bei Epiphanius ergibt, war Simon dort ähnlich wie in den Clementinen redend eingeführt, woraus sich dann leicht die Annahme, daß es eigene Schriften Simon's gegeben habe, und weiter wol auch die förmliche Unterschiebung solcher Schriften entwickeln konnte (vgl. die Fragmentensammlung angeblicher simonianischer Schriften bei Grabe, Spicilegium [Oxford 1700], I, 308 fg., und dazu Simson in der „Zeitschrift für die historische Theologie“, Jahrg. 1841, III, 39 fg.; Hilgenfeld, a. a. O., S. 321 fg.).

Die Grundzüge des gnostischen Systems, als dessen Träger hier ebenso wie in den pseudopetrinischen Kerygmen (Recogn. I, 72; II, 7—15. 38 fg.; III, 47; Hom. II, 22 fg.; XVIII, 11 fg.) Simon erscheint, sind die Unterscheidung des Weltschöpfers vom höchsten Gott, die doketische Erlösungslehre und die Lehre von der gefallenen Sophia. Der höchste („allererste“) Gott thront in verborgener Stille; er ist der unbekannte, unbegreifliche Gott. Seine „höchste Kraft“, d. h. seine vollkommenste Offenbarung ist „der Stehende“, welcher „allezeit stehen wird“; an ihm ist nichts Vergängliches, nichts, was der Macht des Todes unterliegen könnte. Als die oberste Kraft Gottes ist er selbst mit göttlicher Allmacht begabt, ja empfängt als dessen Offenbarung geradezu die Benennung Gott und wird daher in den Berichten nicht selten mit dem obersten Gott verwechselt. Der Stehende hat als seinen „ersten Gedanken“ die Allmutter aus sich hervorgehen lassen, welche auch Weisheit (Sophia), Herrscherin, Heiliger Geist und Prunikos heißt, gewöhnlich aber den Namen „Ennoia“ (d. h. der Gedanke) erhält. Von den obersten Himmeln in die untersten Regionen herabgesunken, schafft sie Engel und Mächte, und diese wieder erschaffen und regieren diese materielle Welt. Unter ihnen werden namentlich zwei, der „Weltschöpfer“ (Demiurg) und der „Gesetzgeber“, hervorgehoben, welchem letztern durch das Los die Herrschaft über das Volk der Juden zugefallen ist. Beide wissen nichts vom höchsten Gott und der obern Welt, sondern jeder hält sich selbst für den Gott, über welchem kein anderer steht. Von der Gewalt dieser Engelmächte wird die Ennoia in dieser untern Welt festgehalten und an der Rückkehr in das Reich des Vaters gehindert. Nach der einen Darstellung erleidet sie von den Engeln und Erzengeln alle mögliche Schmach, wird immer aufs neue in irdische Leiber gefesselt und gezwungen, jahrhundertelang in immer neuen Gestalten umherzuirren; nach der andern ist sie leidens=

unfähig an sich, ihre Sendung in die untere Welt und ihre fortwährenden Verwandlungen haben vielmehr nur den Zweck, die Engel und Gewalten durch ihre Schönheit zu reizen, zum fortwährenden Kampf untereinander zu erregen und so allmählich ihres Lichtgehalts zu berauben. In beiden Darstellungen, die auch sonst in verschiedenen gnostischen Systemen wiederkehren, haben wir die bekannte mythische Geschichte der Seele, die, ihrer himmlischen Heimat entfremdet, in dieser untern Welt vergeblich nach Befreiung aus den Fesseln des Irdischen ringt, bis ihr endlich die Rückkehr durch Hilfe von oben ermöglicht wird. Die strenger dualistische Fassung wird die ursprüngliche sein; was hier in dem Mythus von der Ennoia (oder Sophia-Achamoth) dargestellt wird, ist aber derselbe Vorgang, welcher sich in allen dem obern Himmel entstammten Seelen wiederholt, deren Leben im irdischen Leibe als eine Gefangenschaft unter finstern Gewalten erscheint (vgl. auch Recogn. II, 57 fg.). Als hier in der untern Welt das schlechte und tyrannische Regiment der weltherrschenden Engel und ihr wilder Streit um die Oberhand alles in Verwirrung gesetzt hat, steigt endlich der „Stehende" aus dem höchsten Himmel hernieder, um die leidende Ennoia zu retten und den in Gefangenschaft gehaltenen Seelen durch Mittheilung der wahren Erkenntniß die Erlösung zu bringen. Bei seiner Herabkunft wandelt er in jedem Himmel, den er durchwandern muß, seine Gestalt und verähnlicht sich den Engeln und Mächten, um ihnen unbekannt zu bleiben. Unter den Menschen erscheint er als Mensch, indem er einen Scheinleib annimmt. Ohne männlichen Antheil wird er von einer Jungfrau geboren; die Weltherrscher verfolgen auch ihn und schlagen ihn in Judäa ans Kreuz, aber sein Leiden und Sterben erfolgt nur zum Schein; als die ewige, leidensunfähige Kraft des Höchsten ersteht er vom scheinbaren Tod und fährt zum Himmel empor, wohin er alle nach sich zieht, denen er die wahre Erkenntniß mitgetheilt hat.

Dies ist in der Kürze das gnostische System, wie es aus einer Vergleichung der verschiedenen Berichte sich mit Sicherheit ergibt. Wir haben hier einfach die ältere vorvalentinianische Gnosis, wie sie treuer noch als bei Basilides bei den sogenannten Ophiten, den Barbelioten und der einfach als „Gnostiker" bezeichneten Sekte wiederkehrt. Auch nicht ein einziger Zug führt auf ein besonderes, nach einem einzelnen Sektenhaupte zu benennendes System. Simon ist hier einfach der Träger der gnostischen Erlösungsidee. Die Verwerfung von Gesetz und Propheten, als von den weltschöpferischen Mächten inspirirt, ist ebenso ein stehender Zug in der ältern Gnosis, wie die (Hom. II, 22, gemeldete) allegorische Auslegung des Gesetzes, die auf Unterscheidung eines von den Engelmächten wider Wissen und Willen bewahrten himmlischen Wahrheitskerns von den willkürlichen Satzungen der Weltherrscher beruht. Auch neutestamentliche Stellen werden allegorisch gedeutet, wie die Bezeichnung der Ennoia als „das verlorene Schaf", und eine ausdrückliche Notiz des Epiphanius (haer. XXI, 3) beweist, daß die „geistliche Waffenrüstung" auf die Athene, d. h. auf die Ennoia, bezogen worden sei. Ein Mythus, dessen Idee noch völlig durchsichtig ist, ist auch die in den Clementinen parodirte Geschichte von dem Knaben, den Simon gebildet haben soll, indem er Feuer in Luft, Luft in Wasser, Wasser in Blut, Blut in Fleisch verwandelt und so den „neuen Menschen" gestaltete, darnach aber denselben wieder in Luft verfliegen ließ (Hom. II, 26; Recogn. II, 13. 15). Wir haben in dieser Homunculusbildung eine Travestie auf die gnostischen Mythen von der Entstehung des Menschen durch Transmutation der natürlichen Elemente (vgl. auch die ähnlichen, aber schon weiter ausgebildeten Vorstellungen in der pseudosimonianischen „Verkündigung", Pseudorigenes, Philos. VI, 14 fg.). Besondere Beachtung aber verdient die allegorische Deutung griechischer Mythen, welche sich auf die Figur der Ennoia oder der leidenden Sophia bezieht. So werden Zeus und Athene auf Simon und seine Genossin, d. h. auf den gnostischen Erlöser und die Ennoia, bezogen, und dieselbe Deutung mußten sich, wie es scheint, auch die tyrischen Landesgottheiten Herakles-Melkart und Selene-Astarte gefallen lassen. Mit besonderer Vorliebe aber wurde die homerische Helena, um derentwillen der Krieg zwischen Griechen und Trojanern entbrannte, auf die Ennoia oder Sophia bezogen (vgl. namentlich Epiphanius, haer. XXI, 3). Der Kampf der Griechen und Barbaren wird auf die Kämpfe der weltherrschenden Engel, die Leuchte, durch welche Helena vom Thurme herab den Griechen die Anschläge der Phrygier verräth, auf die Offenbarung des von oben stammenden Lichts, das hölzerne Pferd, das den Phrygiern in ihrer Unwissenheit zum Verderben gereichte, auf die „Unwissenheit der Heiden", d. h. der nicht zu den Gnostikern gehörenden Menge bezogen. Auch das Schmähgedicht

des Stesichoros auf Helena, für welches er zur Strafe geblendet wurde, und seine Palinodie, die ihm das Augenlicht wiedergab, wurde in ähnlicher Weise allegorisch gedeutet. Die Kirchenväter wissen freilich zu berichten, daß Simon mit dem Mythus von Helena nur seinen anstößigen Umgang mit dem gemeinen Weibe habe beschönigen wollen, welches er aus einem tyrischen Bordell herausgeholt und zu seiner Gefährtin erlesen habe. Aber diese ganze Geschichte wird vielmehr umgekehrt erst aus der allegorischen Bedeutung entstanden sein, welche die gnostische Lehre der Helena beilegte; die „Genossin" des Simon ist ursprünglich nichts als die bekannte gnostische Achamoth, welche nach ihrer Erlösung eine Syzygie mit dem „Stehenden", d. h. dem gnostischen Christus bildet. Die „tyrische Buhlerin" aber ist einfach aus der in Tyrus verehrten Geburtsgöttin, der Genossin des tyrischen Herakles, entstanden, welche in der gnostischen Typik ebenso wie die griechische Helena auf die mythische Figur der Ennoia oder Sophia gedeutet wurde. Von dieser syrisch-phönizischen Göttin Astarte ging die Sage, daß sie selbst zehn Jahre lang in Tyrus sich preisgegeben habe (Döllinger, „Heidenthum und Judenthum" [Regensburg 1857], S. 398). Der Name Luna, welchen die Helena in den Recognitionen führt (d. h. Σελήνη statt Ἑλήνη), weist noch ausdrücklich auf die tyrische Mondgöttin Selene-Astarte zurück, welche in Tyrus neben dem tyrischen „Stadtkönig", dem Herakles-Melkart, verehrt wurde. Im Tempel des Herakles standen zwei Säulen, die eine von Gold, die andere von Smaragd, jene dem Sonnengott, diese der Mondgöttin geweiht. Wie in dem tyrischen Herakles, dessen Leben im Sonnenlauf angeschaut wurde, Baal, der wohlthätige Himmelsherr, und Molech, der Gott des verzehrenden Sonnenbrandes, vereinigt sind, so ist in seiner Genossin Astarte Artemis, die keusche Mondgöttin, mit der fruchtbaren Geburtsgöttin Mylitta-Aphrodite verschmolzen. Die Beziehung auf den Mondlauf liegt auch noch in der verworrenen Sage zu Grunde, daß Helena unter den 30 Gefährten, welche die Zahl der Monatstage symbolisiren, die Unvollkommenheit des Mondmonats andeuten soll (Hom. II, 23). Nach dem allem ist die tyrische Buhlerin Helena ebenso wenig eine geschichtliche Person wie ihr Genosse, der samaritanische Magier Simon. Wo beide in der kirchlichen Sage als ein zusammengehöriges Paar erscheinen, liegt schon die antignostische Umdeutung der antipaulinischen Legende vor. So zuerst bei dem Märtyrer Justin (Apolog. I, 26. 56; vgl. Apolog. II, 14; Dialog. c. Tryph., Kap. 120), in der alten Ueberarbeitung der ebionitischen Petrusacten, welche den clementinischen „Wiedererkennungen" zu Grunde liegt, und in dem früher besprochenen alten Bericht, aus welchem die Nachrichten des Irenäus und der spätern Häresiologen geflossen sind. Hiermit rücken wir mit den Zeugnissen für die gnostische Simonsage in ihrer ausgebildeten Gestalt bis ums Jahr 150 n. Chr. hinauf; ihre Anfänge gehen aber, wie die kanonische Apostelgeschichte bezeugt, noch um zwei bis drei Decennien zurück. Vielleicht schon um die Mitte des 2. Jahrh. wurde darauf das gnostische Simonbild durch weitere, dem marcionitischen System entlehnte Züge bereichert, wie dies namentlich aus den clementinischen Homilien noch deutlich erkennbar ist. Dagegen begegnen uns die ersten Spuren einer eigenen, nach Simon benannten gnostischen Sekte erst gegen Ende des 2. Jahrh. Der Märtyrer Justin, dessen Schrift wider alle Ketzereien den Simon an die Spitze der nachchristlichen Häretiker gestellt hat, scheint doch eine eigene Partei der Simonianer noch nicht zu kennen. Er spricht (Apolog. I, 26. 56; Dialog. c. Tryph. Kap. 120) zwar von vielen, die sich durch die magischen Künste Simon's haben täuschen lassen; unter diesen angeblichen Anhängern Simon's sind aber wol einfach Gnostiker gemeint, auf die Justin nur aus Misverständniß gnostischer Mythendeutung die göttliche Verehrung von Simon und Helena überträgt. Sicher beruht es auf bloßer Verwechselung, wenn er (Apolog. I, 26) von „fast allen Samaritanern" behauptet, dieselben hätten den Simon als „ersten Gott" angebetet, woraus dann die weitere Fabel der Häresiologen (Irenäus, Pseudorigenes, Tertullian, Epiphanius) erwachsen ist, daß derselbe wie in Judäa als Sohn, so unter den Samaritanern als Gott-Vater erschienen sei. Wie in dem sabinischen Semo Sancus, so fand Justin auch in dem tyrischen Landesgott, der auch von den heidnischen Colonisten Samariens verehrt worden sein wird, den „großen, über alle Mächte, Gewalten und Herrschaften erhabenen Gott Simon" wieder, wobei es eine wenigstens sehr wahrscheinliche Vermuthung bleibt, daß der einheimische Name des Gottes ähnlich wie der des röm. Semo die Verwechselung begünstigte. Eine Spur davon liegt vielleicht noch in der Angabe des Epiphanius (Adv. haer. LV, 6) vor, daß die Samaritaner den Melchisedek für den Sohn

des Sem erklärt hätten, womit die anderweite Notiz (LV, 2) zu vergleichen ist, einige hätten den Melchisedek für den Sohn des „Heraklas" d. h. Herakles und der „Astarth" oder Astoriane erklärt. Wie die gnostische Deutung des Herakles-Melkart und der Selene-Astarte oder nach anderweiten Berichten (Irenäus, Pseudorigenes, Epiphanius) des Zeus und der Athene auf den „Stehenden" und seine Ennoia die Meinung erzeugte, jene Gnostiker hätten diese mythischen Personen unter dem Bilde der erwähnten Götter verehrt, so konnte umgekehrt die Verehrung jener Götterbilder durch syrische oder samaritanische Heiden auch wieder die Misdeutung veranlassen, daß „fast alle Samaritaner" den Simon und seine Helena angebetet hätten. Eine eigene Sekte der „Simonianer" wird von Irenäus (haer. I, 23, 4), Clemens von Alexandria (Strom. II, 11), Origenes (Contra Celsum I, 57; VI, 62) und Pseudorigenes (Philos. VI) erwähnt. Clemens bezeichnet sie näher als „Verehrer des Stehenden", Origenes hebt ihre geringfügige Zahl hervor und behauptet, es gebe ihrer auf der ganzen Erde kaum dreißig. Am wichtigsten sind die Auszüge der „Philosophumena" (VI, 9—18) aus der pseudosimonianischen „großen Verkündigung" (ἀπόφασις μεγάλη). Die Schrift scheint auch bei den sogenannten Naassenern gebraucht worden zu sein; wenigstens stimmen nicht nur viele von ihnen gemeldete Anschauungen mit dem Inhalte derselben überein, sondern wir finden auch die ausdrückliche Angabe, die Naassener hätten ihren Urmenschen Adamas, dessen Figur wesentlich mit dem „Stehenden" zusammenfällt, als das Wort Gottes oder als das Wort der Verkündigung der großen Kraft (ῥῆμα ἀποφάσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως, Pseudorigenes, Philos. V, 9) bezeichnet. Man könnte daher sogar auf den Verdacht kommen, daß Simon nur aus Misverständniß zum Verfasser des Buchs gemacht worden sei, weil man „die große Kraft" auf ihn glaubte deuten zu müssen. Pseudorigenes citirt indessen die Worte jener Schrift unbedenklich als Worte des Simon und legt die darin enthaltenen Lehren seinen Anhängern bei. Der Lehrbegriff der „großen Verkündigung" ist offenbar nur eine Weiterbildung der ältern als „simonianisch" überlieferten Lehre. Zwar blicken noch die kosmogonischen Beziehungen der ältesten Gnosis in den Benennungen der drei aus dem Urwesen hervorgegangenen Geisterpaare (oder Syzygien) durch: Himmel und Erde, Sonne und Mond, Luft und Wasser. Aber daneben tritt schon die philosophirende Umdeutung dieser kosmogonischen Paare: Verstand und Gedanke, Name und Wort, Ueberlegung und Vorsatz (νοῦς und ἐπίνοια, φωνή und ὄνομα, λογισμός und ἐνθύμησις). Das ganze System ist in der vorliegenden Gestalt durchaus gräcisirt und namentlich stark von stoischen Einflüssen beherrscht. Der „Stehende", „die große Kraft" und „der große Gedanke" sind noch immer die Hauptbegriffe des Systems. Aus dem schweigenden, unsichtbaren, unbegreiflichen Urprincip, der „Wurzel des All", der „grenzenlosen Kraft", deren Wesen das Feuer ist, gehen zwei anfangs- und endlose Zweige hervor, „die große Kraft" oder „der Verstand des All" (νοῦς τῶν ὅλων), welcher alles durchdringt, und „der große Gedanke" (ἡ ἐπίνοια μεγάλη), welcher alles gebiert, jenes das männliche Princip, von oben her leuchtend, dieses das weibliche, das von unten her kommt; beide bilden ein Paar (eine Syzygie) und streben einander zu. Der mittlere Raum zwischen beiden ist die unbegreifliche Luft. Hier thront „der Vater", der alles trägt und nährt und ohne Anfang und Ende ist. Dies ist der „Stehende, der da stand und stehen wird", eine mannweibliche Kraft, gemäß der präexistirenden grenzenlosen Kraft, ohne Anfang und Ende. Er war anfangs allein, danach ging der Gedanke aus ihm hervor, indem er sich selbst offenbar ward, und so wurden es zwei. Dieser „Stehende" ist derselbe, der vorher „die große Kraft" hieß, der Genosse des „großen Gedankens" oder „der Verstand", der den Gedanken aus sich erzeugte und selbst wieder im Gedanken gleichsam verborgen ist. Beide sind an sich eins und nur in der Erscheinung geschieden. Im Sinn pantheistischer Alleinheitslehre wird aber „der Stehende, der da stand und stehen wird", auch wieder auf das Unvergängliche im Menschen oder auf den pneumatischen Samen in der Welt überhaupt bezogen: er „steht" nämlich oben in der unerzeugten Kraft, er „stand", sofern er unten in der Strömung der Gewässer im Bilde geworden ist (vgl. die verwandte Anschauung der Naassener vom Jordan), er „wird stehen", wenn er völlig ausgebildet dereinst zu der seligen, grenzenlosen Macht zurückkehrt. Der „Stehende" ist sonach bald die grenzenlose Macht oder das Urprincip selbst, bald wieder sein Nachbild in der irdischen Welt, das, wenn es aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit (aus dem δυνάμει ὄν zum ἐνεργείᾳ ὄν) erhoben ist, in nichts hinter der ungeborenen Macht zurücksteht. Beide sind eins, das eine früher, das andere später, eine Kraft nach

oben und unten getheilt, sich selbst gebärend und entwickelnd, suchend und findend, ihre eigene Mutter, ihr eigener Vater, ihre eigene Schwester, ihr eigener Genosse, ihre eigene Tochter, ihr eigener Sohn, alles in einem, die Wurzel von allem. Wie hiernach das Urprincip von dem Unvergänglichen im Menschen nur der Erscheinungsform nach, nicht dem Wesen nach sich unterscheidet, so gilt dasselbe auch von allen den verschiedenen Formen und Gestalten, in denen sich die unbegrenzte Kraft offenbart. Es ist immer wieder „der Stehende", der bald mit dem Urprincip selbst, bald mit dem Unvergänglichen im Menschen, bald wieder mit der obersten männlichen Kraft unter den sechs obern Geisterpaaren identificirt wird. Während daher „der Stehende" auf der einen Seite als der männliche Genosse des „großen Gedankens" erscheint, wird er andererseits wieder von der „großen Kraft" oder dem „Verstand" noch unterschieden, und als „die siebente Kraft", „welche in der grenzenlosen Kraft ist", allen sechs Geisterpaaren vorangestellt, wo dann diese Kraft bald als „der Vater", welcher alles trägt und nährt, bald als „der Geist" (das πνεῦμα) bezeichnet wird, welcher über den Wassern schwebt und als das Bild der grenzenlosen Kraft zugleich die ganze Fülle des Daseins nach unvergänglichen Formen gestaltet.

Simon und Helena spielen in diesen Auszügen aus der „großen Verkündigung" gar keine Rolle (die Mittheilungen des Pseudorigenes, Philos. VI, 19. 20, sind aus anderer Quelle entlehnt). Die vorgetragene Lehre selbst ist dieselbe pantheistische Gnostik, die uns bei den Naassenern und Peraten der Philosophumena, zum Theil auch bei den „Gnostikern" des Epiphanius begegnet. Auch eine ganze Reihe einzelner Vorstellungen, wie die Bildung der Welt und des Menschen im „unreinen Mutterschos" (der μήτρα), welcher auch Paradies oder Eden genannt wird, die allegorische Deutung der vier Paradiesesströme, des Baums des Lebens und des feurigen Schwerts u. a. m. sind in den Kreisen jener pantheistischen Gnostiker ursprünglich zu Hause. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir es hier nur mit einer Spielart der jüngern gräcisirten Gnosis der sogenannten Ophiten oder Naassener zu thun haben, daß also die „Simonianer", welche die pseudosimonianische „große Verkündigung" als Offenbarungsurkunde benutzten, durchaus nicht als Erben und Nachfolger einer vermeintlichen vorchristlichen oder samaritanischen Gnosis betrachtet werden können. Ja, das völlige Zurücktreten der Person des Simon in dieser spätern Sektenlehre scheint sogar den oben ausgesprochenen Verdacht zu bestärken, daß nur die katholischen Berichterstatter ihm die Verfasserschaft der „großen Verkündigung" zugeschrieben haben, indem sie ebenso wie die auf dem Titel des Buchs genannte „große Kraft" auch die Figur des „Stehenden" nur auf Simon glaubten beziehen zu können. Wie dem aber auch sei, jedenfalls stammen jene „Simonianer" nicht, wie die Häresiologen fabeln, von dem Magier Simon ab, und noch weniger ist ihre synkretistische Gnosis geeignet, auf die geschichtlichen Ursprünge des gnostischen Simonbildes ein helleres Licht zu werfen. Mögen jene „Simonianer" eine eigene Sekte gewesen sein, welche dem fabelhaften Simon die Rolle des gnostischen Erlösers zutheilte, oder mögen nur die spätern „Gnostiker" oder „Naassener" in ihrem synkretistischen Mythengewirr die überlieferte Gestalt des Simon als des „Stehenden" mit dem Christus der Gnosis in unklarer Mischung combinirt und dadurch die Nachrichten von einer eigenen Simonianersekte veranlaßt haben: in dem einen wie in dem andern Fall haben wir hier eine jüngere Bildung, die zwar hier und da noch Aelteres bewahrt, ihre ursprüngliche Grundlage aber lediglich in der ältern kirchlichen Fabel von Simon als dem Stammvater aller möglichen gnostischen Sekten hat. Vgl. Simson, „Leben und Lehre Simon des Magiers" in der „Zeitschrift für die historische Theologie", Jahrg. 1841, III, 39 fg.; Baur in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1831, S. 116; „Das Manichäische Religionssystem" (Tübingen 1831), S. 467 fg.; „Die christliche Gnosis" (Tübingen 1835), S. 300 fg.; „Paulus" (1. Aufl.), S. 85 fg., 218 fg.; (2. Aufl., Leipzig 1866—67), I, 97 fg., 246 fg.; „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1. Aufl.), S. 83 fg.; (2. Aufl., Tübingen 1860), S. 88 fg.; Zeller, „Die Apostelgeschichte" S. 171 fg.; Hilgenfeld, „Die Clementinischen Recognitionen und Homilien" S. 317 fg.; „Der Magier Simon" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 357 fg.; Uhlhorn, „Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus" S. 281 fg.; Möller, „Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes" (Halle 1860), S. 284 fg.; Volkmar, „Ueber den Simon Magus der Apostelgeschichte" in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 279 fg.; „Die Religion Jesu und ihre erste

Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft" (Leipzig 1857), S. 287 fg.; Overbeck in de Wette's „Kurzer Erklärung der Apostelgeschichte" (4. Aufl.), S. 119 fg.; meine Schriften: „Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang" (Leipzig 1860), S. 123 fg.; „Ueber die ophitischen Systeme" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1863, S. 437 fg.; „Zur Quellenkritik des Epiphanios", S. 74 fg.; „Die Quellen der römischen Petrus-Sage kritisch untersucht" (Kiel 1872). Lipsius.

Simri, Josephus: Zamares, der Wochenkönig des von Baesa (s. d.) an rasch sinkenden Zehnstämmereichs. Während das israelitische Heer die damals noch philistäische Stadt Gibbethon (s. d.) belagerte, hatte sich der König Ela (s. d.) zu Thirza einem schwelgerischen Leben ergeben. Simri, als Oberster der königlichen Reiterei („Oberster der Hälfte der Kriegswagen", 1 Kön. 16, 8 fg.) mit einem Auftrag nach Thirza entsandt, benutzte, an der Spitze einer Verschwörung, ein von dem mitverschworenen Hausmeier Arza veranstaltetes Trinkgelag, um den von seiner Leibwache entblößten, vom Rausch benebelten König zu erschlagen (Josephus, „Alterthümer", VIII, 12, 4 fg.). Mit Ela war nach seiner kaum zweijährigen Regierung die zweite Dynastie im Zehnstämmereich untergegangen (in den J. 929—928 nach gewöhnlicher Rechnung, im J. 920 nach unserer chronologischen Tabelle, „Bibel-Lexikon", I; vgl. übrigens noch die Berechnung von Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 172 fg.). Simri versuchte es, eine neue (dritte) Dynastie zu gründen; er begann sein Werk mit ebenso grausamer als unpolitischer Vertilgung nicht nur der männlichen Nachkommen, sondern auch sämmtlicher Verwandten und Freunde Baesas. Die Strafe ereilte den Unmenschen aufs schnellste. Sein die Belagerung von Gibbethon leitender Oberfeldherr Omri (s. d.) hob auf die Nachricht von dem Gelingen des Handstreichs unverzüglich die Belagerung auf und eilte mit dem Heer nach der Residenz Thirza, um den noch nicht gerüsteten Usurpator zu züchtigen. Da es diesem an den nöthigen Vertheidigungsmitteln fehlte, sah er sich zum Rückzug in die am höchsten gelegene Hofburg genöthigt. Diese setzte er, um nicht lebendig in die Hände Omri's zu fallen, nebst dem Königspalast in Brand und fand so seinen Tod in den Flammen. Er war nicht, wie Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 485) meint, ein „weibischer", sondern ein tollkühner Mensch, was auch sein heroisches Ende beweist. Sein Regiment hatte nur sieben Tage gedauert. Schenkel.

Simri (Land), ist Jer. 25, 25 Name eines Landes, dessen Könige zwischen solchen von Arabien und denen von Elam und Medien genannt und mit Gottes Zorngericht bedroht werden. Vielleicht einerlei mit Simrân, wie ein arab. Volksstamm heißt, welcher von Abraham und seinem Kebsweib Ketura abgeleitet wird (1 Mos. 25, 2; 1 Chron. 1, 32), und vermuthlich wegen Jer. 25, 25 im (Nord-) Osten Arabiens, gegen Persien hin seine Sitze haben mochte. Mit mehr Wahrscheinlichkeit jedoch ist an Zabram, eine Königsstadt der Kinädokolpiten (des alten Stammes Kenda?) westwärts von Mekka am Rothen Meer, erinnert worden (Ptolemäus, VI, 7, 5. 20. 23), in einer Gegend, wo die Araber auch einen Stamm Katura (s. Ketura) kennen, wie denn Plinius (XXXVI, 25) eine sandige Gegend Zimiris in Aethiopien erwähnt; mithin wäre, wie Hitzig und Lengerke meinen, an eine kuschitische, d. h. an eine südarab. Völkerschaft zu denken (s. Aethiopien). Andere, z. B. Grotius, denken an die Zamareni im innern Arabien (Plinius, VI, 32), Winer an die Stadt Zimara in Kleinarmenien am obern Euphrat (Ptolemäus, V, 7, 2), an einen Ort gleichen Namens in Großarmenien (Plinius, V, 20), andere an Zamyra in Aria (Ptolemäus, VI, 17, 8). Unbedingt Zuverlässiges konnte bisjetzt noch nicht ermittelt werden. Kneucker.

Simron ist der Name zweier kanaanit. Städte. 1) Eine Stadt des Stammgebiets Sebulon (Jos. 19, 15), nach einer Stelle des Talmud (Megillat., Fol. 70) einerlei mit Simonias (bei Josephus, „Leben", Kap. 24), dem heutigen Semunijeh (Zamorah), einem kleinen Dorf auf einer Anhöhe, zwei Stunden westlich von Nazareth gelegen (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 439 fg.; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 147; Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" [Berlin 1854—59], II, 143; Buckingham, „Reisen durch Syrien und Palästina" [Weimar 1827], I, 92; Gesenius, Thesaurus, III, 1445). 2) Eine kanaanit. Königsstadt in Nordpalästina (Jos. 11, 1),

auch Simron Merôn genannt (Jos. 12, 20), vielleicht mit dem heutigen Meirôn westlich von Safed zu vergleichen (Robinson, „Palästina", III, 597 fg.; „Neuere biblische Forschungen", S. 93 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 257 fg.). Dagegen weist Knobel auf die fast zwei geographische Meilen weiter nordwärts, nicht weit südwestlich von Kedesch (s. d.), gerade westwärts vom Meromsee gelegene Ruinenstelle Mârôn, Mârûn (Robinson, „Palästina", III, 642; „Neuere biblische Forschungen", S. 89, 485) und vermuthet in den Ruinen Kheraibh, eine Stunde südlich von Kedesch die Ortslage des alten Simron (bei) Merôn (Robinson, „Neuere biblische Forschungen", S. 478 fg.). Uebrigens s. Meros. Kneucker.

Simson, die LXX und Josephus: Sampson, die Vulgata: Samson, oft verglichen mit dem griech. Herakles, mit dem er manches gemein hat (schon bei Georgius Synkellos, Chronogr., ed. Dindorf [Bonn 1829], I, 309), jedoch ohne daß alle charakteristischen Merkmale übereintreffen; auch ist, der mythischen Zugaben ungeachtet, ein der alttest. Erzählung (Richt. 13—16) zu Grunde liegender geschichtlicher Kern nicht zu verkennen. Der Name Simson deutet schwerlich auf šëmëš, Sonne = Sonnengott oder Sonnenheld; die Ableitung aus dem Aegyptischen (Gottesdiener) ist sehr unsicher; näher liegt von der Wurzel šam, šamam (vgl. Josephus, „Alterthümer", V, 8, 4, ὁ ἰσχυρός), die Bedeutung „Verwüster" (vgl. Bertheau, „Das Buch der Richter und Rut" [Leipzig 1845], S. 169). Ueberblicken wir zunächst den Gang der Erzählung und ihren wesentlichen Inhalt.

Simson's Geburt fiel in eine für Israel drangsalvolle Zeit. Dasselbe war unter die Obmacht der Philistäer (s. d.) gerathen. An den Marken des Landes zu Zarea (s. Zora) geboren, wo das Gebirge Juda sich gegen den philistäischen Küstenstrich zu senken beginnt, ein Danite, hat er wol mit der Muttermilch den Haß gegen den Erbfeind seines Volks eingesogen. Die Sage hat einen mythischen Kranz um seine Wiege gewoben. Der lange unfruchtbar gebliebenen Mutter soll durch ein Gesicht (den Engel Jahve's, vgl. die Befreiung Gideon's, Richt. 1, 11 fg.) die Geburt des Sohnes angekündigt und ihr eingeschärft worden sein, daß sie denselben als Nasiräer (s. d.) erziehen soll. Auch der Vater Manoah hatte dasselbe Gesicht. Hierdurch waren beide Aeltern durch göttliche Offenbarung darauf angewiesen, den Knaben für seinen heiligen Beruf, als einen von Jahve Erwählten und seinem Dienst Geweihten, zu erziehen. Deshalb steht er auch unter unwiderstehlicher Einwirkung des in ihm waltenden und ihn treibenden göttlichen Geistes, er ist seiner Bestimmung zufolge ein Gottesheld (Richt. 13, 25).

Einen chronologisch streng geordneten Verlauf vermögen wir in der Erzählung nicht nachzuweisen, doch ist ein Fortschritt zur Höhe und von da ein Sinken in die Tiefe wohl erkennbar. Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 569) glaubt in der Erzählung „fünf gleichmäßig fortschreitende Aufzüge eines Schauspiels, welches erst im letzten seine Lösung erhält", zu erkennen. Bertheau will in der Heldenlaufbahn Simson's zwölf Großthaten, Diestel sechs unterscheiden. Uns scheint, daß der Erzähler sieben Großthaten hervorheben wollte, und zwar so, daß nach der gewaltigsten, aber auch übermüthigsten der Held rasch und unaufhaltsam seinem Verderben entgegeneilte. Sein erster Versuch, seine Kraft an den Philistern zu erproben, war auf das den Daniten entrissene (Jos. 19, 43) philistäische Timnata (Timna, Tibne) gerichtet, wobei auffallend genug nicht der Haß, sondern die Liebe zu einem philistäischen Mädchen ihn leitete (Richt. 14, 2 fg.), um dessen Hand er werben wollte. Diese Bewerbung verwickelte ihn unvermeidlich in Händel mit den Philistern (Richt. 14, 4). Auf dem Weg zu der Geliebten verrichtete er seine erste Großthat; er zerriß einen jungen Löwen, wie man ein Böckchen zerreißt, ohne Hülfe einer Waffe. Seine Aeltern hatten sich anfänglich gegen die Verbindung des gottgeweihten Sohnes mit einer Philistäerin gesträubt, allein später fügten sie sich und begleiteten den Sohn zur Hochzeit. Noch lag das Gerippe des erschlagenen Löwen da, in dessen Bauch unterdessen ein Schwarm von Bienen genistet, und Simon genoß von den Honigwaben, und am Brautmahl, zu dem er 30 philistäische Gesellen geladen, kam ihm, stolzen Muthes wegen der Bezwingung des Löwen, die Lust ein Räthsel um eine Wette aufzugeben.

Schon hier erscheint unser Held nicht nur gewaltig, sondern auch geistreich und witzig. Der Räthselspruch (Richt. 14, 14): „Vom Fresser kam Essen und vom Starken kam Mildes", hat sich wol aus Simson's Munde fortgeerbt. Von seinem Weib den philistäischen Gesellen verrathen, übt er die zweite Großthat; er erschlägt 30 Askaloniten,

um mit ihren Gewändern die verlorene Wette zu bezahlen; die wilde That kostet ihm seine Frau, die deren Vater einem von Simson's Freunden zur Ehe gibt (Richt. 14, 19 fg.). Dieses an ihm von dem philistäischen Schwiegervater verübte Unrecht treibt ihn zu einer neuen Rachethat (dritte Großthat). Er fing 300 Füchse (vielleicht Schakale) ein, die er mit brennenden Fackeln an den Schwänzen in die Saatfelder und Gärten der Philister trieb (Richt. 15, 4 fg.; Aehnliches erzählt Ovid, Fasti, IV, 681). Gewaltthat erzeugt Gewaltthat. Die Philister rächen sich durch Verbrennen des frühern Weibes und Schwiegervaters Simson's, die sie wegen des an Simson verübten Unrechts als Urheber des ihnen widerfahrenen Unglücks betrachten. Simson aber gelobt wieder Rache hierfür (da er die beiden immer noch als seine Angehörigen ansieht), und schlug die Philister auf „Schenkel mitsammt Hüfte" (Richt. 15, 8), d. h. er richtete eine große Niederlage unter ihnen an (vierte Großthat). Jetzt hielt er sich aber in Philistäa nicht mehr für sicher; er zog sich in die Höhlen und Klüfte des Gebirges Juda zurück. Ein kriegerischer Einfall der Philister in Juda bewog die Judäer, ihren Helden den Philistern gebunden auszuliefern, der jedoch die Stricke, eben als seine Feinde frohlockend ihn festzuhalten glaubten, zerriß (Richt. 15, 14 fg.) und dann, wie das alte Volkslied singt (Richt. 15, 16):

Mit dem Eselskinnbacken schlug ich Haufen,
Zwei Haufen,
Mit dem Eselskinnbacken schlug ich tausend
Mann,

mit einem Eselskinnbacken unter seine Feinde einhieb (seine fünfte Großthat). Aus dem Umstand, daß dieser Kampf mit den Philistern bei der Höhe von Lechi (s. d.) statthatte, scheint sich die Sage gebildet zu haben, daß Simson als Waffe gegen seine Feinde einen Eselskinnbacken gebraucht habe. Wenn aus dem Eselskinnbacken auf Veranstaltung Jahve's eine Quelle geflossen sein soll, um den vom Kampf ermatteten Helden, dem Verschmachten nahe, zu erquicken (Richt. 15, 18 fg.), so ist das keine Großthat Simson's, sondern ein Machtwunder Jahve's. Deutet die Nachricht, daß Simson 20 Jahre das Amt eines Richters in Israel verwaltet (Richt. 15, 20), auf einen vorläufigen Abschluß der Erzählung mit den fünf Großthaten, so gehören die zwei letzten (Richt. 16) nothwendig zur Vollendung des Gesammtbildes unsers Helden. Eine Liebschaft in Gaza verwickelt den Simson in neue große Sorgen und Gefahren; das Haus, in dem er sich Liebesfreuden hingibt, ist bereits von seinen Feinden umstellt, aber in der Nacht, während sie schlafen, entkommt er und nimmt zum Hohn auch noch das Stadtthor mit, das er auf den Schultern bis auf die Höhe von Hebron schleppt. Dieser sechsten Großthat (der gewaltigsten) folgt dann rasch sein Verderben, in das ihn eine neue Liebschaft stürzte (Richt. 16, 4 fg.). Delila (nach Bertheau: „die Zarte", nach Ewald: „die [von den Philistern erkaufte] Verrätherin") sucht ihn zu überlisten, um ihn den Philistern auszuliefern. Was nun hier von Simson erzählt wird, das sind nicht mehr eigentliche Großthaten, sondern heroische Scherze, die er sich mit der schlauen Buhlerin erlaubt. Er sprengt erst sieben Stränge, dann sieben neue Seile, womit sie ihn gebunden, und reißt endlich den Nagel, woran sie sein Haar gefesselt, aus der Wand (Richt. 16, 6 fg.), wobei Delila stets schließlich als die von Simson Ueberlistete erscheint. Aber endlich überlistet ihn die schlaue Verführerin; er verräth ihr das Geheimniß seiner Kraft, welche in seinem geweihten Haarschmuck beruht, und sowie das Schermesser diesen Schmuck entfernt hat, ist Jahve's Geist von ihm gewichen; er fällt in die Gewalt seiner Feinde, die ihn gefangen nehmen, blenden, in eherne Ketten werfen und in den Mühlen zu elenden Sklavendiensten verwenden. Aber noch einmal kommt mit dem wieder gewachsenen Hauptthaar Jahve's Geist über ihn. An einem Dagonfest muß der geblendete Held seinen Feinden zur Belustigung dienen; er treibt vor ihnen seine Scherze, bis er, mit der ganzen Wucht seiner Riesenstärke die Mittelsäulen des Tempels umfassend, Tausende seiner Feinde und sich selbst unter den Trümmern begräbt (Richt. 16, 23 fg.). Seine letzte siebente Großthat, mit der er seine Laufbahn beschließt.

Dies der Gang und der wesentliche Inhalt der Erzählung. Daß dieselbe nicht auf streng geschichtlichem Boden sich bewegt, ist bereits bemerkt. Der Beweis dafür liegt theils in dem wunderbaren Eingreifen des Engels Jahve's oder Jahve's selbst, durch welches

der Held erst zu seinen Großthaten befähigt worden sein soll, theils in den handgreiflichen Uebertreibungen, wonach ausschließlich seiner Person die Besiegung der Philister, und dies mit ganz unzureichenden Waffen, zugeschrieben wird, obwol Simson wieder als Richter und Führer seines Volks von dem Erzähler selbst aufgefaßt ist (Richt. 15, 20; 16, 31), und daher ohne Zweifel an der Spitze von kriegerischen Scharen gekämpft haben muß. Auch in der Gruppirung der Simson'schen Großthaten nach der heiligen Siebenzahl (oder Zwölfzahl) ist eine dichterische Verwerthung des überlieferten Stoffs angedeutet. Die Verwechselung der Höhe von Lechi mit einem Eselskinnbacken (s. d.) ist nur aus der umbildenden Sage zu erklären. Demgemäß kann die Quelle Richt. 13—16 nicht dem Zeitalter Simson's angehören; erst beträchtlich später hat nach der wahrscheinlichen Vermuthung Bertheau's (a. a. O., S. 175) ein Erzähler in einem größern Schriftwerk über die philistäischen Kriege den kühnen Recken geschildert, von dem die Sage so Ungeheuerliches von Mund zu Mund überliefert hatte. Aber dieser Held hat wirklich gelebt und als Richter und Feldherr sein Volk in Schlachten und zu Sieg geführt. Unverkennbar sind in der biblischen Erzählung die Hauptcharakterzüge seiner Persönlichkeit erhalten. Daß er ein Nasir war, ein schon vor der Geburt Gottgeweihter (s. Nasiräer), entbrannt für die Ehre Jahve's und von dem Berufsbewußtsein erfüllt, jede Verletzung dieser Ehre an den „unbeschnittenen" Feinden Jahve's, den Philistern (s. d.), rächen zu müssen, ist in jeder Hinsicht glaubhaft; die Quelle seiner Kraft floß aus seinem Glauben an diesen von Gott selbst erhaltenen Rächerberuf. Als einen Gotteshelden hat ihn darum auch die Sage gefeiert, einen solchen, der sich nicht hoffärtig auf sich selbst verließ, sondern immer wieder neu aus der Fülle des Geistes schöpfte, der ihm von Jahve kam (Richt. 14, 4. 19; 15, 14. 18 fg.; 16, 17. 28). An der Frömmigkeit Simson's ist nicht zu mäkeln; sie ist auch nicht nach unserm verfeinerten Maßstab zu messen, so wenig als seine Sittlichkeit, sonst gelangt man zu so unbilligen Urtheilen, wie sie Niemeyer („Charakteristik der Bibel" [neue Ausg., Halle 1830—32], III, 502 fg.) über Simson gefällt hat (Niemeyer will es a. a. O. unentschieden lassen, ob man Ursache habe, an der Seligkeit des Mannes zu zweifeln!). Simson ist nicht nur ein Held, der an Körperstärke, Kühnheit und Verwegenheit, an unerschöpflicher Erfindungskraft in der Gefahr, herausforderndem Trotz und schlauer Verstellungskunst alle seine Volksgenossen, zumal aber die Philister, weit übertrifft, er ist auch ein liebenswürdiger Gesellschafter, hat sprudelnden Witz, versteht sich auf neckisches Scherzwort, und seine feinsinnigen Räthselreden erben sich im Gedächtniß der Menschen unvergänglich fort. Niemals blutdürstig aus grausamer Lust am Morden, wird er seinen Feinden furchtbar, wenn er gereizt wird. Der Humor verläßt den lustigen Recken auch in größter Noth nicht; die Feinde, die ihm in Gaza auflauern, um ihn zu erschlagen, verhöhnt er ganz gemüthlich, auf den Schultern das weggeschleppte Stadtthor. Auch in den Stunden des äußersten Jammers noch, überschüttet von Hohn und Spott als Sklave, unter den Säulen des Dagontempels täuscht er seine Feinde über seinen grauenhaften Vernichtungsplan durch seine Scherzspiele, und so viel Achtung beweisen sie noch dem todten Helden, der Tausende von ihnen getödtet, daß sie ihm auf die Bitte seiner Verwandten ein ehrenvolles Begräbniß in der Familiengruft nicht versagen (Richt. 16, 31).

Neben der Lichtseite seines Charakters, aufrichtiger Frömmigkeit, patriotischem Hochsinn, Heldenmuth sind nun auch starke Schatten darin nicht zu verkennen. Es ist etwas Titanenhaftes in allem seinem Thun und Treiben, und seine Verirrungen reißen ihn zuletzt in den Abgrund. Vor allem beherrscht ihn eine starke Sinnlichkeit trotz seines Nasiräats, und in Weiberschlingen wird er zuletzt rettungslos gefangen. Sein Eifer für Jahve hält ihn nicht zurück von leichtfertigen Liebschaften mit den Töchtern der „Unbeschnittenen", und daß seine erste Ehe gegen älterlichen Willen und fromme Landessitte mit einer Philistäerin geschlossen wurde, ist bezeichnend für seinen ganzen Lebensgang. Die Erzählung ist sicher geschichtlich, denn wie hätte der Mythus Veranlassung nehmen sollen, dem israelitischen Gotteshelden eine Philistäerin zum Weibe zu geben? Aus der untheokratischen Verbindung entspringt ihm unvermeidlich schwere häusliche Noth und, wie öfters im Alterthum, entzündet sich an dem Familienzwist die Fackel des Kriegs zwischen den betheiligten Stämmen, den Philistern und Israeliten, zumal diese von jenen unterjocht waren (Richt. 13, 5). Simson wagt es zuerst wieder der bereits befestigten philistäischen Uebermacht entgegenzutreten, an der Spitze der Daniten, die an der Grenze von den Be-

drängern am meisten zu leiden hatten (Richt. 13, 25). Während der zwanzig Jahre seiner Führerschaft gelangt Israel allerdings nicht in den Besitz gesicherter Unabhängigkeit, aber ebenso wenig sichern die Philister ihre Herrschaft über Israel; denn Simson findet auch in Zeiten übermächtiger feindlicher Einfälle in den Gebirgsschluchten Judas Zuflucht und Schutzwehren (Richt. 15, 8 fg.), und die Schlacht bei Lechi endigt mit einem glänzenden Sieg der Israeliten über die Philister, nachdem kurz zuvor die Judäer, um sich vom Untergang zu retten, beschlossen hatten, ihren Helden dem Feind auszuliefern (Richt. 15, 15 fg.). Damals stand Simson auf der Höhe seiner Thatkraft und seines Ruhms, und die Philister mögen längere Zeit ihre Einfälle nunmehr eingestellt haben. Von jetzt an — wie die Erzählung unverkennbar andeutet — fiel aber Simson von seiner Höhe immer tiefer in die Fallstricke der Sinnlichkeit; die kühne Wegnahme des Stadtthores von Gaza ragt als letzte tollkühne Großthat vor seinem Ende aus seinen sinnlichen Verirrungen noch hervor, wobei als geschichtlicher Kern wol festzuhalten ist, daß er, durch eine Dirne in philistäische Gefangenschaft gelockt, von Gaza trotz der feindlichen Wachen durch das Thor durchgebrochen und Hebron (s. d.), die alte Hauptstadt Judas, glücklich erreicht hat. Wachsender Uebermuth, immer ungezügeltere Geschlechtslust führten ihn zuletzt in die Arme der erkauften Verrätherin Delila, die den weibisch gewordenen Helden den Philistern ausliefert. Versöhnend wirkt sein heroisches und tragisches Ende, für seine schweren Verirrungen büßt er durch seinen grauenvollen Untergang, indem er zugleich an den ihn, den Geblendeten, grausam höhnenden Feinden ein Gericht Jahve's vollzieht, auch im verschuldeten Tod noch ein Gottesheld. Ohne Zweifel hat die Erzählung so, wie sie vorliegt, noch den besondern Zweck, das Nasiräat zu feiern. Simson ist Gottesheld, weil und so lange er Nasir ist, und verliert mit dem äußern Zeichen des Nasiräats, dem unbeschnittenen Haarschmuck, auch die Heldenkraft. Das Nasiräat scheint damals, als die Erzählung von Simson niedergeschrieben wurde, seine erste Blüte überlebt und einer Auffrischung bedurft zu haben. Allein, abgesehen von diesem besondern Zweck, ist die Simsonsage eine Perle geschichtlich-dichterischer Darstellung. Bei allem Maßlosen in dem Treiben des Helden ist die Schilderung desselben doch in sich maßvoll, abgerundet und vollendet; trotz der übernatürlichen Motive ist darin nichts phantastisch, sondern alles zugleich echt menschlich und gesund natürlich. Vgl. insbesondere Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel“ (Leipzig 1869), S. 122; Ewald, a. a. O., II, 559 fg.; Bertheau, a. a. O., S. 168 fg., und „Zur Geschichte der Israeliten“ (Göttingen 1842), S. 186 fg.; Roskoff, „Die Simsonssage nach ihrer Entstehung, Form und Bedeutung und der Heraclesmythus“ (Leipzig 1860). Schenkel.

Sin. Ez. 30, 15—16 wird Sîn als die Festung Aegyptens bezeichnet und neben No und Noph (s. d.) genannt, woraus sich zu ergeben scheint, daß Sin im Norden zu suchen ist, da Noph Memphis und No Theben bedeutet. Die LXX setzen dafür Sais, in der alexandrinischen Handschrift aber Tanis, und im sechzehnten Verse bieten sie Syene in keineswegs ohne weiteres unpassender Weise. Die aramäischen Uebersetzungen behalten das Wort bei, Hieronymus schreibt Pelûsium. Diese Erklärung hat sich den Beifall der Neuern erworben, weil Sejân aramäisch Koth bedeutet und Strabo (XVII, 1, 21, P. 682 Didot) Pelusium vom griech. pelós, Koth, als Koth- oder Lehmstadt benannt sein läßt. Diese Begründung können wir uns nicht aneignen, denn Koth oder Lehm ist doch nicht gleich Lehmstadt, die angebliche Etymologie von Pelusium nicht sicher, und wie käme die aramäische Namensform mit falschem Vocal hierher? Wol aber erscheint die Zusammenstellung von Sin und Pelusium darum wahrscheinlich, weil a. a. O. Sin als Festung Aegyptens bezeichnet und im Norden zu suchen ist. Hier nämlich war ein großer Wall, der sich über die Landenge von Suez erstreckte, von Pelusium über Magdolo (Migdol) in die Nähe von Suez; dazu paßt der Name Festung, und wenn eine besondere Localität in diesem Walle fixirt werden soll, so ist Pelusium an der östlichsten Nilmündung (Strabo, XVII, 1, 21; Ptolemäus, IV, 5, 11; Plinius, V, 11; Herodot, II, 17; Josephus, „Jüdischer Krieg“, IV, 11, 5) die geeignetste. Heere, die von Osten nach Aegypten kamen, wie dies Ezechiel hier annimmt, mußten über Pelusium gehen (Strabo, XVI, 2, 32, P. 646 Didot; Herodot, III, 5, 10), in dessen weiten Schlammebenen sich noch heute der alte Wall erkennen läßt, der die Grenze gegen die östliche Wüste bildet (vgl. Lepsius in den „Sitzungsberichten der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin“, 17. Mai 1866). So bildete Pelusium den Schlüssel Aegyptens (Hirtius De bello alexandrino, 26,

claustrum Aegypti; Livius, XLV, 11; Josephus, „Alterthümer", XIV, 8, 1; „Jüdischer Krieg", I, 8, 7; 9, 3), sodaß die feindlichen Heere, die von Osten kamen, alle bei Pelusium gelagert haben (Lepsius, „Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1840], I, 338). Sie ist demnach aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich Pelusium, die angebliche (aramäische) Uebersetzung der Kothstadt in die Form Sin kann aber nicht als Beweis dafür gelten, weil das Wort Sin (Koth) nicht hebräisch ist. Eine junge die griech. Etymologie von Pelusium voraussetzende Uebersetzung von Pelusium ist dagegen das moderne zwischen Farama und Tinnis gelegne Tîne, d. h. Lehmstück, wie Ain šems für Heliopolis gesetzt ist; unrichtig aber ist es, wenn ein angeblich koptisches pheromi (von omi, Koth) als Uebersetzung von Pelusium und Sin angeführt wird, das nicht existirt; der in der Nähe von Pelusium sich findende arab. Name ǵeziret el-fárama ist koptisch nicht nachgewiesen, das danach gebildete ph-er-omi, d. h. Schlammachung, ist von Champollion (L'Égypte sous les Pharaons [Paris 1814], II, 83, 86, wogegen Lepsius, „Königsbuch der alten Aegypter" [Berlin 1858], S. 45) nur vermuthet. Farama selbst muß mit Pelusium identisch sein, es ergab sich im J. 18 der Hidschra an Amr ibn el-asi (Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], III, 882; Marâṣid, ed. Juynboll [Leyden 1854—59], II, 349). 2) Die Wüste Sin (2 Mos. 16, 1; 17, 1; 4 Mos. 33, 12) ist eine von den Stationen des jüd. Wüstenzugs, die sich mit einiger Sicherheit bestimmen läßt. Sie lag zwischen Elim und dem Sinai, von letzterm mehrere Stationen ab, die 4 Mos. 33, 12 Dophka Alusch und Rephidim genannt werden. Elim ist das Wadi Garandel oder Wadi Useṭ, von hier gelangte der Zug zur Meeresküste (4 Mos. 33, 10), d. h. zum heutigen Vorgebirge Abu Selima (so Ebers, Robinson's Karte hat Zelima), von dort geht es dem Sinai zu, also jedenfalls auf dem einen oder andern Wege (durch das Wadi Mukattab, oder durch die Wüste Ka:a oder durch die Debbet-er-raml) ins Binnenland. Unter Sin haben wir uns daher die Wüste östlich oder südöstlich von jenem Vorgebirge zu denken. Näher nimmt Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], I, 118) an, Sin bezeichne die ganze Wüste an der Westküste der Halbinsel, in welche die Juden eingedrungen wären, und von der aus sie durch eins der Wadis (Feiran oder Schellal und Mukattab) dem Sinai sich genähert hätten. In Betreff der Wüstenlage stimmt dem Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], II, 129) bei; Knobel aber bemerkt mit Recht, diese Wüste liege nicht zwischen Elim und dem Sinai. Auch ist zu beachten, daß ein so gedehnter Strich nicht wohl als Station genannt und einzelnen Ortsnamen, wie Ramses, Succoth, Etham u. s. w., coordinirt werden kann. Sin als Station muß einen engern Bezirk bezeichnen, der nur südöstlich von Ras abu Selima gesucht werden kann, bevor man in die Gebirge eintritt. Die weitere Station Dophka (in den LXX Raphaka) glaubt Ebers in einem ägyptischen T-maphka, d. i. Kupferland, zu erkennen, und verlegt die Station daher in das Wadi Maghara, wo die ägypt. Bergwerke lagen, die andere Station Alus legt er an das Ende des Wadi Mokattab. Vgl. Ebers, „Durch Gosen zum Sinai" (Leipzig 1872), S. 139, 209. Merx.

Sinai. In die tiefblauen Fluten des Rothen Meeres ragt von Norden die Sinaihalbinsel herein, im Westen begrenzt von dem längern und breitern Busen von Suez, im Osten von dem kürzern und schmalern Golf von Aila. Die Halbinsel bildet annähernd ein rechtwinkeliges Dreieck von circa 520 Quadratmeilen, dessen Hypotenuse längs dem Suezbusen sich erstreckt, dessen nördliche Kathete die Wüste et-Tih durchschneidet, während die südöstliche von Aila zum Cap Mohammed läuft. Die Küste ist fast überall von Korallengebilden umsäumt. Ja, durch terrestrische Hebungen sind an einzelnen Stellen die Korallenfelsen mehrere hundert Fuß über den Meeresspiegel gehoben worden. Doch herrscht an den Küsten über dem Wasserspiegel das Kalkgestein vor, welches z. B. bei den heißen Quellen Pharao's im Westen und auf langen Strecken an der Ostküste in steilen Massen zum Meer abstürzt. Auch das Randgebirge der Wüste et-Tih gehört großentheils dieser Gesteinformation an. Hinter dem Kalk, näher dem Kern der Halbinsel treten Sandsteinflötze auf oft von wunderbarer Farbenpracht und grotesker Gestalt, wenn auch vorwiegend nur von geringer Höhe. Der Kern selbst aber besteht durchweg aus Urgestein, dessen höchste majestätische Gipfel mehr als 8000 Fuß über dem Meer aufragen. „Nie seit den Zeiten ihrer geologischen Bildung haben diese krystallinischen Massen (Granit, Porphyr, Glimmerschiefer, Diorit) irgendeine geologische Periode mitgemacht. Von Uranfang

der Dinge ragten ihre Gipfel aus dem Ocean, unberührt von Silur und Devon, von Dyas und Trias, von Jura und Kreide" (Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 7 fg.). Keinerlei Vegetation verdeckt die geologische Nacktheit der Felswände; aber so mannichfaltig sind die Farben des Gesteins und so deutlich geschieden, als ob sie mit einer bunten, reichen Pflanzenwelt geschmückt wären. Bei der trockenen reinen Luft unter schwarzblauem Himmel gewinnen die Lichteffecte von blendendem Weiß bis zum tiefen Violett eine ungewöhnliche Kraft und Schönheit. Wer indeß von den üppigen Gefilden des ägypt. Delta herkommt, dem wird all diese geologische und meteorologische Pracht, neben welcher das organische Leben meist nur dürftig entfaltet ist, einen düstern Eindruck machen. Es wird ihm die Halbinsel als Wüste erscheinen wie einst den Kindern Israels. Doch dürfen wir uns von diesem Gesammteindruck nicht täuschen lassen. Nicht nur gibt es einzelne reichgesegnete Oasen wie im Wadi Feiran, bei Tor, bei Ain el-Hudhera, im Wadi Kid, Wadi T'lah, sondern kein Thal zumal im Urgebirge ist von Pflanzenwuchs ganz entblößt. Akazien und Tamarisken wachsen z. B. im Wadi Scheich und Gharandel in großer Zahl, und in guten Jahren wird heute noch von der tamarix mannifera im Wadi Scheich, Nasb u. s. w. eine ziemliche Menge Manna gesammelt. Die Palmenhaine im Wadi Feiran, Wadi Kid, bei Dahab, el-Noweyba und Tor liefern eine reiche Fülle trefflicher Datteln. Ginstersträuche und andere Dornarten, eine Fülle von stark duftenden Kräutern, namentlich Thymiaceen, sprossen auch in den Ritzen der steilsten Berghalden. Breitbelaubtes Coloquintenkraut wuchert auf der Sandebene am Fuß des Randgebirges et-Tih, während das helle Grün der Kappersträucher über dem glänzenden Schwarzgrün von Asclepiadeen manche Felswand schmückt, wie z. B. im Wadi Hebran. Tausende von Schafen und Ziegen finden das ganze Jahr genügende Weide. Zahlreiche Steinböcke und Klippschiefer hausen in den schwer zugänglichen Schluchten des Hochgebirges. Auch Panther haben hier eine Heimat. Singvögel beleben die Baumgruppen bei den klaren kühlen Quellen des Glimmerschiefers, und oft berühren auch in unsern Tagen noch ungeheuere Wachtelschwärme, vom weiten Flug übers Meer ermüdet, Sinais Felsbänke. Wilde Enten beleben in Menge die kleinen Naturteiche von Wadi el-Ain und Gharandel. Nur noch selten fängt man dagegen den Dujong in den beiden anliegenden Meerbusen (s. Dachs); aber gern benutzen auch die heutigen Sinaibewohner die dicke Haut dieses Seethieres zu Sandalen wegen der vielen Akaziendornen an den begangenen Pfaden. Der Fang von Fischen und Schildkröten lohnt reichlich. An einzelnen Orten haben giftige und ungiftige Schlangen zahlreiche Schlupfwinkel.

Im Centralgebirge gibt es viele Quellen des besten Wassers, das sich da und dort selbst zu Schwimmteichen sammelt, während in der Kalk- und Sandsteinregion das Wasser weit spärlicher ist und dazu oft noch brakischen Geschmack hat. Der traurigste Theil der ganzen Halbinsel ist die Küstenebene el Ga'ah, die bei Tor fast 7 Stunden breit ist und vom Wadi Feiran bis zur Südspitze der Halbinsel in einer Länge von 30 Stunden sich hinzieht. Auf deren hartem Kieselboden wächst, soweit das Auge reicht, kein Strauch.

In den Sandsteindistricten finden sich Kupfer- und Eisenerze, die vor Jahrtausenden schon von den Aegyptern ausgebeutet wurden. Damals mußte der Holzbestand in Anbetracht der vielen Hüttenwerke, die jetzt längst in Ruinen liegen, weit größer gewesen sein als heutzutage. Dies bedingte hinwieder einen geregeltern Regenniederschlag und eine größere Fruchtbarkeit im allgemeinen. Manches Thal, das jetzt kaum einige verkrüppelte Sträucher erzeugt, mochte damals noch dem Wanderer Waldesschatten gewährt haben. Noch in den ersten christl. Jahrhunderten, da zahlreiche weltmüde Christen sich nach der Halbinsel zurückgezogen hatten, war dieselbe, wie deutliche Spuren beweisen, fruchtbarer, holz- und kräuterreicher als heutzutage. (Vgl. auch, was der Augenzeuge Nilus ums J. 400 berichtet: „Denn an Holz und dürrem Reisig haben sie im ganzen Lande großen Ueberfluß, da niemand in der Wüste das Holz fällt"; vgl. Ebers, „Durch Gosen zum Sinai" [Leipzig 1872], S. 351). Wenn jetzt im Hochgebirge ein Gewitter ausbricht, so stürzen die Wasser, von keiner Pflanzendecke aufgehalten, im wilden Lauf zu Thal, dessen Sohle binnen einer Stunde zum Bett eines die ganze Thalbreite ausfüllenden, 8—10 Fuß tiefen Stromes sich verwandelt; doch kaum eine Stunde später ist dieser Strom wie ein Traum verschwunden. Auch dem Sinaigebirge fehlte in vorhistorischer Zeit die Gletscherperiode nicht, wie die Moränenhügel z. B. im Wadi Feiran beweisen.

Jetzt schmelzt schon die Wintersonne den Schnee, den rauhe Stürme auf den höchsten Spitzen des Gebirges ablagern.

Zur Sinaihalbinsel hatten die Israeliten nach glücklicher Ueberschreitung des Rothen Meeres ihre Zuflucht genommen (2 Mos. 15, 22; 4 Mos. 33, 8 fg.). In der reinen Luft der Gebirgswüste wurden sie unter der Zucht des heiligen Gottes zum freien, tapfern, sittlich tüchtigen Volk erzogen und in den mannichfaltigen Entbehrungen des ernsten Wüstenlebens erprobt. Heilig blieb ihnen fortab die Sinaigegend als Geburtsstätte ihrer geistigen Nationalität (vgl. Richt. 5, 5; 5 Mos. 8, 2 fg.; Ps. 68, 9; Neh. 9, 13; Judith 5, 15 fg. u. s. w.).

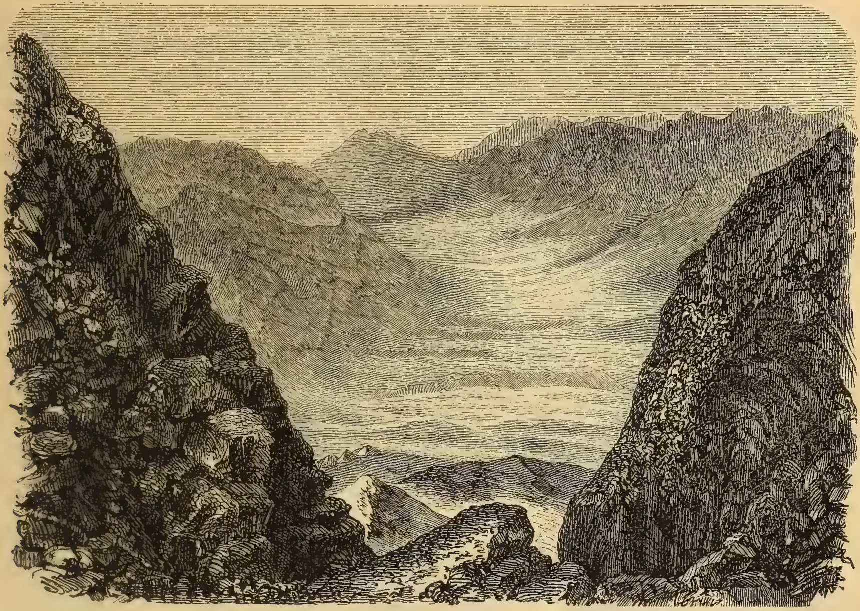
Daß wir das Sinaigebirge auf dieser Halbinsel und nicht etwa jenseit des Ailagolfes in Arabien suchen müssen, bedarf trotz der gewichtigen Autorität Beke's, welcher in einem jetzt erloschenen Vulkan im Osten des Ailabusens den Sinai sucht, kaum einer ausführlichen Begründung. Die Thatsache steht über allem Zweifel fest, daß Gosen an der Ostgrenze des Nildelta lag und namentlich den Wadi Tumilat einschloß (vgl. Ebers, a. a. O., S. 488 fg.). Zählt man von dort aus die Stationen nach 4 Mos. 33, 2 fg. und bedenkt, wie langsam eine Volkskaravane vorwärts kommt, so gelangt man auf keine Weise über die Sinaihalbinsel hinaus. Und gewiß, wäre, wie Beke meint aus 2 Mos. 19, 16. 18 schließen zu müssen, der Sinai eine thätiger Vulkan gewesen, Mose (s. d.) hätte kaum seine Spitze zur Stätte für einsame langandauernde Contemplation gewählt (2 Mos. 19, 3. 20 u. s. w.; die gewöhnliche Ansicht hat auch das deutliche Zeugniß des Josephus [Contra Apion., II, 2] für sich). Mit weniger Sicherheit läßt sich entscheiden, ob der Dschebel Musa der mönchischen Tradition oder Ras Suffafeh oder aber der Serbal den Sinai der Bibel bezeichne.

Horeb und Sinai sind im gleichen Sinne miteinander identisch wie Zion und Jerusalem (s. d.). Der Berg der Gesetzgebung kommt beim Elohisten nur unter dem Namen Sinai vor (2 Mos. 16, 1; 3 Mos. 7, 38; 25, 1; 27, 34; 4 Mos. 1, 1. 19; 3, 1. 14; 10, 12; 28, 6; 33, 15 fg. u. s. w.), beim Deuteronomiker (dem 5 Mos. 33, 2 nicht angehört) nur unter dem Namen Horeb (5 Mos. 1, 2. 6. 19; 4, 10. 15; 5, 2; 9, 8; 18, 6; 28, 69), in den jahvistischen Stücken bald unter jenem Namen (2 Mos. 19, 11. 18. 20. 23; 24, 16; 34, 2. 4. 29. 32; 3 Mos. 26, 46), bald unter diesem (2 Mos. 3, 1; 17, 6; 33, 6), auch unter der Bezeichnung „Berg Gottes" (2 Mos. 3, 1). Wenn nun aber 2 Mos. 17, 1. 6 der Horeb als an Raphidim angrenzend dargestellt wird, und es darauf 2 Mos. 19, 2 heißt, die Israeliten seien von dort in die Wüste Sinai gezogen, so bekommt man den Eindruck, wir hätten es mit einem Gebirge zu thun, an dessen nördlichem Theil der Name Horeb haftete, während der südliche und zugleich dominirende Theil Sinai hieß, wobei sich zugleich der Name des größern Theils wie in vielen andern Fällen auf das Ganze übertrug.

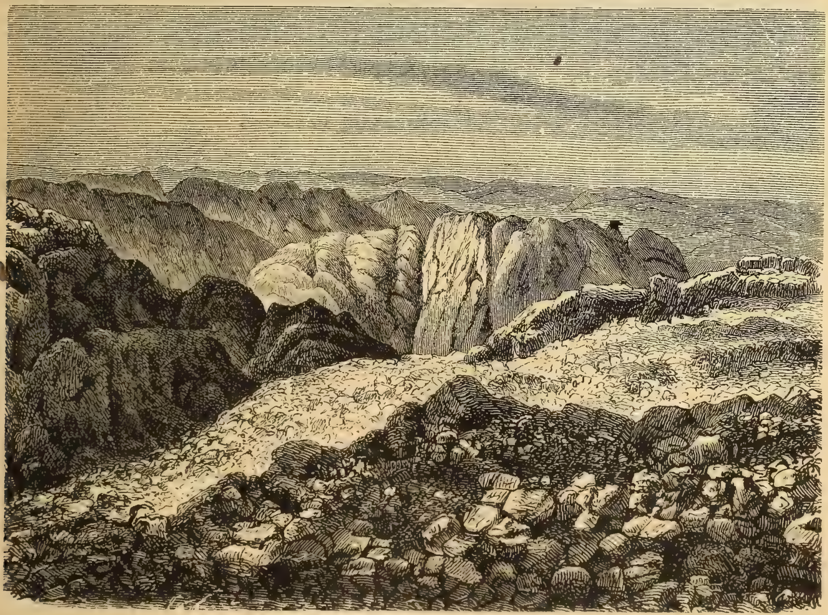
Der Sinaiberg kann nicht sehr umfangreich gewesen sein und muß eine deutliche Abgrenzung gegen andere Berge gehabt haben, da nach 2 Mos. 34, 3 Gott befiehlt, es solle niemand auf dem ganzen Berge gesehen werden und gegen denselben hin solle kein Vieh weiden, und da nach 2 Mos. 19, 12 Mose um den Berg ein Gehege ziehen und niemand den letztern anrühren soll. Wenn man den Berg bestieg, kam man zuerst auf eine Terrasse, von der aus man zur eigentlichen Spitze des Berges aufstieg (2 Mos. 24, 1. 2. 9. 12); diese war vom Thalgrund aus sichtbar (2 Mos. 19, 11; 24, 17). Bei der Schilderung der Theophanien auf dem Sinai hat die Sage einzelne Züge aus dem Bilde vulkanischer Eruptionen entlehnt (2 Mos. 19, 16. 18; 24, 17; 5 Mos. 4, 11), was aber so wenig als die Wolken- und Feuersäule bei der Stiftshütte (2 Mos. 40, 38) zu topographischen Schlüssen berechtigt. Den Anblick feuerspeiender Berge mochte damals den Israeliten das Hauranland gewähren.

Die wenigen topographischen Andeutungen der Bibel über den Sinai lassen sich am besten auf den Dschebel Musa anwenden. Hier haben wir einen isolirten Berg, der nur durch schmale Sättel an einer Stelle im Süden und einer solchen im Osten mit andern Bergen verbunden ist. Hier findet sich die hohe Terrasse, von der sich der höchste Gipfel abhebt. Dieser Gipfel besteht nicht aus den zwei Hörnern von Ras Suffafeh (vgl. das Bild, welches die Aussicht darstellt vom Sattel des Ras Suffafeh auf die nordwärts anliegende Ebene er-Raha), die den Musastock im Norden gegen die weite Thalung von er-Raha abgrenzen, sondern aus der eigentlichen höhern Musaspitze (Ras Suffafeh 6830 Fuß, Musaspitze 7363 Fuß

über dem Meer). Letztere Spitze kann aber nicht von der Ebene er-Raha, sondern nur von der kleinern Ebene Wadi Sebaijeh aus gesehen werden, die indeß mit den östlich angrenzenden Halden Raum genug für eine große Volksgemeinde bietet (Ritter, „Die Sinai-Halb-



insel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 596 fg.). In großartiger steiler Flucht erheben sich von dieser Ebene aus die granitenen Felsmassen zum höchsten Gipfel (Palmer, The desert of the Exodus [Cambridge 1872], S. 111). Der Musastock hat von Nordnordwest nach Südsüdost eine Länge von $^3/_4$ Stunden bei einer Breite von



20 Minuten. Kein District der Sinaihalbinsel bietet die gleiche Fülle von Wasser und so ausgezeichnete Weide wie der Musaberg und seine Umgebung (vgl. Holland in Morrison's The recovery of Jerusalem [London 1871], S. 525).

Nach Norden hin hat man auf der Spitze des Musa eine weite Aussicht wie über ein mitten im Sturm erstarrtes Felsenmeer bis zu dem Plateau von et-Tih (vgl. das vorhergehende Bild), nach den andern Seiten hin thürmen höhere Berge um den Musa sich auf, unter denen im Südsüdwest der Dschebel Katharin als der höchste der ganzen Halbinsel imposant sich erhebt. Der Berg, mit dem der Musa auf der Ostseite durch einen Sattel zusammenhängt, heißt 'Aribeh, was nur arabisirte Form ist für Horeb. Das folgende Bild zeigt die Aussicht, die man vom 'Aribeh aus auf den südwestlich gegenüberliegenden Musagipfel hat. Diesen Arîbeh hat schon Antoninus Martyr im 6. Jahrh. n. Chr. für den Horeb gehalten (vgl. De locis sanctis quae perambulavit Antoninus Martyr, herausgegeben von Tobler [St.-Gallen 1863], S. 39). Doch kommt bei dieser Annahme die Distanz zwischen Rephidim und der „Wüste Sinai" zu kurz heraus.

Der Zugang zum Serbal ist durch zwei enge unwegsame Schluchten, Wadi Adschela und Aleyat, vermittelt, sodaß von einem Stehen der Volksgemeinde unter dem Berg (5 Mos. 4, 11) keine Rede sein kann. Zwar hat der Serbal ein majestätisches Aussehen; aber er spitzt sich in eine Reihe fast gleich hoher Gipfel zu, von denen keiner eine die andern dominirende Gestalt hat. Zudem genießt man den großartigen Anblick des



6720 Fuß hohen Gebirges nicht von der Oase Feiran aus, sondern auf dem nördlich an sie angrenzenden Dschebel Tahaneh. Der Serbal ist eine Gebirgskette von mindestens fünf Stunden Länge und drei Stunden Breite, kein isolirter Gebirgsstock. Die Besteigung eines der fünf Serbalgipfel erfordert mindestens vier Stunden Zeit, während vom Wadi Sebaijeh zur Musaspitze der Weg kaum zwei Stunden beträgt. Der Verfasser von 2 Mos. 19, 16—25 hatte aber jedenfalls keine weitentlegene Bergspitze im Auge. Die Oase von Feiran ist allerdings äußerst fruchtbar, doch von geringem Umfang. Langausdauernde Weide findet sich nur im Centralgebirge; daher im Hochsommer heute noch die Beduinen nach der Sinaigegend sich hinaufziehen.

Die christl. Tradition ist außerordentlich schwankend. Während Eusebius mit unserer Annahme übereinstimmt, scheint Hieronymus (im Onomasticon u. d. W. Faran und Sinai) den Sinai nach Arabien östlich vom Ailagolf zu versetzen; der ägypt. Mönch Kosmas Indikopleustes (im J. 535) verlegt ihn nach dem Serbal, die Beamten des Kaisers Justinian (vgl. Ritter, a. a. O., I, 16 fg.) und der noch im gleichen Jahrhundert reisende Antoninus Martyr (a. a. O., S. XXXVII) nach dem Dschebel Musa, sodaß aus der Tradition allein nichts für oder gegen bewiesen werden kann und Ebers (a. a. O.,

S. 402 fg., 412 fg.) umsonst eine Reihe Zeugnisse aus der Tradition für Serbals Identität mit dem Sinai anführt. Im 9. Jahrh. führten 7700 Stufen, von denen jetzt noch viele erhalten sind, aus dem Wadi Schu'eib auf die Spitze des Musa, vgl. Commemoratorium de casis Dei (aus dem J. 810) in den Descriptiones terrae sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV, herausgegeben von Tobler (Leipzig 1874), S. 83.

Ein Hauptwerk über den Sinai bleibt das angeführte Werk Ritter's, das bis zum Jahre 1848 sorgfältig alle einschlägige Literatur, namentlich die Reisebeschreibungen von Seetzen, Burckhardt, Robinson, verarbeitet hat. Von Karten hat die zu Robinson's Reisebeschreibung beigegebene immer noch ihren Werth. Für klare Uebersicht der Terraingestaltung empfiehlt sich Holland's Sketch map of the Peninsula of Sinai im neununddreißigsten Bande des Journal of the royal geographical society (London 1869). Die Karte des engl. Generalstabs (im J. 1869 in Southampton erschienen) ist im Verhältniß zur aufgewandten Arbeit sehr ungenügend.

Die Wüste Sinai wird von Rephidim (s. Raphidim) bestimmt unterschieden und speciell auf die Malstätte bezogen, wo das Volk feierliche Versammlungen hielt und wo die Stiftshütte während der Dauer des sinaitischen Aufenthalts aufgestellt war (2 Mos. 19, 1. 2; 3 Mos. 7, 38; 4 Mos. 1, 1; 3, 4; 10, 12; 33, 15). Furrer.

Sinear, gemäß altteft. Stellen, wie 1 Mos. 10, 10; 11, 2; 14, 1 u. a., der Name derjenigen mesopotam. Landschaft, in welcher die Städte Babylon, Erech, Akkad und Kalneh lagen, d. i. der Landschaft Babylonien, des heutigen Irâk. Ob die Landschaft auch im einheimischen, assyrisch-babylonischen Dialekt diesen Namen führte, ist mit Sicherheit nicht auszumachen, obgleich das Wort selbst, ist es anders als sani-irâ, d. i. „Zweistädteland", zu deuten, eine solche Hypothese zuließe. Unter den beiden bei dieser Benennung in Aussicht genommenen Städten wären dann vermuthlich die in den Inschriften ständig zusammengenannten: Sumir und Akkad, zu verstehen, von denen die letztere mit dem biblischen Akkad (s. d.) zweifellos identisch ist. Immerhin ist zu bemerken, daß in den Inschriften jener Name Sinear als Bezeichnung der in Rede stehenden Landschaft nicht vorkommt. Dieselben bezeichnen Babylonien entweder als das Land Sumir und Akkad oder aber als mat Kaldi, d. i. als das Land Chaldäa. Vgl. weiter meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament" (Gießen 1872), S. 18, 33 fg., 42 fg. Beachtung verdient jedoch die Meinung, daß Sinear aus dem angeführten Land- und Volksnamen Sumír selbst gemäß einem assyr. Lautgesetze entstanden sei. Schrader.

Sinim. Der gegen das J. 530 v. Chr. schreibende Prophet, dessen Werk wir als zweiten Theil des Buchs Jesaja (Jes. 40—66) haben, verkündet, daß alle Versprengten Israels zurückkehren sollten, und sagt dabei Jes. 49, 12: „Siehe, diese werden aus der Ferne kommen, siehe, diese von Nord und West und diese vom Land der Sinim". Der Zusammenhang scheint zu fordern, daß die Sinim im fernen Ost oder Süd zu suchen sind. Es ist nun in neuerer Zeit, namentlich seit der gründlichen Darlegung von Gesenius im Thesaurus u. d. W. fast allgemein angenommen worden, daß unter den Sinim die Chinesen zu verstehen seien. Ich will dieser Ansicht nicht geradezu widersprechen, erlaube mir jedoch einige Einwände dagegen zu erheben. Zunächst ist es meines Wissens von wirklichen Kennern des Chinesischen noch immer nicht festgestellt, daß der Name Thsin (oder ähnlich) als Bezeichnung von ganz China oder einer die See berührenden Provinz desselben — denn nur von einer solchen konnte die Kunde nach den semitischen Ländern gedrungen sein — schon im 5. vorchristl. Jahrh. gebraucht wäre. Ließe sich das bestimmt leugnen, so wäre jene Annahme hinfällig; doch das müssen eben die Sinologen entscheiden. Sodann ist es immerhin bedenklich, daß man in Babylonien (wo der Prophet aller Wahrscheinlichkeit nach schrieb) damals von Ländern im Osten Indiens eine Kunde sollte gehabt haben, wenn das auch nicht geradezu unmöglich ist. Endlich geht die semitische Form des uns geläufigen Namens von China von den Indern und Persern aus. Diese sagen čîna, čîn, woraus die Semiten ṣîn machten, wie wirklich die Syrer und Araber sagen, oder auch wohl šîn hätten machen können; sîn wäre hier sehr unerwartet. Auf alle Fälle ist also die Erklärung von Sinim durch Chinesen noch durchaus nicht sicher. Daß wir ihr keine andere positive entgegenstellen können, die einige Wahrscheinlichkeit für sich hätte, ist noch kein besonderer Beweisgrund für sie; wir können unmöglich alle Gegenden und Völker kennen, die dem Hebräer damals als im fernen Osten

oder Süden liegend erschienen. Uebrigens ist auch bei diesem Wort zu bedenken, daß die masorethische Punktation vereinzelter und verschollener Namen keine große Autorität hat, und daß also der Prophet möglicherweise anders als sīnīm kann ausgesprochen haben.

Nöldeke.

Siniter werden unter dem Namen Sini (1 Mos. 10, 17; 1 Chron. 1, 15) als achter Sohn unter den Söhnen des Kanaan aufgezählt neben den Arkitern (s. d.) und den Arvaditern (s. d.), d. i. neben den Bewohnern der Stadt Arka und der Inselstadt Aradus. Dadurch ist die Gegend, in welcher die Siniter wohnten, ungefähr bestimmt. Strabo erwähnt ein Raubschloß der Ituräer Sinna am Libanon; Hieronymus bemerkt zu 1 Mos. 10, 17, daß noch zu seiner Zeit eine zerstörte Stadt mit ihrem alten Namen Sini benannt wurde; durch Angaben des Onkelos, des Saadia und arab. Geographen und andere Angaben wird bestätigt, daß die Siniter in der Nähe von Aradus und Orthosia wohnten, vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), III, 64 fg. Ein Fluß, welcher südlich von Latakie (Laodicea) bei dem Orte Beldeh ins Mittelländische Meer fließt, heißt Nahr es-Sin und an diesem Flusse wird wol die Stadt Sini gelegen haben; von neuern Reisenden ist bisjetzt eine Localität, welche für die der alten Stadt Sini zu halten man berechtigt wäre, nicht aufgefunden. Die Siniter waren hiernach ein kleiner kanaanit. Stamm, welcher am westlichen Abfall des Libanon in der Stadt Sini und in dem Gebiete dieser Stadt wohnte. Bertheau.

Sinn (innerer), **sinnen, Gesinnung.** Diese Begriffe, welchen im Deutschen die Bedeutung: den Geist auf etwas richten, zu Grunde liegt, werden im Hebräischen theils durch Herz und Geist, theils durch Ausdrücke von ursprünglich sinnlicher Bedeutung, wie schmecken und weben, im Griechischen durch nūs (seltener noëma) und entsprechende Verbalbegriffe wiedergegeben. Als Subject zu den letztern und Organ der betreffenden Thätigkeit erscheint entweder der Geist oder das Herz (letzteres auch da, wo wir den Verstand oder die Vernunft zu nennen pflegen; s. Herz) oder der Sinn (nūs) selbst; ihrem Charakter nach aber ist sie entweder eine vorwiegend intellectuelle, ethische oder religiöse. In der ersten Beziehung ist zu denken an die Thätigkeiten des Bewußtseins, des Erkennens und Betrachtens (Ps. 63, 7; 77, 13), des Verstehens und Einsehens (Matth. 15, 17; Eph. 3, 4; Luk. 24, 45; 1 Kor. 14, 14, wo es dem nicht reflectirenden Geist entgegensteht), des Ueberlegens und der Besinnung (2 Theff. 2, 2), des Beachtens (Matth. 24, 15), des Erdenkens (Eph. 3, 20) und der subjectiven Auffassung (Röm. 14, 5; 1 Kor, 1, 10), finden sich die Redensarten: in den Sinn (das Herz) kommen (Jes. 65, 17; Jer. 3, 16), den Sinn auf etwas richten (Ez. 7, 23; Hiob 8, 8; 2 Kor. 10, 5), und wird vom Sinn einer Rede gesprochen (Neh. 8, 8). In der weitern Hinsicht bezeichnen die Ausdrücke die Bestrebungen des Menschen (1 Mos. 6, 5; Jes. 55, 8; Ps. 94, 11; Röm. 8, 5—7; Phil. 4, 7), die Absicht, den Anschlag oder Plan jemandes, insbesondere auch im Bösen (Ps. 17, 3; Am. 4, 13; Ps. 21, 12; Jes. 10, 7), sowie die Gesinnung oder constante praktische Richtung des Geistes (Jes. 26, 3; Ps. 10, 4; Dan. 5, 20; 2 Kor. 3, 14; Kol. 2, 18), in guter (Mal. 2, 15; Ps. 10, 4) wie in böser Bedeutung (Hos. 4, 12; 2 Kön. 19, 17). Die religiöse Bedeutung des innern Sinnes (nūs) hat ihre Ausbildung durch den Apostel Paulus empfangen. Ihm ist der Sinn, das psychische Organ des religiös-sittlichen Lebens, die Fähigkeit der Perception der Offenbarung, des Willens und Geistes Gottes (Röm. 1, 20; 8, 9—16; 12, 2), das Vermögen der religiös-sittlichen Ideenbildung, wesentlich identisch mit dem innern Menschen und dem subjectiven Geist (Röm. 1, 9; 7, 22; 8, 10). Seine Ausbildung und daher seine volle Wirklichkeit empfängt derselbe erst durch die Aufnahme des göttlichen Geistes im Glauben (Gal. 3, 2. 14; Röm. 8, 2), welcher ihn, nachdem er in die Knechtschaft des Fleisches gerathen (Röm. 7, 22 fg. 15), befreit und erneuert (Röm. 7, 24 fg.; 12, 2), sodaß der Mensch den Sinn Christi empfängt (1 Kor. 2, 16).

Wittichen.

Siön, eine Stadt des Stammgebiets Issaschar (Jos. 19, 19) beim Berg Tabor, welche noch zur Zeit des Eusebius bestand, bisjetzt aber noch nicht wieder aufgefunden wurde. E. Smith (in der „Allgemeinen Literaturzeitung", Jahrg. 1845, Nr. 230) weist auf Khirbet Schain mit Ruinen hin, was aber auf den Karten sich nicht findet. Kneucker.

Siph, vielleicht verkürzt aus Kesiph oder Achsiph (Achsib), Name zweier Städte im Stammgebiet Juda. 1) Eine Stadt im Südland Juda gegen Edom hin (Jos. 15, 24), wohl erhalten in den Ruinen Kufeifeh auf einer Anhöhe südwestlich von Arad

(s. d. und vgl. Robinson, „Palästina“ [Halle 1841—42], III, 184, 188). 2) Eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 55), welche der Wüste den Namen gab, aus der David, von Verrath bedroht, sich nach dem benachbarten Maon (s. d.) wandte (1 Sam. 23, 14. 15. 19 fg.; 26, 1. 2; Ps. 54, 2), ohne Zweifel dieselbe Stadt, welche Rehabeam befestigte (2 Chron. 11, 8). Hieronymus kennt noch einen gleichnamigen Berg und Flecken der Juden angeblich 8 röm. Meilen östlich (südöstlich) von Hebron, nahe bei Chermela (Karmel, s. d.). Robinson (a. a. O., II, 417 fg.) fand dort noch Ruinen am Tell Siph (vgl. den Hügel in der Wüste Siph, 1 Sam. 23, 14. 19), aber nur $1^3/_4$ Stunden südostwärts von Hebron entfernt, bei der Straße, die von Hebron nach Karmel führt (vgl. auch van de Velde, „Reise durch Syrien und Palästina“ [Leipzig 1855—56], II, 105).

Da das von Rehabeam befestigte Siph (2 Chron. 11, 8) neben Marescha und andern Städten der Ebene Juda erwähnt ist, so nahm Raumer („Palästina“ [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 218) noch ein drittes Siph an und verstand darunter dasselbe, welches Hieronymus in die Südgegend, ins Gebiet von Eleutheropolis versetzt, hielt dasselbe aber für einerlei mit dem Jos. 15, 44 gleichfalls neben Marescha aufgeführten Achsib der Niederung (s. Achsib). Kneucker.

Siphmoth, s. Sepham.

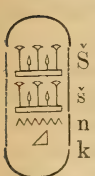
Siphron, nach dem Zusammenhang von 4 Mos. 34, 9 ohne Zweifel das heutige Sephron, fünf Stunden südostwärts von Hamat gelegen, an dem gegen den Orontes sich abdachenden Abhang des Dschebel Alah (vgl. Ritter, „Die Halbinsel Arabien“ [Berlin 1846—48], II, II, 1029 fg.; das Wetzstein-Sephron scheint eine gelinde Irrung zu sein), ein Ort auf der idealen Nordgrenze des Gelobten Landes, zunächst westlich vom äußersten Ostpunkt Hazar Enan (s. d.; 4 Mos. 34, 9), vermuthlich das heutige Sifrân (Zifrân) mit weitläufigen Ruinen 14 Stunden nordöstlich von Damaskus, in der Nähe der Straße von Palmyra (Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen“ [Berlin 1860], S. 88). Sollte damit etwa Sibraim (s. d.; Ez. 47, 16) einerlei sein und dafür Sibron oder Siphron gelesen werden können? Vgl. Knobel zu 4 Mos. 34, 9. Kneucker.

Sirach, s. Jesus Sirach.

Sirion, s. Hermon.

Sisak, hebräisch: Šišaq, einmal Šušaq (2 Kön. 14, 25), ist der Name eines ägypt. Königs, der den Jerobeam aufnahm, als er von Salomo vertrieben wurde, und später den Rehabeam in dessen fünftem Regierungsjahre überfiel und viele Städte einschließlich Jerusalem eroberte (1 Kön. 11, 40; 14, 25; 2 Chron. 12, 2—9). Die LXX nennen ihn Susakim, Josephus Susakos, die Vulgata Sesu.

Der König ist unzweifelhaft identisch mit Sesonchis der manethonischen Listen, da das hebr. q ein ägypt. nk umschreibt; sein Schild ist der nebenstehende, und er gehört der zweiundzwanzigsten Dynastie an, deren neun Könige mit den Namen Sesonchis, Osorchon und Takelot wechseln; der biblische Sesonchis ist der Gründer der Dynastie, also Sesonchis I. Zu Karnak finden sich monumentale Darstellungen zur Geschichte dieser Dynastie, deren Chronologie aber erst durch die Entdeckungen Mariette's in den Apisgräbern möglich geworden ist, aus denen hervorgeht, daß die Zahlen der Tafeln Manetho's zu kurz sind (vgl. Lepsius, „Ueber die zweiundzwanzigste ägyptische Königsdynastie“ in den „Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin“, Jahrg. 1856, S. 259, und „Königsbuch der alten Aegypter“ [Berlin 1858], S. 85, 114). Auf den Monumenten ist das Minimum der Regierungszeit 162 Jahre und dazu noch 5 x, während Afrikanus ihr nur 120 Jahre zutheilt.



Von seinem Zuge nach Palästina gibt Sisak selbst auf den Tempelmauern zu Karnak Kunde; bekannt ist ein dort sich findendes Stadtschild mit einem bärtigen Männerkopf und den nach hinten gebundenen Armen, es trägt die Inschrift JUTHMLK, die vielfach als Judenkönig gedeutet ist. Aber die Erklärung ist mislich, um nicht zu sagen falsch, die Wörter müßten umgekehrt stehen, das H ist in der Umschrift ganz von Uebel, und wie käme ein König oder Königreich in einen Katalog von Stadtnamen? Die fragliche Gruppe muß statt dessen eine Stadt bezeichnen.

Umfassende Erklärungen des Sisakdenkmales hat Brugsch („Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" [Leipzig 1857—60], II, 56) gegeben, die aber durch Blau in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XV, 233, bedeutend modificirt sind, der mit Recht keine nordpalästinens. Stadtnamen wie Megiddo in der Liste zuläßt. Blau setzt in der Tafel eine strategisch-historische Anordnung der Ringe voraus, wobei zusammenstehende Namengruppen die Städte bezeichnen, welche von einzelnen Corps genommen wurden, da die Armee Sisak's nicht in einem Knäuel von Punkt zu Punkt gegangen sein, sondern in einzelnen Corps operirt haben wird, und es gelingt auf diese Weise einen wirklichen Ueberblick über die ganze Kriegführung zu geben. Etwa von Gaza aus setzte sich ein Corps auf Asdod und Ekron und ein zweites auf der Ostseite gegen das Todte Meer (Engedi, Jericho) in Bewegung, zwischen denen die Hauptarmee in drei Colonnen operirte. Vor Jerusalem traf der rechte Flügel mit zwei Theilen der Hauptarmee zusammen und eroberte dann die Stadt. In dieser Erklärung der Tafel, auf die ich den Leser selbst verweisen muß, sind alle die früher gemachten Beziehungen auf weiter nach Norden gelegene Namen vermieden, und das empfiehlt diese Deutung vor allem. Mit dem Nordreich (Jerobeam) war Sisak befreundet, sein Gegner war Rehabeam, über dessen nördliche Grenze hinaus der Zug sich daher kaum erstrecken konnte.

Was die Zeit betrifft, so setzt Lepsius die zweiundzwanzigste Dynastie in die J. 961—787 und Sesonchis I. in die J. 961—940, in diese Jahre fiele also Rehabeam's fünftes Jahr, der nach jüd. Rechnung im J. 975 beginnt. Die Differenz ist gering genug, sie beträgt nur zehn Jahre im Minimum, kann aber noch geringer sein, da wir die Gesammtdauer der zweiundzwanzigsten Dynastie nicht exact zu bestimmen vermögen, indem bei fünf Regenten die ganze Regierungsjahrsumme nicht feststeht. Merx.

Sisera, Feldherr des Kenaaniterkönigs Jabin (s. d.), den als Kriegsheld die Schande treffen mußte, von einem Weib erschlagen zu werden (Richt. 4, 2 fg.). Das Nähere über ihn s. unter Jael. Schenkel.

Sitte. Gewohnheit und positive Lebensnorm, Sitte und Gesetz stehen miteinander im engsten Zusammenhang der Verwandtschaft; eins stärkt, ja erzeugt das andere. Daß der israelitische Geist, dessen ganzes sociales Denken von der Idee der Gottesherrschaft beherrscht, und dem es daher Bedürfniß ist, alles unter göttliche Satzungen gestellt zu wissen, zwischen beiden keinen Unterschied macht, ist begreiflich. Sitte und Gesetz sind ihm nur verschiedene Namen für dieselbe Sache (Ps. 147, 19; 1 Kön. 2, 3). Was in Israels Lebensnorm auftritt, das wird seinem Ursprung nach auf Gott zurückgeführt und als göttlicher Befehl betrachtet. Aus diesem Grunde und weil Israel der Vorzüglichkeit seiner Sitten und Gesetze im Vergleich zu andern Völkern sich wohl bewußt ist (Ps. 147, 18; 5 Mos. 4, 8), drängt den Israeliten Religion und Gewissen, mit ebenso viel Zähigkeit als ängstlicher Genauigkeit auf die Beobachtung derselben zu halten. Das N. T. weiß von bestimmten Sitten als einem wesentlichen Bestandtheil des Christenthums nichts. Wo von Sitten die Rede ist, 1 Kor. 15, 33, da ist nur ein griech. Dichterwort angezogen, welches eine allgemeine menschliche Erfahrung und anerkannte Wahrheit ausspricht. Von den jüd. Sitten aber ist Apg. 6, 14; vgl. 28, 17 in dem Ausspruch des gesetzesfreien Stephanus, der zur Anklage auf Herabwürdigung des Gesetzes führt, auf eine Weise die Rede, daß man sieht, das theokratische Bewußtsein, der Glaube an die nationale Gottesherrschaft sei durchbrochen. Sie werden nämlich als solche bezeichnet, welche Mose (also nicht Gott unmittelbar) an Israel gegeben hat (vgl. Gal. 3, 19. 20), welche daher auch einer Aenderung unterworfen gedacht werden können. Man sieht schon in Stephanus, wie das Christenthum, seiner Kraft und Freiheit bewußt, sich über alle einem andern Geist entsprungenen Sitten und Gesetze erhob. Noch augenscheinlicher tritt es in Paulus hervor (vgl. Gal. 4, 1—11; 1 Kor. 9, 19—23). Es konnte jedoch nicht fehlen, daß eben der gewaltig umgestaltende Geist der Menschheitsreligion in den verschiedensten Lebenskreisen neue, vergeistigte Sitten erzeugte. Späth.

Sittim auch Abel Hassittim, hieß die äußerst fruchtbare Tiefebene, welche östlich vom Jordan gegenüber Jericho gegen die Nordostspitze des Todten Meeres sich hinzieht, im Osten vom moabitischen Hochland begrenzt, vgl. 4 Mos. 33, 48 fg. Gesegnet mit reichen Wasserzuflüssen und infolge dessen mit üppiger tropischer Vegetation wurde diese Aue (Abel) ein Capua für die Stämme Israels (4 Mos. 25, 1). Noch heute wachsen dort Akazien (Sittim), welche einst der Gegend den Namen gegeben (vgl. 4 Mos. 33, 49;

Jos. 2, 1; Mich. 6, 5). Joel verkündet (Kap. 4, 18), daß einst die Tempelquelle das Bachbett Sittim mit Wasser füllen werde; er meint das Bett des Kidron, das sich von Jerusalem zum Todten Meer herunterzieht (vgl. Ez. 47, 8; Sach. 14, 8). Die Akazie gedeiht gut an ausgetrockneten Bachbetten und findet sich auch am Westufer des Todten Meeres mancherorts. Vgl. Tristram, The Land of Israel, a journal of travels in Palestine (London 1865), S. 523 fg.; The natural history of the Bible (London 1867), S. 391 fg. Furrer.

Siv, s. Kalender.

Skevas, nach Apg. 19, 14 ein jüd. Oberpriester in Ephesus, dessen sieben Söhne (oder „Schüler", wie Baur, „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 215, Anm., erklärt) „im Namen des Jesus, den Paulus verkündigt", an einem Wahnsinnigen erfolglos ihre Exorcistenkünste versucht haben sollen. Die Erzählung ist an sich nicht unglaubwürdig, denn daß auch sehr gebildete Juden jener Zeit an den Erfolg solcher Künste glaubten, beweist das Beispiel des Josephus („Alterthümer", VIII, 2, 5). Ob Skevas diesen und andern jüd. Exorcisten als ein berühmter Meister der magischen Kunst gegolten habe (wie Baur, a. a. O., annimmt), muß dahingestellt bleiben. Schenkel.

Sklave, Sklaverei. Sklaven in der mildern Form von Leibeigenen finden wir in Israel während der ganzen Zeit von den Patriarchen ab (1 Mos. 12, 16; 24, 35; 30, 43; 32, 5) bis zum Ende des jüd. Staats in großer Menge. Dieselben, an deren Spitze in manchen Häusern ein Obersklave stand (wie 1 Mos. 24, 2; vgl. 15, 2), hatten den Acker zu bestellen, die Heerden zu weiden und Hausdienste aller Art zu verrichten (Luk. 17, 7 fg.); so mußten sie beim Mahl (s. Mahlzeit) aufwarten, auf der Handmühle das Brotkorn mahlen (diese Arbeit hatten meist die weiblichen Leibeigenen, 2 Mos. 11, 5; Jes. 47, 2; Matth. 24, 41; Luk. 17, 35), den Herren die Sandalen an- und abbinden oder auch nachtragen (Matth. 3, 11; Mark. 1, 7; Joh. 1, 27; Apg. 13, 25), die Füße waschen (1 Sam. 25, 41; s. aber Fußwaschen), die Thür des Hauses bewachen und öffnen (Joh. 18, 16 fg.; Apg. 12, 13; Josephus, „Alterthümer", XVII, 5, 2), zu Gastmählern einladen (Spr. 9, 3; Matth. 22, 3 fg.) u. s. w. Es gab zwei durch verschiedene Stellung unterschiedene Arten von Sklaven, fremde und hebräische. Die erstern wurden erworben entweder durch Krieg (4 Mos. 31, 25 fg.; 5 Mos. 20, 10 fg.; nach 5 Mos. 20, 13 fg. wurden jedoch in einer eroberten Stadt die Männer getödtet und nur Weiber und Kinder als Beute mitgenommen) oder im Frieden durch Kauf von den umwohnenden Völkern (1 Mos. 17, 23; 3 Mos. 25, 44). Die Kinder der auf diese Art leibeigen Gewordenen waren natürlich wiederum Leibeigene („Hausgeborene", 1 Mos. 17, 23; 2 Mos. 21, 4). Der Durchschnittspreis für einen Sklaven scheint in älterer Zeit (nach 2 Mos. 21, 32) 30 Sekel (über den Werth s. Sekel) betragen zu haben. Israeliten konnten zu Leibeigenen werden, wenn sie wegen Armuth sich selbst an einen andern verkauften (3 Mos. 25, 39), oder wenn sie, bei einem Diebstahl ertappt, unvermögend waren, den (erhöhten) Schadenersatz zu leisten, und deshalb nach dem Gesetz verkauft wurden (2 Mos. 22, 2; doch durften sie [nach Josephus, „Alterthümer", XVI, 1, 1] wol nur an Israeliten verkauft werden). Ebenso wurden zahlungsunfähige Schuldner oder deren Angehörige von den Gläubigern zu Sklaven genommen oder verkauft (2 Kön. 4, 1; Jes. 50, 1; Neh. 5, 5; Matth. 18, 25). Ja, Aeltern durften sogar ihre eigenen Töchter zu Sklavinnen verkaufen (2 Mos. 21, 7). Der Unterschied zwischen den fremden Sklaven und israelitischen Leibeigenen bestand darin, daß die letztern vielerlei Vergünstigungen genossen (2 Mos. 21, 7 fg.) und nicht wie eigentliche Sklaven behandelt werden sollten (3 Mos. 25, 39. 40). Sie konnten, ja sollten von ihren Verwandten losgekauft werden (3 Mos. 25, 48 fg.) und durften sich Eigenthum erwerben, um damit ihren Loskauf zu bewirken (3 Mos. 25, 49). Nach sechs Dienstjahren aber erhielten sie gemäß gesetzlicher Bestimmung (2 Mos. 21, 2; 5 Mos. 15, 12) ihre Freiheit ohne Lösegeld. Auch Weib und Kinder eines solchen Sklaven wurden mit ihm frei, wofern er sie seinem Herrn zugebracht; hatte ihm aber der Herr ein Weib gegeben, so mußte er dasselbe nebst den Kindern zurücklassen (2 Mos. 21, 3 fg.). Nach anderer Bestimmung freilich sollte die Befreiung erst im Jubeljahre eintreten (3 Mos. 25, 39 fg.); doch schärfte das Deuteronomium wiederum das siebente Jahr ein und befiehlt außerdem, daß der Befreite nicht leer entlassen, sondern beschenkt werde (5 Mos. 15, 12 fg., mit religiöser Begründung). Auch noch andere Vortheile genossen die hebr. Sklaven. So wurden sie zu zeiten mit den Töchtern ihrer Herren verheirathet (1 Chron. 2, 35), und die Herren

selbst nahmen Sklavinnen zu Kebsweibern (1 Mos. 30, 3) oder gaben dieselben ihren Söhnen zur Ehe, wodurch sie dann die Rechte von Töchtern erlangten (2 Mos. 21, 9). Ueberhaupt scheint die Behandlung der israelitischen Leibeigenen so mild gewesen zu sein, daß diese häufig die Unfreiheit der Befreiung vorzogen und bei ihrem Herrn dauernd zu bleiben Lust hatten. Gibt es doch für einen solchen Fall ein eigenes Gesetz (2 Mos. 21, 6, und mit Vereinfachung wiederholt 5 Mos. 15, 17)! Danach soll ein solcher Leibeigener vor das Gericht geführt werden, und dort soll ihm sein Herr mit einer Pfrieme das eine Ohr durchbohren; damit ist derselbe öffentlich zu seinem Knecht „auf ewig" erklärt. Auch die übrigen Sklaven waren in Israel besser daran als bei andern Völkern des Alterthums. Sie erhielten nämlich ebenfalls die Beschneidung (1 Mos. 17, 12. 23. 27) und wurden dadurch Mitglieder der Bundesgemeinde. Als solche genossen sie dann nicht nur der Sabbatruhe (2 Mos. 20, 10), sondern nahmen auch theil an den Festfeiern (5 Mos. 12, 12. 18), besonders am Wochenfest und Laubhüttenfest (5 Mos. 16, 11. 14). Ferner schrieb das Gesetz dem Herrn eine milde Behandlung der Leibeigenen vor. Zwar durfte derselbe seine Sklaven schwer züchtigen, aber nicht tödten (2 Mos. 21, 20; halbtodt freilich, sodaß sie einen oder zwei Tage noch lebten, durfte er sie ohne Ahndung schlagen), und schlug er ihnen ein Auge oder einen Zahn aus, so mußte er sie dafür freilassen (2 Mos. 21, 26 fg.). Ein Knecht aber, welcher seinem Herrn entflohen war und an einen andern Ort sich gerettet hatte, sollte weder ausgeliefert noch bedrückt werden, sondern sich nach Belieben seinen Aufenthalt wählen können (5 Mos. 23, 16. 17, vielleicht ist übrigens hier an einen ausländischen Sklaven, der sich nach Palästina geflüchtet, zu denken). Daß freilich diese Gesetze nicht immer ganz genau befolgt sein werden, besonders was die Freilassung israelitischer Leibeigener betrifft, geht auch wol daraus hervor, daß unter Zedekia eigens ein Gesetz erlassen wurde, nach welchem alle hebr. Sklaven und Sklavinnen freigelassen werden sollten (Jer. 34, 8 fg.), und daß dennoch die Ausführung desselben wieder ungeschehen gemacht ward. Ueber eine besondere Art von Leibeigenen, welche zum Tempel gehörten, die Netinim, s. d.

Nach alttest. Anschauung war also die Leibeigenschaft nicht nur erlaubt, sondern auch gesetzlich geregelt und bestätigt. Bedenken gegen ihre Rechtmäßigkeit tauchen gar nicht auf; war doch die höchste Ehrenbezeichnung des Frommen selbst die eines „Knechtes" (Jahve's). Höchstens daß Israeliten eigentlich nicht Sklaven ihrer Brüder sein sollten, wird angedeutet (3 Mos. 25, 46; Neh. 5, 8). Erst die Essäer (und die ihnen verwandten Therapeuten) verwerfen die Sklaverei als mit der natürlichen Gleichheit aller Menschen im Widerspruch (Philo, Quod omnis probus liber, II, 457; De vita contemplativa, II, 482). In der Lehre Christi findet sich über diesen Punkt direct nichts, so oft Jesus auch in seinen Reden und Gleichnissen auf die Verhältnisse der Leibeigenen zu ihren Herren u. s. w. sich bezieht und dadurch zeigt, daß er diese Zustände ebenfalls bis ins Detail kennen gelernt. Dies kann uns jedoch nicht wundernehmen, wenn wir bedenken, daß die Frage nach Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Sklaverei und Leibeigenschaft nicht eine unmittelbar religiöse ist. Indessen, hat Jesus auch keinen Beruf gefühlt, diese wie so manche andere sittliche und sociale Angelegenheit zu entscheiden, so lassen sich doch aus seiner Lehre die Principien zu einer solchen Entscheidung in seinem Sinne unschwer auffinden. In der christl. Idee Gottes als des Vaters und der Menschen, und zwar aller Menschen ohne Ausnahme, als seiner Söhne ist das Princip enthalten, von welchem aus jede Art von Leibeigenschaft ihre unbedingte Verurtheilung findet. Macht der Vaterliebe Gottes nicht einmal die größte Verschiedenheit der Menschen, das böse oder gut sein, einen Unterschied (Matth. 5, 45 fg.), wie viel weniger darf von unserer Seite ein Unterschied zwischen unsern Brüdern gemacht werden; jede Art von Leibeigenschaft oder Sklaverei ist aber geradezu eine Aufhebung des Bruderverhältnisses, da durch sie der Mensch irgendwie zur Sache gemacht und somit selbst der Menschenwürde beraubt wird. Auch der Ausspruch Christi: „Alles, was ihr irgend wollt, daß euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen" (Matth. 7, 12), führt, auf die Sklaverei angewendet, zu demselben Resultat, da niemand wollen kann und darf, daß ihm von andern das Recht der freien Selbstbestimmung irgendwie beeinträchtigt werde, also auch bei andern dies Recht unbedingt zu respectiren hat. Bei dieser Sachlage kann es uns daher wol überraschen, daß der Apostel Paulus, statt die Unsittlichkeit der Leibeigenschaft hervorzuheben, sich im Gegentheil so äußert (1 Kor. 7, 21), als ob es für einen Christen gleichgültig wäre, ob er frei oder

leibeigen sei. Paulus betont allerdings, daß, wenn jemand Christ geworden, damit aller Unterschied aufhöre, der Jude dem Heiden, der Freie dem Unfreien, der Mann dem Weib völlig gleichstehe: „Denn alle seid ihr Einer in Christo Jesu" (Gal. 3, 28). Aber er folgert nicht daraus, daß nun auch wenigstens der Unterschied von Freien und Unfreien im bürgerlichen Leben aufgehoben werden solle. Vielmehr stellt er 1 Kor. 7, 20 den Grundsatz auf: „Ein jeglicher verbleibe in dem Zustande, in welchem er berufen worden ist", und schließt dann daraus (V. 21): „Bist du als Knecht (Leibeigener) berufen, so laß dich's nicht kümmern; sondern wenn du auch frei werden kannst, benutze es (d. h. den Zustand der Leibeigenschaft, in welchem du dich befindest; so nämlich muß nothwendigerweise [mit den meisten griech. Interpreten, de Wette, Winer, Meyer, Baur u. a.] ergänzt werden) vielmehr." Er fordert also die Leibeigenen geradezu auf, ihre Abhängigkeit der Freiheit vorzuziehen. Und weshalb? Weil (V. 22) „wer als Knecht im Herrn berufen ist, ist des Herrn Freigelassener", d. h. weil er, obgleich leiblich Knecht, dennoch Gott gegenüber ideal frei ist, und weil es auf diese Freiheit vor allem ankommt. Offenbar unterliegt diese Anschauung des Apostels, gemäß seinen eigenen Vordersätzen und den Principien des Christenthums, nothwendigerweise einer Correctur. Erklären läßt sich aber diese auffallende Ansicht aus der Rücksicht auf das nach seiner Meinung bald bevorstehende Weltende, um dessen willen vielleicht es ihm nicht nöthig erschien, noch sociale Veränderungen irgendwelcher Art vorzunehmen, vielleicht auch aus der Besorgniß, es möchten gewaltsame Freiheitsbestrebungen der Leibeigenen entstehen, wofern gelehrt würde, daß die Freiheit der Sklaverei unbedingt vorzuziehen sei. Vgl. de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864), §. 159, 160; Saalschütz, „Das mosaische Recht" (2. Aufl., Berlin 1853), S. 697 fg.; Oehler und Vaihinger in Herzog's „Real-Encyklopädie" XIV, 464—479. J. R. Hanne.

Skorpionen sind in Palästina sehr häufig, zumal in Ruinenhaufen zu treffen. Durch ihre kräftigen Scheren und ihren Körperpanzer haben sie viele Aehnlichkeit mit den Schalenkrebsen. Am Ende des langen Schwanzes findet sich ein mit zwei Giftdrüsen versehener Stachel. Die vier stark entwickelten Beinpaare enden mit Doppelkrallen. Die Stiche des Skorpionenstachels sind für den Menschen in gewöhnlichen Fällen nicht tödlich, aber sehr schmerzhaft. Auch die Israeliten hatten einst von den Skorpionen viel zu leiden, daher dem Siraciden dieses Thier als ein Geschöpf des göttlichen Zornes erschien (Sir. 39, 35). In ähnlicher Weise redet der Seher (Offb. 9, 3. 5. 10). Wie sehr besonders an einsamen Orten die Skorpionen eine Plage sind, wußten auch die Verfasser von 5 Mos. 8, 15; Ez. 2, 6. Einen Paß an der Südgrenze des Landes hieß man geradezu Skorpionenpaß (;akrabbim, Richt. 1, 36). Den Jüngern Jesu, die nur mit Sandalen über den steinigten Boden schritten, sollen die Skorpionen trotz ihrer langen Stachelschwänze kein Leid thun können (Luk. 10, 19). Wer möchte dem Kinde statt eines Eies einen Skorpion geben (Luk. 11, 12), d. h. wer möchte zwischen den Steinen, wo bekanntlich die Hühner gern ihre Eier verbergen, anstatt eines solchen für das Kind einen Skorpion hervorsuchen? Man hat in Palästina mehr als zehn Arten von Skorpionen entdeckt, die in Form und Farbe voneinander abweichen. Die gefährlichste Art ist schwarz und 6 Zoll lang. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 301 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 640 fg. Furrer.

Smaragd, s. Edelsteine.

Smyrna war eine berühmte Handelsstadt Ioniens, an einem von ihr benannten Busen des Aegäischen Meeres und an der Mündung des Flüßchens Meles, 320 Stadien nördlich von Ephesus gelegen. Ihre Entstehung fällt in das graue Alterthum. Nachdem sie von den Lydiern zerstört worden war, lag sie 400 Jahre lang bis zu den Zeiten Alexander's des Großen wüste, wurde dann 20 Stadien von Altsmyrna entfernt wieder aufgebaut und gelangte namentlich mittels eines schwungvoll betriebenen Handels zu hoher Blüte, sodaß sie unter der Regierung der ersten röm. Kaiser für eine der schönsten und volkreichsten Städte Asiens gelten konnte. Mit Stolz betrachtete sie sich als Geburtsort Homer's, dem zu Ehren hier das Homereion errichtet war und der von dem heimatlichen Flusse den Namen Melesigenes (d. i. der am Meles Geborene) führte. In den Jahren 178—180 wurde Smyrna durch Erdbeben hart betroffen, aber von dem Kaiser Marcus Aurelius Antoninus wiederhergestellt (vgl. Strabo, XIV, 632 fg., 646; Pausanias,

VII, 5, 1. 6; Ptolemäus, V, 2, 7; Dio Cassius, LXXI, 32; Aristides, Orationes, S. 229; Philostratus, Vitae Sophist., I, 25, 2; Plinius, V, 31; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 17, 3). Um das J. 68—69 bestand in Smyrna eine christl. Gemeinde, an welche das zweite Sendschreiben der Apokalypse (Offb. 2, 8—11) gerichtet ist. Wir ersehen aus demselben, daß sie in Armuth und Bedrängniß treu an dem Christenglauben hing und deshalb namentlich von den dortigen Juden angefeindet wurde. Fast ein Jahrhundert später war der gefeierte Polykarp, angeblich ein Schüler des Apostels Johannes, Bischof von Smyrna und starb daselbst hochbetagt den Märtyrertod. Das heutige Smyrna (Ismir) ist eine mehr als 120000 Einwohner zählende Stadt und Mittelpunkt des levantischen Handels. Neben einem Erzbisthum der röm. Propaganda besteht dort eine evangelische Gemeinde und ein Hospital, an welchem Diakonissen aus Kaiserswerth wirken. Von neuern Reisenden vgl. Tournefort, „Beschreibung einer Reise nach der Levante", deutsch von Panzer (Nürnberg 1776—77), III, 535 fg.; v. Schubert, „Reise in das Morgenland" (Erlangen 1838), I, 272 fg.; v. Prokesch-Osten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient", herausgegeben von Münch (Stuttgart 1836—37), I, 515 fg.; II, 157 fg.; III, 335 fg.; Hamilton, Researches in Asia minor (London 1842), I, 46 fg. Krenkel.

So, ägypt. König (2 Kön. 17, 4), vermuthlich Seveh, Sebichos, der zweite König der fünfundzwanzigsten Dynastie, Sohn des Sabako. An ihn wandte sich in seiner Noth Hosea, der letzte König des Zehnstämmereichs, um mit ihm ein Bündniß gegen die Assyrer zu schließen, dessen Abschluß jedoch durch den assyr. König vereitelt wurde (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 656; Thenius zu 2 Kön. 17, 4). Andere, z. B. Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 189), verstehen unter So den Vater des Sebichos, Sabako; s. Hosea und auch Tirhaka. Schenkel.

Soba, s. Zoba.

Sobal. Judith 3, 1 nennt die Vulgata und nach ihr Luther, ganz abweichend vom griech. Text, Syrien Mesopotamiens (vgl. 1 Chron. 19, 6; Ps. 60, 2 in den LXX, d. i. hebräisch Aram der beiden Ströme) und Syrien Sobal. Knüpfen wir an 1 Mos. 36, 20. 23. 29 an, wo ein Sohn des Horiten Seïr und Stammhaupt Sobal genannt wird, so werden wir nach Idumäa geführt. Dazu stimmt im wesentlichen, daß zur Zeit der Kreuzzüge der weiter südlich von Kerak gelegene Theil Arabiens Arabia tertia oder Syria Sobal genannt wird (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 118). Dagegen irren die LXX, wenn sie 1 Chron. 19, 6 und Ps. 60, 2 und danach Vet. Lat. und die Vulgata, für Aram Zobah, einen Staat, der in der Nähe von Damaskus zu suchen ist, Syrien Sobal geben. Fritzsche.

Sobi wird 2 Sam. 17, 27 als der Sohn eines gewissen Nahas aus Rabbath-Ammon erwähnt, welcher zu Mahanaim dem Heer David's behülflich war. Schwerlich ist derselbe für einen Prinzen des königlichen Hauses Nahas (s. d.) zu halten (vgl. 2 Sam. 12, 31). Kneucker.

Socho, Soko. Es gab zwei Städte dieses Namens im Stammgebiet Juda; eine in der Ebene bei Aseka (s. d.; Jos. 15, 35; 1 Sam. 17, 1), welche mit mehrern andern von Rehabeam gegen die Philistäer befestigt wurde (2 Chron. 11, 7. 9), aber dennoch unter Ahas an diese verloren ging (2 Chron. 28, 18); die andere auf dem Gebirge (Jos. 15, 48) bei Esthemoa (s. d.), welche auch 1 Kön. 4, 10 zu verstehen ist. Auch Eusebius und Hieronymus kennen (die Stelle des Onomasticon richtig verstanden) noch zwei Dörfer dieses Namens, ein oberes und ein unteres Socho, letzteres (links) am Wege von Eleutheropolis nach Jerusalem, neun röm. Meilen von ersterer Stadt gelegen. Beide Ortslagen hat Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], II, 422; III, 864) unter dem Namen Scheweikeh — Verkleinerungsform von Schaukeh — wieder aufgefunden: das Socho des Gebirges in Es-Scheweikeh (Suêche) im Wadi El-Khalîl, vier Stunden südsüdwestlich von Hebron (vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" [Berlin 1854—59], III, 6, 29); das Socho der Niederung in den Ruinen Khirbet es-Scheweikeh an der Südseite des Wadi es-Sumt (Sant), eine halbe Stunde südlich von Jarmûk (s. Jarmuth). Dieser Wadi Sumt bezeichnet das alte Terebinthenthal (s. Eichgrund), welches das Heer der Philistäer, die sich zwischen Socho und Aseka lagerten, von dem Kriegshaufen der Hebräer trennte, die sich wol nordöstlich gegenüber zwischen dem

heutigen Beit-Nettîf und dem Anfang des Wadi Sumt aufgestellt, und in dieser Gegend muß auch der Kampf zwischen David und Goliath stattgefunden haben (1 Sam. 17, 1—3 fg.; vgl. Robinson, a. a. O., II, 598 fg., 606 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 122). Kneucker.

Sodom, eine mit Thoren versehene Königsstadt (1 Mos. 14, 2; 19, 1), Vorort der im Siddimthal (s. d.) gelegenen Pentapolis (1 Mos. 13, 10; 14, 17. 21), Zoar benachbart (1 Mos. 19, 20), einst von Loth und seiner Familie bewohnt (1 Mos. 13, 12; 19, 1 fg.). Wegen unnatürlicher schamloser Wollust ihrer Bewohner habe Gott Feuer und Schwefel über die Stadt regnen lassen (1 Mos. 19, 5 fg.). (Das Bild vom Feuer- und Schwefelregen war sehr wahrscheinlich den Israeliten Haurans von Vulkanen her geläufig, welche heute erloschen, damals noch thätig sein mochten; vgl. Ps. 11, 6; Ez. 38, 22 u. s. w.). Seitdem wälzt die Salzflut des Todten Meeres ihre Wogen über die einst blühenden Gefilde Sodoms, im Osten des Salzberges Usdom, dessen Name an das einstige Sodom erinnert (1 Mos. 14, 3; über die Katastrophe s. Meer [Todtes] und vgl. Tuch, „Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 279 fg.; Knobel zu 1 Mos. 19, 29). Furrer.

Soheleth, genauer zohelet zu schreiben, ist ein Fels beim Brunnen Rogel im Thale Hinnom südlich von Jerusalem, bei dem Adonia ein Fest gab, als er den Thron David's besteigen wollte (1 Kön. 1, 9). Da über den Brunnen Rogel (s. d.) kein Zweifel sein kann, es ist der Nehemia- oder Hiobbrunnen, so ist auch die Lage des Steines oder Felsens Soheleth im allgemeinen bestimmt. Er lag in der Schatten gebenden Felsecke des südlichen Abhanges des Thales Hinnom (E. G. Schultz, „Jerusalem" [Berlin 1845], S. 79; Thenius zu 1 Kön. 1, 9), wo noch heute ein Lustort für die Bewohner Jerusalems ist. Der Sinn des Namens bleibt unsicher, es kann bedeuten Schlangenstein, Thenius denkt Klimmstein, Tanchum von Jerusalem vermuthet Rollstein, das Targum Stein der Warte (vgl. Rödiger, De origine et indole arabicae libror. V. T. historicor. interpretationis lib. II [Halle 1829], S. 9). Merx.

Sohn, s. Aeltern, Kinder.

Sohn Gottes. Inwiefern auf Grund der altteſt. Vorstellung, daß das Volk Israel in einem Sohnesverhältniß zu Jahve stehe, im N. T. alle Menschen berufen sind, „Söhne" oder „Kinder Gottes" zu werden, ist bereits in dem Artikel „Kindschaft Gottes" (s. d.) entwickelt worden. Hier wird es sich noch darum handeln, nachzuweisen, inwiefern die Würde des Sohnes Gottes in einer besondern und einzigartigen Bedeutung auf die Person Jesu Christi übertragen worden ist. Die Engel („Bibel-Lexikon", II, 110) haben im A. T. öfters den Würdenamen Söhne Gottes, ohne daß an eine eigentliche Zeugung derselben durch Gott dabei zu denken wäre. Daß der Messias (s. d.) im A. T. Sohn Gottes genannt werde, ist eine kecke, aber unerwiesene Behauptung Hengstenberg's („Christologie des Alten Testaments" [2. Ausg., Berlin 1854—57], III, II, 28 fg.). Die israelitischen Könige erhalten allerdings als theokratische Könige und vermöge der göttlichen Weihe, die sie als solche empfangen haben, das Prädicat Sohn Gottes (Ps. 2, 7; vgl. damit 2 Sam. 7, 14; Ps. 82, 1. 6; 89, 27), wie ja auch nach Homer (Ilias, I, 279; II, 197: τιμὴ δ'ἐκ Διός ἐστι) die Königswürde eine Göttergabe ist. Da der Messias als König vorgestellt wurde, so lag mithin die Gottessohnschaft in seiner königlichen Würde und war nicht ein eigenthümliches messianisches Prädicat. Auch das Jes. 9, 5 vom Messias gebrauchte Prädicat des Gotthelden (s. „Bibel-Lexikon", IV, 203) ändert hieran nichts, da von ihm mit demselben nur göttliche Kraftausrüstung ausgesagt wird. Es ist daher nicht überraschend, wenn in spätern Schriften, z. B. im Buch Henoch (Kap. 105, 2), im vierten Buch Esra (Kap. 13, 32; 14, 9; 7, 28 ist ein christl. Einschiebsel), der Messias geradezu Sohn Gottes heißt, wobei jedoch im vierten Buch Esra (Kap. 13, 5; 32) nicht vergessen wird, beizufügen, daß er die Gestalt und das Ansehen eines Menschen habe.

Jesus Christus (s. d.) hat sich in der Regel als Menschensohn (s. d.) bezeichnet, und es ist überhaupt fraglich, inwieweit und in welchem Sinne er die Würde des Sohnes Gottes sich beigelegt habe. Diese Würde schreibt er sich bewußt und entschieden im vierten Evangelium zu. Zwar tritt er auch hier als Menschensohn auf; die Erklärung Nathanael's: „Du bist der Sohn Gottes" (Joh. 1, 49), erwidert er mit der Gegenerklärung: „Ihr

werdet die Engel hinauf- und herabsteigen sehen auf den Menschensohn" (Joh. 1, 51). Der Menschensohn ist im vierten Evangelium nur der verhüllte Gottessohn, der Logos (Joh. 1, 1) in seiner Verkleidung in das Fleisch (Joh. 1, 14). An sich ist der Menschensohn der eingeborene Gottessohn (υἱὸς τοῦ Θεοῦ μονογενής), aus dem Himmel von Gott in die Welt gesandt, um die Welt aus dem Verderben der Sünde zu erretten (Joh. 3, 16 fg.). Die Anschauung des vierten Evangeliums von Christus als dem Gottessohn gründet sich auf die metaphysische Voraussetzung seiner vorweltlichen himmlischen Präexistenz, also auf eine dogmatische Theorie. Christus ist als Gottessohn schlechthin allen Menschen übergeordnet, weil er einen überirdischen Ursprung genommen hat (Joh. 3, 31 fg.; 8, 23 fg. 58; 16, 27 fg.), wobei zwar die Subordination des Sohnes unter den Vater gleichwol festgehalten (Joh. 5, 19 fg.; 6, 27; 10, 29; 14, 28), jedoch dem Sohn ein Selbstbewußtsein beigelegt wird, das nicht ein menschliches, sondern ein übermenschliches und vorweltliches, ja wesentlich göttliches ist. Auch dem ersten Brief des Johannes liegt im wesentlichen dieselbe Anschauung von Jesus Christus als dem vorweltlichen und übermenschlichen Sohn Gottes zu Grunde (1 Joh. 1, 1 fg.; 2, 23; 3, 8; 4, 9. 15; 5, 5. 11 fg. 20 fg.). Daß Jesus selbst sich nicht im Sinne des vierten Evangelisten als Gottes Sohn bezeichnet hat, das geht am zuverlässigsten aus seinem Selbstzeugniß in den drei ersten Evangelien hervor. In dem zweiten Evangelium nennt sich Jesus in der Regel nicht Sohn Gottes. In der Antwort auf die insinuatorische Frage des Kaiphas: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten", d. h. hälst du dich für den gottgeweihten messianischen König, gibt er sich den Titel Menschensohn (Mark. 14, 62; vgl. übrigens auch Matth. 26, 64). In der Grundschrift des Evangeliums scheint die Bezeichnung überhaupt nicht vorgekommen zu sein. In der Ueberschrift Mark. 1, 1 ist der Zusatz „des Sohnes Gottes" wahrscheinlich von späterer Hand. Mark. 3, 11, wo erzählt wird, daß die unsaubern Geister bei seiner Annäherung vor ihm niedergefallen und ihn als Sohn Gottes angeschrien hätten, ist wol ein Zusatz des spätern Redactors, da eine so frühe Anerkennung Jesu als Messias, welche nach Mark. 3, 12 zur Kenntniß der vielen Ohrenzeugen gekommen wäre, mit den Angaben des Evangelisten im Widerspruch steht (vgl. Mark. 8, 27 fg.). Nach Markus erklärte ihn auch Petrus bei Cäsarea Philippi nur als den Messias, nicht als den Sohn Gottes (Mark. 8, 29; vgl. dagegen Matth. 16, 16; Luk. 9, 20), und mit größter Entschiedenheit weist er diesem Evangelium zufolge das Prädicat „gut" zurück, weil es nur Einem, Gott, zukomme (Mark. 10, 18). Hiernach scheint auch der Sohn (οὐδὲ ὁ υἱός) Mark. 13, 32 der Grundschrift nicht anzugehören, zumal die der Grundschrift entnommene Parallelstelle bei Matthäus (Kap. 24, 36) jenen Zusatz nicht enthält. In dem Gleichniß von dem treulosen Weingärtner (Mark. 12, 1 fg.) ist nur im Verhältniß zu den Knechten Jesus als der Sohn im Gottesreich bezeichnet. Auf dem Standpunkt des zweiten Evangeliums wäre daher eine gewisse Berechtigung zu der Annahme vorhanden, daß Jesus selbst sich niemals die Würde des Sohnes Gottes beigelegt, daß er wenigstens diesen Titel vermieden habe. Nach dem ersten und dritten Evangelium sieht es Jesus als die Bestimmung aller Menschen an, Söhne des himmlischen Vaters (Matth. 5, 45) oder des Höchsten zu werden (Luk. 6, 35). Den Friedensstiftern wird der Würdename Söhne Gottes von ihm zuerkannt (Matth. 5, 9). Darum heißt Gott in der Ansprache an die Jünger ihr (euer) Vater (Matth. 10, 29; Luk. 12, 32), und im Gebet des Herrn (s. d.) wird Gott von den Betenden mit unser Vater angeredet (vgl. hierzu Matth. 23, 9: εἷς γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος). Auch in mehrern Gleichnissen, z. B. denen vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11 fg.) und von den beiden Söhnen (Matth. 21, 28 fg.), werden die Menschen, und zwar auch die Sünder, als Söhne Gottes behandelt. Einmal (jedoch nur nach der Redaction des Luk. 20, 34) werden die Menschen im Zustand der jenseitigen Verklärung oder Vollendung von Jesus als Söhne Gottes bezeichnet.

Wenn Jesus alle Menschen in ihrem Verhältniß zu Gott als Söhne Gottes auffaßt, wie dies aus den angeführten Stellen schlagend erhellt, so ist es nur ganz folgerichtig, wenn er auch sich selbst als Sohn Gottes bezeichnet hat. Schon deshalb hat er die Bezeichnung Sohn Gottes nicht als die sein eigenthümliches Wesen charakterisirende wählen können, weil sie nach seiner allgemeinen Auffassung von dem Wesen des Menschen an sich nichts Eigenartiges von ihm ausdrückte. Nur insofern er ganz besonders das Bewußtsein in sich trug, von Gott abhängig und doch eins mit ihm zu sein, wie es der

Sohn in Beziehung auf seinen Vater ist, nannte er Gott seinen Vater (Matth. 12, 50, aber nicht in der Grundschrift; vgl. Mark. 3, 35; Luk. 8, 21), seinen himmlischen Vater (Matth. 7, 21; 15, 13; 16, 17). Ist auch dieses „mein Vater" von Jesus mit einer ganz besondern Innigkeit des Gefühls gesprochen zu denken, so ist doch keinem verwehrt, in Augenblicken frommer Erregung Gott seinen Gott und Vater, ähnlich wie Jesus, zu nennen. Daß Jesus in den angeführten Stellen sein Verhältniß zu Gott nicht als ein metaphysisches gelten machen wollte, sondern es lediglich moralisch faßte, bedarf nicht des Beweises. Erst seit sich die Vorstellung von einer Theophanie bei der Taufe Jesu durch Johannes und noch später von seiner übernatürlichen Empfängniß bildete, wurde Gott (insbesondere nach Ps. 2, 7) als schöpferischer, ewiger Lebensgrund seiner Persönlichkeit vorgestellt.

Als eine Ausnahme in dieser Beziehung erscheint der Ausspruch Jesu Luk. 10, 21; Matth. 11, 25 fg. Beim Aufbruch nach Judäa, nach der Rückkunft der zur Wegbereitung ausgesandten Jünger, in tiefster Ergriffenheit, in einem Augenblick, in dem er prophetisch den Sturz des Satans voraussagt und dem Simon Macht gibt, über Schlangen und Skorpionen siegreich vorwärtszudringen, erhebt er sich im Gebet zu Gott, um ihm zu danken, daß er dieses, d. h. die Macht und Herrlichkeit, die von seiner Reichsstiftung ausgehen sollte, den Weisen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe (s. auch „Bibel-Lexikon", III, 289). Bei dieser Veranlassung sprach er nun ein Sohnesbewußtsein aus, wie er dies sonst nicht zu thun pflegte. Aller Wahrscheinlichkeit nach aber ist der herkömmliche Text in den beiden Evangelien in seiner Ursprünglichkeit nicht enthalten; ein späteres Zeitalter konnte der Versuchung nicht widerstehen, auf die Gottessohnschaft ein größeres Gewicht zu legen, als dies Jesus selbst gethan hatte. Wenn nämlich der herkömmliche Text Jesus sagen läßt: „Niemand weiß, wer der Sohn ist (kennt [erkennt] den Sohn), als der Vater, und wer der Vater ist (kennt [erkennt] den Vater) als der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren" (Luk. 10, 22; Matth. 11, 27), so hat nach dem classischen Zeugniß von Justinus Martyr (Apolog., I, 63; Dialog. c. Tryph., Kap. 100) und selbst des Irenäus (Contra haer., II, 6, 1), obwol er zuerst zur Widerlegung der Gnostiker sich des geänderten Textes bediente, Jesus wirklich gesagt: „Niemand hat den Vater erkannt als der Sohn, niemand den Sohn als der Vater und wem (welchen) der Sohn es will offenbaren" (vgl. Hilgenfeld, „Kritische Untersuchungen der Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's" [Halle 1850], S. 291 fg.; „Theologische Jahrbücher", Jahrg. 1853, S. 215; „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1867, S. 406 fg.; Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, II, 379 fg., der im Schlußsatz den Vater als Subject nehmen will: „wem er [der Vater] es will offenbaren", was aber nicht hinlänglich bezeugt ist; vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 413 fg.). Unstreitig ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß Jesus sich diesmal in einem andern Sinn Sohn Gottes genannt habe als ein andermal. Das Eigenthümliche in diesem Ausspruch ist, daß er 1) sich als denjenigen hervorhebt, der zum ersten mal den himmlischen Vater erkannt habe, 2) von dem Vater bemerkt, daß nur er ihn wahrhaft kenne, 3) endlich hinzufügt, daß von nun an auch diejenigen ihn kennen werden, denen er es offenbaren will. Das Bewußtsein, der Stifter einer neuen Religion zu sein, leuchtet unverkennbar aus diesem Ausspruch. Unter der Herrschaft des Alten Bundes war Gott nur beiläufig auch als Vater, aber in der Regel als Gesetzgeber, Richter und Regent der Welt aufgefaßt; Jesus hat Gott als den Vater der Menschen recht eigentlich verkündet und ihnen das Bewußtsein inniger Gottesgemeinschaft erschlossen (vgl. Baur, „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 115 fg.). Ebendeshalb trug er auch in sich das Bewußtsein, Sohn des himmlischen Vaters zu sein, in ganz besonderer Lebendigkeit; denn wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, so hätte er es andern nicht offenbaren können. Aber die Juden und selbst seine nächsten Jünger hatten diese Eigenthümlichkeit seines religiösen Bewußtseins nicht verstanden, da sie noch in den nationalen und politischen messianischen Vorstellungen befangen waren. Nur der Vater selbst kannte den Sohn; Gott allein, der ihn berufen hatte, die wahre Religion den Menschen zu offenbaren, kannte die Hoheit und Herrlichkeit seiner Bestimmung. Gerade in dem Augenblick, in welchem er, verkannt und verfolgt von den Menschen, einem schmachvollen Tod entging, tröstete und erhob ihn die Gewißheit, daß Gott ihn kenne, und daß er ihm Vollmacht

gegeben habe, das wahre Gottesbewußtsein unter den Menschen zu verbreiten. So sind die Worte zu nehmen: „Alles ist mir übergeben vom Vater" (Luk. 10, 22; Matth. 11, 27), nämlich alles, was zur Erleuchtung der Menschen in Betreff des reinen Gottesbewußtseins, zur Stiftung der wahren Religion zweckmäßig ist. Auch in Gemäßheit dieses Ausspruchs ist das Sohnesbewußtsein Jesu kein von dem Sohnesbewußtsein anderer Menschen im Verhältniß zum himmlischen Vater wesentlich verschiedenes; es ist in Jesus nur zuerst und in vollkommenstem Licht aufgegangen, aber nicht, damit er es allein für sich besitze, sondern um es in allen Menschen zu wecken und zu beleben, damit alle Söhne ihres himmlischen Vaters werden (Matth. 5, 45).

Anders verhält es sich mit dem Gebrauch der Bezeichnung Sohn Gottes von Jesus in den Schriften des apostolischen Zeitalters. In der Apokalypse heißt Jesus Sohn Gottes als der himmlisch verklärte messianische König, der als die Selbstoffenbarung Gottes (Jahve's) selbst gedacht ist (vgl. Offb. 2, 18; 22, 13). Während Jesus in seinen Reden Gott stets schlechthin von sich unterscheidet, ist dagegen im Bewußtsein des Apokalyptikers dieser Unterschied aufgehoben; es ist nicht mehr der historische Jesus, sondern der in den Himmel erhöhte Christus, dem die Sohngottesbezeichnung als Würde- und Herrlichkeitsname beigelegt wird. Der Proceß, welcher diese Umwandlung in dem Begriff Sohn Gottes herbeiführte, war schon vor dem Erscheinen der Apokalypse (s. d.) in dem Bewußtsein des Apostels Paulus vollzogen worden. Infolge seiner Christusvision einer unmittelbaren Geistes- und Lebensgemeinschaft mit dem himmlischen Christus gewiß, fühlte er kein Bedürfniß mehr, auf die diesseitige geschichtliche Erscheinung Jesu zurückzugehen (2 Kor. 5, 17; Gal. 1, 11 fg.). Jesus war ihm wesentlich der Geist, der in göttlicher Herrlichkeit alles Irdische abgelegt hatte (2 Kor. 3, 17) und sich der harrenden Gemeinde in dieser Herrlichkeit durch seine Wiederkunft (s. d.) offenbaren sollte (1 Theff. 4, 16 fg.; 1 Kor. 11, 26; Röm. 13, 11). Die Auffassung von der Person Jesu Christi wird nach diesem Standpunkt nothwendig eine dualistische. Jesus ist einerseits dem Fleisch nach aus menschlichem (Davidischem) Samen entsprungen, aber in einer höhern Potenz hat er sich seit seiner Auferstehung und damit verbundenen himmlischen Erhöhung als Sohn Gottes erwiesen (Röm. 1, 3 fg.; 8, 3 fg.). Der Apostel betrachtet auch nicht mehr nach dem Vorgang Jesu (s. d.) die Menschen ohne weiteres als Söhne Gottes, sondern soweit sie vom Geist Gottes geleitet sind (Röm. 8, 14); der Geist der Sohnschaft (υἱοθεσία, Röm. 8, 15), in welchem wir Gott den Vaternamen geben, ist eine Geistesgabe von oben; erst durch das Zeugniß des Heiligen Geistes wird uns kund, daß wir Gottes Kinder sind (Röm. 8, 6), wobei Jesus sich von den andern Söhnen Gottes dadurch unterscheidet, daß er der „eigene (ἴδιος) Sohn Gottes" (Röm. 8, 32) heißt. Diesem Begriff von Jesus Christus als dem Sohn Gottes liegt unstreitig eine speculativ-mystische Anschauung zu Grunde, die theils mit den Speculationen rabbinischer Schulen (vgl. Gfrörer, „Geschichte des Urchristenthums" [Stuttgart 1838], II, 297 fg.), theils mit der philonisch-alexandrinischen Religionsphilosophie unverkennbare Berührungspunkte hat (s. Alexandrinische Religionsphilosophie). Der Vater erscheint zwar noch durchweg als dem Sohn übergeordnet (vgl. 1 Kor. 3, 23: χριστὸς δὲ θεοῦ), aber Christus wird gleichwol als Mittler nicht blos bei der Erlösung der Menschen, sondern auch bei der Weltschöpfung dargestellt (1 Kor. 6, 3), und nach 1 Kor. 10, 4 wird er in dem nach der rabbinischen Sage auf dem Wüstenzug dem Volk Israel wunderbar nachfolgenden wasserspendenden Felsen bereits alttestamentlich geoffenbart vorgestellt. Wie man daher auch über den Ursprung des Kolosser- und Philipperbriefs (s. d.) denken mag, die Vorstellung, daß Christus bei der Weltschöpfung präexistirt habe (Kol. 1, 13—20) und eine Centralstellung nicht nur in seiner Gemeinde, sondern auch im Weltall einnehme (als dessen Mittelpunkt dem Apostel die Erde gilt), und daß er im Himmel über alles erhöht sei (Phil. 2, 5 fg.), hängt mit den christologischen Anschauungen des Paulus aufs engste zusammen; der Sohn Gottes ist ihm ein vorweltliches und übermenschliches Wesen, das mit dieser Erde (dem gegenwärtigen Aeon) nichts mehr gemein hat, sondern bei seiner Wiederkunft die ganze Schöpfung in die Herrlichkeit umbilden und verklären wird, die er selbst im erhöhten Zustand besitzt (Röm. 8, 18 fg.; 1 Kor. 15, 20—28). Eine ähnliche Vorstellung von einer vorweltlichen messianischen Wirksamkeit Christi gibt der erste Petrusbrief (Kap. 1, 11) kund; der paulinische Dualismus tritt in diesem Brief darin hervor, daß Christus, dem Fleisch nach getödtet, seine missionirende Thätigkeit im Geist unter den Geistern im Gefängniß begann

(1 Petr. 3, 18 fg.), um eingegangen in den Himmel über die himmlischen Mächte zu herrschen (1 Petr. 3, 22). Aber als Sohn Gottes bezeichnet er Jesus niemals. Um so höher stellt der Hebräerbrief den Sohn; er ist ihm das weltschöpferische Princip, der Erbe des himmlischen Vaters, der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Ausdruck seines Wesens, erhaben über alle Engel und, wie Baur (a. a. O., S. 235) ganz richtig bemerkt, ein wesentlich göttliches, von der Welt verschiedenes Wesen (Hebr. 1, 2 fg.). Während der erste Petrusbrief die paulinische Christologie zu mildern und den Judenchristen annehmbar zu machen sucht, geht der Hebräerbrief augenscheinlich über die paulinische Christologie hinaus; alles ist Jesu unterworfen (Hebr. 2, 8), nur Gott selbst nicht; denn er ist von ihm gezeugt (der Erstgezeugte, Hebr. 1, 6; 5, 5; vgl. Ps. 2, 7), aber zugleich durch den Himmel hindurchgegangen (Hebr. 4, 14), und also auf dem Gipfel der göttlichen Majestät; demzufolge ist es eigentlich ein Widerspruch, daß er als Sohn Gottes leidet (Hebr. 5, 8) und vollendet werden muß durch Gehorsam, den der scharfsinnige Verfasser des Briefs fühlt, ohne ihn aufzulösen. An den Logosbegriff des vierten Evangelisten knüpft er Kap. 4, 12 fg. an. Dieses charakteristische Bekenntniß des Hebräerbriefs zum überweltlichen Sohn Gottes, zu Christus, als einem göttlichen, wenn auch von Gott noch unterschiedenen Wesen, ist in den spätesten Urkunden des N. T., den Pastoralbriefen (s. d.) und dem zweiten Petrusbrief (s. d.), nicht mehr zu finden. Die Anschauung von Christus ist in den Pastoralbriefen ernüchtert, die Menschheit Christi wird ausdrücklich betont (1 Tim. 2, 5), Christus ist zwar als ein höheres, im Fleisch geoffenbartes Wesen 1 Tim. 3, 16 (wo nicht θεός, sondern ὅς oder ὅ zu lesen ist) anerkannt, aber nicht als Gottes Sohn bezeichnet, Gott als der König der Könige und Herr der Herren (1 Tim. 6, 15) ist streng von ihm unterschieden, ja Gott ist als der wahre Heiland (σώτηρ) hervorgehoben (Tit. 2, 10; vgl. dagegen 2, 13); und der zweite Petrusbrief leitet die Gottessohnschaft Jesu, auf die er übrigens kein Gewicht legt, nicht von einer metaphysischen Zeugung, sondern von der göttlichen Bezeugung auf dem Verklärungsberg her (2 Petr. 1, 17 fg.). Demgemäß zeigt sich hinsichtlich der erst nach dem Tode Christi entstandenen Lehre, daß er Gottes Sohn in einem übernatürlichen metaphysischen Sinne sei, die eigenthümliche Erscheinung, daß sie ihren Höhepunkt im vierten Evangelium erreicht, nachdem sie in der paulinischen Theologie ihre erste Entwickelung, in derjenigen des Hebräerbriefs ihre weitere Ausbildung gefunden hat. Die vermittelnden Richtungen dagegen (Jakobusbrief, erster Petrusbrief) vermeiden sie, und diejenigen neutest. Schriften, welche im 2. Jahrh. der Bildung einer kath. Kirche im Kampf mit den Gnostikern den Weg bahnen (Pastoralbriefe, zweiter Petrusbrief), bekennen sich wenigstens nicht offen zu ihr (s. noch Jesus Christus und Menschensohn). Schenkel.

Sold, s. Krieg.

Söller, s. Häuser.

Sommer, s. Zeit.

Sonne, Sonnenfinsterniß. Das Tagesgestirn mit seinem erleuchtenden Glanz, der wohlthätigen, von ihm ausströmenden Wärme, seinem mannichfaltigen Einfluß auf die belebte sowol wie unbelebte Natur war schon früh und zwar bei den verschiedensten Völkern, insbesondere dieses bei den orientalischen, Gegenstand göttlicher Verehrung. In hervorragender Weise waren es dann auch die semitischen Nationen, welche dieses Gestirn als eine göttliche Macht anbeteten, sei es nun, daß sie das Gestirn selbst als die Gottheit betrachteten, sei es, daß sie dasselbe lediglich als den Wohnsitz derselben ansahen. Schon aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. besitzen wir hierfür ein sicheres Zeugniß in einer Inschrift des Königs Hammurabi von Babylon, welche jetzt im Britischen Museum aufbewahrt wird, und in welcher sich dieser altchald. Herrscher als Migir Samas, als Begnadeter des Sonnengottes, bezeichnet. Daß auch die sabäischen Araber dem Sonnencultus huldigten, berichten uns Strabo und Theophrast, und daß der phönizische (nicht babylonische) Baal als baȝal ṡamin, d. i. als Baal des Himmels, der Sonnengott war, ist jetzt wol allgemein zugestanden (s. Baal). Auch bei den Hebräern finden sich noch Spuren dieses gemeinsemitischen Sonnencultus. Wir denken dabei nicht sowol an die Verehrung des Baal, von der wir im A. T. lesen, bei welcher offenbar das Bewußtsein von der ursprünglichen Bedeutung des Baalscultus gänzlich in den Hintergrund zurücktrat; denn vielmehr an jene im Tempel aufgestellt gewesenen Sonnenrosse sammt Sonnenwagen, welche König Josia bei seiner Reform des Cultus fortschaffen, beziehentlich verbrennen ließ (2 Kön. 23, 11). Daß gerade Rosse und ein Wagen der Sonne zu Ehren

aufgestellt wurden, hat offenbar seinen Grund in der beabsichtigten Beziehung auf den Lauf der Sonne, wie ja denn auch sonst und nicht blos in der griech. Mythologie von einem Sonnenwagen und Sonnenrossen die Rede ist. Schon das Zendavesta kennt der Sonne geweihte schnellfüßige Rosse (Spiegel, „Avesta, die heiligen Schriften der Parsen“ [Leipzig 1852—63], I, 260, 20; II, 41, 35; 52, 49; 91, 22; 104, 26; 108, 15; III, 9), und Herodot (I, 216) und Strabo (XI, 513) berichten uns von Pferden, die bei einigen Völkern der Sonne zu Ehren geopfert wurden. Wenn freilich der erstere dieses damit erklärt, daß dem schnellsten der Götter auch unter den sterblichen Wesen die schnellsten gebührten, so trifft er damit nur halb das Richtige; das Pferdeopfer wurzelt vielmehr in der Vorstellung von dem von Pferden gezogenen Sonnenwagen, dieser aber wird freilich als von Rossen und nicht etwa als von Kühen gezogen gedacht, eben weil die Rosse der Vorstellung von dem schnellen Kreislauf der Sonne sich adäquater erwiesen. Daß der in der assyrisch-babylonischen Periode aufkommende Gestirndienst (Anbetung des „ganzen Himmelsheeres“, Jer. 19, 13; Zeph. 1, 5) auch Anbetung der Sonne involvirte, versteht sich; dieselbe fand insbesondere statt durch Räuchern auf den Dächern der Häuser. Zu Ehren der Sonnengottheit errichtete Bildsäulen waren die Hammanim (3 Mos. 26, 30; Jes. 17, 8; 27, 9 und öfter), d. i. Sonnensäulen. Der Singular Hamman, erscheint auf phöniz. Monumenten als Beiname des Baal, welcher dadurch als Sonnenbaal, Baal solaris, bezeichnet wird.

In naturwissenschaftlich-physikalischer Beziehung entfernen sich die Vorstellungen der Hebräer, was die Sonne anbetrifft, nicht von den auch sonst bei den alten Völkern uns entgegentretenden Anschauungen. Die Sonne wird betrachtet als ein am Himmel und um die Erde sich bewegendes Gestirn, das während der Nacht an einem Ort unterhalb des Horizonts verweilt, von welchem sie am Morgen ihren Ausgang nimmt, und zu welchem sie am Abend heimkehrt. Dichter denken sich diesen Ort als eine Art Zelt (Ps. 19, 5. 7) oder sonstwie als eine Wohnung (Hab. 3, 11). Es mag angemerkt werden, daß ganz wie die Hebräer auch die Assyrer den Aufgang der Sonne als einen Ausgang bezeichnen, während sie den Untergang derselben in Uebereinstimmung mit den Arabern und Aethiopen als einen Eingang (R. ʿarab) bezeichnen (vgl. meine Schrift: „Die Höllenfahrt der Istar“ [Gießen 1874], S. 137). Mit den Hebräern befinden sich die Assyrer in Concordanz auch in der Bezeichnung der Weltgegenden Ost und West als der Gegenden des Aufgangs und des Untergangs der Sonne (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament“ [Gießen 1872], S. 52). Die Morgenröthe wird kraft ihrer imponirenden und die Sinne fesselnden und treffenden Erscheinung gern gewissermaßen persönlich angeschaut und als eine Art lebendigen Wesens betrachtet: es werden ihr Flügel (Ps. 139, 9), an andern Stellen Augenwimpern (Hiob 3, 9; 41, 10) beigelegt, wobei nicht zu vergessen ist, daß mit den übrigen Gestirnen auch die Sonne in der ersten Schöpfungsgeschichte des ersten Buchs Mose (Kap. 1, 14 fg.) unter der Zahl der Lebewesen erscheint. Verfinsterung der Sonne galt dem Hebräer wie nicht minder solche des Mondes für eine Unglück oder sonst furchtbare Ereignisse verkündende Naturerscheinung (Joel 3, 4), und lediglich in diesem symbolischen Sinn wird die Verfinsterung zu verstehen sein, von der der Evangelist (Matth. 27, 45; vgl. Mark. 15, 33; Luk. 23, 44) redet, ohne daß irgendwie dabei an eine etwa astronomisch zu berechnende Sonnenfinsterniß zu denken wäre. Daß dem Israeliten der Lauf der Sonne, der ihm sonst ein festgeregelter war (Ps. 74, 16; 104, 19; Koh. 1, 5), unter Umständen und unter Annahme eines wunderbaren Eingreifens Gottes nicht für durchaus ununterbrechbar galt, erhellt aus dem Bericht über den Rückgang der Sonne zu Hiskia's (s. d.) und dem Stillstand derselben zu Josua's Zeit (Jes. 38, 8; Jos. 10, 12 fg.). Schrader.

Sonnendienst, s. Baal.

Sonnenzeiger, s. Hiskia.

Sopater, griechisch: Sopatros, was aus Sosipatros abgekürzt ist, hieß ein Christ aus Beroea, der den Apostel Paulus auf seiner dritten Missionsreise von Griechenland aus nach Asien begleitete, vgl. Apg. 20, 4. Nach guter handschriftlicher Beglaubigung in dieser Stelle war er Sohn eines Pyrrhos. Fritzsche.

Sorek, d. i. „(Edel-) Rebe“, ist der Name eines Thales im Philistäerland, wo Simson's Delila wohnte (Richt. 16, 4). Eusebius erwähnt ein Dorf (Kaphar-) Sorek [Sorech] im Norden von Eleutheropolis, neben Zorea und Esthaol (s. d. und vgl. Richt.

16, 31), in dessen Nähe etwa auch der Bach Sorek vermuthet werden könnte. Dies würde jedoch wahrscheinlich zu weit nördlich, zum Wadi Sumt und Serâr (Nahr Rubîn), führen, der in der Gegend von Jamnia ins Meer fällt. Van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 350) vermuthet daher den heutigen Wadi Simsîm (Simsonbach), der von Südosten her den Wadi el-Hasy aufnimmt und südlich von Askalon ins Meer ausmündet (s. Bäche). Etwas Zuverlässiges ist weder über den Bach selbst noch darüber bekannt, ob derselbe seinen Namen jenen syr. Edelreben (vgl. Jes. 5, 2; Jer. 2, 21) verdankt, deren kleine süße Trauben keine Kerne zu haben scheinen und rothen Wein geben (vgl. Gesenius, Thesaurus, III, 1343). Kneucker.

Sorge, zumal im N. T. das mit Gemüthsunruhe verbundene Bekümmertsein um die Zukunft und das, was sie für uns bringt. Da der Lehre Jesu gemäß der himmlische Vater vermöge seiner Vorsehung (s. d.) alle Begebenheiten der Welt und Schicksale der Menschen, namentlich der Gläubigen, aufs zweckmäßigste leitet, so ist die Sorge durchaus nutzlos und verräth einen Mangel an Glauben an die göttliche weltregierende Weisheit und Liebe. Jesus untersagt das Sorgen daher aufs entschiedenste als heidnisch (Matth. 6, 25 fg.; Luk. 12, 22 fg.) und empfiehlt insbesondere auch seinen Jüngern, ihren Missionsberuf frei von jeder quälenden Sorge auszuführen (Matth. 10, 5 fg.) und selbst in den Tagen der Verfolgung aller Sorge sich zu entschlagen (Luk. 12, 11 fg.), da der Beistand des Heiligen Geistes sie ausreichend unterstützen werde. In unsern verwickelten Culturverhältnissen, in denen die Arbeit ein so wichtiges Moment der gesellschaftlichen Existenz bildet, lassen allerdings die Lebensregeln Jesu in Betreff der Sorglosigkeit, insonderheit hinsichtlich der Nahrungssorgen, keine unbedingte und unmittelbare Anwendung mehr zu. Allein Jesus und die Apostel, wenn sie die Sorge verwerfen (vgl. Phil. 4, 6) und ermahnen, alle Sorge auf den Herrn (den himmlischen Vater) zu werfen (1 Petr. 5, 7), beabsichtigen damit keineswegs, den individuellen Thätigkeitstrieb herabzustimmen oder gar die Trägheit und Gleichgültigkeit gegen irdischen Erwerb zu befördern; sie treten nur dem ängstlichen, vertrauenslosen, das Herz in das irdische Getriebe verstrickenden Weltsinn entgegen und machen geltend, daß an Gottes Segen alles gelegen ist, eine Lehre, welche schon in der evangelischen Erzählung von Maria und Martha (Luk. 10, 38 fg.) sich abspiegelt. In diesem Sinn verwirft das A. T. gleichfalls die Sorge (Sir. 30, 24; Koh. 5, 2), und auch der Psalmsänger ermahnt, auf Jahve zu vertrauen, so werde er die Wünsche des Herzens gewähren (vgl. Ps. 37, 3 fg. mit 1 Petr. 5, 7).

Im übrigen finden sich als Correctur gegen eine falsche Anwendung der Lehre von der Verwerflichkeit des Sorgens im N. T. öfters Ermahnungen und Anweisungen, daß Christen füreinander sorgen, d. h. sich um das Wohl, die materielle und sittliche Förderung ihrer Mitchristen nach Kräften bemühen sollen. Der Apostel Paulus ist dankbar, daß die Philipper für ihn in den Nöthen seiner Gefangenschaft gesorgt (Phil. 4, 15 fg.); er wünscht, daß alle Gemeindeglieder füreinander Sorge tragen möchten (1 Kor. 12, 25), und der Verfasser der Pastoralbriefe erklärt den, der für seine Zugehörigen und Hausgenossen nicht sorgt, für schlimmer als einen Heiden (1 Tim. 5, 8). Schenkel.

Sosipater (griechisch: Sosipatros) wird mit Dositheus als Anführer im Heer des Judas Makkabäus genannt. Beide kämpften tapfer gegen den syr. Feldherrn Timotheus, dieser fiel selbst in ihre Hände, aber sie gaben ihn gegen das Versprechen los, die gefangenen Juden freizulassen (vgl. 2 Makk. 12, 19. 24). 2) Nach Röm. 16, 21 hieß ein Christ und Verwandter des Apostels Paulus Sosipater, von dem Paulus von Korinth aus die röm. Christen grüßt. Daß er mit obigem Sopater identisch sei, ist möglich, doch sehr fraglich; noch weniger ist annehmbar, daß jener durch den Zusatz: „Sohn des Pyrrhos“, von diesem unterschieden werden solle. Die spätere Sage gab ihm das Bisthum von Ikonium. Fritzsche.

Sosthenes. 1) Ein Synagogenvorsteher in Korinth, der dem Apostel Paulus während dessen Anwesenheit in dieser Stadt auf der zweiten Missionsreise (Apg. 18, 12 fg.) feindselig entgegentrat und ihn beim Proconsul Gallio (s. d.) verklagte, jedoch abgewiesen und von einem heidnischen Volkshaufen bei dieser Veranlassung mishandelt wurde. 2) Ein Gehülfe des Apostels Paulus zu Ephesus, der den Korinthern genauer bekannt sein und in hohem Ansehen bei ihnen stehen mußte, da der erste Korintherbrief auch in seinem Namen geschrieben ist (1 Kor. 1, 1). Deshalb ist aber noch nicht anzunehmen, daß er den Brief nach einem Dictat des Apostels geschrieben habe (vgl. 1 Kor. 16, 21), wenn auch

diese Vermuthung nicht gerade ausgeschlossen ist. Näheres ist nicht über ihn bekannt, wenn ihn auch Clemens von Alexandria und nach ihm Eusebius („Kirchengeschichte", I, 12, 1), zu einem der siebzig Jünger, die noch spätere Sage zum Bischof in Kolophon gemacht hat. Mit dem Sosthenes Apg. 18, 17 haben ihn fälschlich Theodoret und manche neuere Ausleger verwechselt. Schenkel.

Sostratus war nach 2 Makk. 4, 27—29 der Name eines syr. Befehlshabers der Burg zu Jerusalem unter König Antiochus Epiphanes. Da der Hohepriester Menelaus das ausbedungene Geld nicht entrichtete, wurden beide an den Hof beschieden. Für Sostratus trat jetzt Krates, der Statthalter von Cypern, ein. Nach der Vulgata, der Luther und die züricher Uebersetzung folgen, ward nach falscher Lesung des Griechischen Sostratus nun Statthalter von Cypern. Fritzsche.

Spanien, s. Hispanien.

Spangen stehen in der deutschen Bibel für folgende hebr. Bezeichnungen verschiedener Schmucksachen: Mišbeṣet, Ps. 45, 44 von Gewirktem, aber 2 Mos. 28, 13; 39, 18 von der Fassung der Edelsteine gebraucht; Saharonim, mondförmige Anhängsel aus Metall, die Kamelen um den Hals gehängt (Richt. 8, 21), aber auch von Frauen als Schmuck getragen wurden (Jes. 3, 18). Nezem, ein Ring im allgemeinen (Richt. 8, 24; Ez. 16, 12; Hos. 2, 15 [13], Luther: „Stirnspangen"; Spr. 25, 12; Hiob 42, 11), als Schmuck der Nase oder des Ohres (1 Mos. 35, 4; 2 Mos. 32, 2; Jes. 3, 21; Ez. 16, 12; Spr. 11, 12). 1 Mos. 24, 22. 47, wo Luther Ohrenspangen übersetzt, ist ein Nasenring gemeint. Ḥali (HL. 7, 2; Hos. 2, 15 ḥelja), gewöhnlich für Halsschmuck erklärt, kann bei angenommener Grundbedeutung des Stammworts glatt, schön machen für Geschmeide überhaupt gelten (s. Schmuck). Torim (HL. 1, 13), eine Reihe von Perlen oder Kügelchen von Gold (HL. 1, 11) oder Silber (vgl. Tur, 2 Mos. 28, 17 als Bezeichnung einer Reihe von Edelsteinen), wol auch Kettchen, die ins Haar geflochten über die Wangen herabhingen, während Ḥaruzim um den Hals geschlungen wurden (HL. 1, 10). Beiderlei Geschmeide ist bei den heutigen Orientalinnen beliebt. Von ähnlicher Beschaffenheit waren šerot (Jes. 3, 19; Luther: Armspangen), von den Hebräerinnen um den Arm getragen. Leḥašim (Jes. 3, 20; Luther: Ohrenspangen) zunächst Amulete, noch heutigentags zugleich als weiblicher Schmuck gebräuchlich. Die Annahme eines Geschmeides in Gestalt kleiner Schlangen findet Unterstützung im Gebrauch der heutigen Morgenländerinnen, in den Ohren oder am Hals von Gold oder Silber gemachte Schlangen zu tragen.

Unter Spangen im engern Sinn für Schmuckartikel, die zugleich zum Heften, Befestigen, Zumachen dienten, sind nur folgende zu begreifen: Ḥaḥ, als Ring oder Haken zur Bändigung widerspenstiger Thiere (2 Kön. 19, 28; Ez. 19, 4; 37, 27; Hiob 40, 24), aber auch unter weiblichen Putzsachen erwähnt (2 Mos. 35, 22), könnte in dieser Beziehung auch einen Nasenring bezeichnen; besser ist aber Kimchi's Erklärung für eine Spange (fibula; Luther: Hefte), um das weibliche Obergewand zusammenzuhalten,' deren sich die heutigen Perserinnen zur Befestigung des Schleiers bedienen. Kumaz (2 Mos. 35, 22; 4 Mos. 31, 50), nach der gewöhnlichen Erklärung ein Halsband aus angereihten Kügelchen, kann auch etwas Schließendes, eine der modernen Brosche ähnliche Verschlußspange bedeuten. Eine Klammerspange ist unstreitig πόρπη (1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44, bei Luther: Gürtel), die das männliche Obergewand an der Brust oder Schulter zusammenhielt und als kostbare Agraffe zugleich ein Schmuck war. Solche Spangen zum Verschließen waren im Alterthum überhaupt gebräuchlich. Roskoff.

Spannader übersetzt Luther den hebr. Ausdruck gid hannašeh. Der Erzähler von 1 Mos. 32, 33 meint damit den Hüftnerv (nervus ischiadicus), der von der Hüfte aus an die hintere Fläche des Oberschenkels und durch die Kniekehle hindurch zum Unterschenkel und Fuß sich erstreckt, oberhalb des Knies in zwei Aeste sich theilend. Es ist der stärkste Nerv des menschlichen Körpers. Ihn aßen die Israeliten nicht, weil nach der Sage (1 Mos. 32, 33) beim Ringen Jakob's mit Gott dieser Nerv von letzterm gerührt und damit geheiligt worden war. Von dieser Sitte findet sich sonst in der Bibel keine Spur; vgl. Knobel zu 1 Mos. 32, 33 und Josephus, „Alterthümer", I, 20, 2; Thomé, „Lehrbuch der Zoologie" (Braunschweig 1872), S. 32 fg. Furrer.

Spartaner, griechisch: Spartiatae, auch Lacedämonier (2 Makk. 5, 9), hießen die Bewohner der Stadt und im weitern Sinn der Republik Sparta (1 Makk. 14, 16), auch Lacedämon genannt. Sparta war die Hauptstadt der Republik, sie lag im Südosten des

Peloponnes zwischen dem Fluß Eurotas und einem Vorsprung des Berges Taygetus auf mehrern Hügeln und besaß prächtige Gebäude; nach Polybius, IX, 21, 2, betrug ihr Umfang 48 Stadien. Bekannt ist die sehr eigenthümliche Verfassung der Spartaner, die ihnen um das J. 888 v. Chr. Lykurgos gab, und wie sie lange mit den Athenern um die Hegemonie Griechenlands stritten, bis dieses erst von dem Macedonier Philipp im J. 338 v. Chr., später, im J. 146 v. Chr., von den Römern in Abhängigkeit gerieth. Die Stadt Sparta verfiel im Laufe der Jahrhunderte so gänzlich, daß sich gegenwärtig nur wenige Trümmer vorfinden. In der Bibel werden die Spartaner in der Makkabäerzeit erwähnt.

Als sich der Makkabäer Jonathan (s. d.), um gegen die Syrer sich weiter zu halten, nach auswärtiger Unterstützung umsah, schickte er zur Erneuerung der Freundschaft Gesandte mit Schreiben nach Rom, an die Spartaner und nach andern Orten (1 Makk. 12, 1. 2). Das Schreiben, vom Hohenpriester Jonathan, der Gerusie, den Priestern und dem übrigen jüd. Volk an die Spartaner, die Brüder, gerichtet, wird 1 Makk. 12, 5—18 abschriftlich mitgetheilt. Schon in früherer Zeit habe ihr König Areios (Areus, s. Oniares) ein Schreiben an den Hohenpriester Onias gerichtet, daß sie Brüder seien; Onias habe den Gesandten ehrenvoll empfangen und die Symmachie und Freundschaft angenommen. Zwar bedürften sie (die Juden) derselben nicht, doch wollten sie, um ihnen nicht entfrembet zu werden, die Freundschaft erneuern, denn viele Zeiten seien verstrichen, seit die Spartaner zu ihnen geschickt hätten. Sie freuten sich über ihren Glanz, sie selbst aber hätten in vielen Kriegen mit benachbarten Königen schwer gelitten, doch, auf den Himmel vertrauend, hätten sie ihre Bundesgenossen und Freunde nicht belästigen wollen, und so seien sie von ihren Feinden errettet worden. Numenius und Antipater, die zur Erneuerung der Freundschaft und Symmachie nach Rom geschickt seien, hätten Befehl, zur Erneuerung der Freundschaft auch zu ihnen zu kommen, und sie bäten um Antwort. Angefügt wird sofort eine Abschrift des Briefs des Königs Areios an den Hohenpriester Onias V. 19—23. Er ist sehr kurz. Man habe geschrieben gefunden, daß die Spartaner und Juden Brüder und aus dem Geschlecht Abraham's seien; so möchten sie ihnen über ihr Wohlergehen schreiben; auch sie wollten wieder schreiben. Euer Besitz ist unser Besitz, und umgekehrt; danach soll euch gemeldet werden. Beide Briefe hat Josephus („Alterthümer", XIII, 5, 8; XII, 4, 10), der im Onias Onias II. erblickt, mit seinen Worten ganz frei reproducirt. Daß der Ueberbringer des Briefs des Areios Demoteles geheißen, wird seine Dichtung sein, komisch aber nimmt sich am Schluß des Briefs des Areios der Zusatz aus, daß das Geschriebene Quadratschrift und das Siegel ein von einer Schlange erfaßter Adler sei. Weiter wird erzählt, daß der Tod des Jonathan in Rom und Sparta Trauer erweckt, und daß man darauf an dessen Nachfolger Simon ein Schreiben zur Erneuerung der Freundschaft und Symmachie gerichtet habe (1 Makk. 14, 16—19). Das Schreiben folgt sogleich 1 Makk. 14, 20—23 abschriftlich. Es ist von den Archonten und der Stadt der Spartaner an den Hohenpriester Simon, die Aeltesten und Priester und das übrige Volk der Juden gerichtet. Wir haben uns, heißt es, über die Ankunft euerer Gesandten, die uns von euerer ruhmvollen Stellung meldeten, gefreut und das Gemeldete in den Acten so niedergeschrieben: Die Gesandten der Juden, Numenius, Sohn des Antiochus, und Antipater, Sohn des Jason, kamen zur Erneuerung der Freundschaft zu uns, und das Volk beschloß, sie ehrenvoll aufzunehmen und eine Abschrift ihrer Worte zur Erinnerung in den Acten niederzulegen, eine Abschrift aber dem Hohenpriester Simon zu senden. Noch wird 1 Makk. 15, 23 erwähnt, daß der röm. Consul Lucius *) unter andern auch an die Spartaner die Weisung erlassen habe, die Juden unbehelligt zu lassen. Endlich ist 2 Makk. 5, 9 beachtenswerth, nach welcher Stelle der flüchtige Jason nach dem J. 170 v. Chr. von den Lacedämoniern wegen der Verwandtschaft aufgenommen worden und bei diesen gestorben sei. Nach Josephus („Jüdischer Krieg", I, 26, 1) ehrte Herodes der Große den Spartaner Eurykles „wegen seines Vaterlandes" vor andern.

---

*) Gemeint ist der Consul Lucius Calpurnius Piso, dessen Vorname wirklich Lucius und nicht, wie man bisher meinte, Cnejus war (vgl. Ritschl im „Rheinischen Museum für Philologie", Jahrg. 1873, S. 603. Hiernach ist der Artikel Lucius zu berichtigen.

In Betreff dieser Mittheilungen steht vorab fest, daß sie nicht leere Fictionen sind, sondern eine historische Grundlage haben, fraglich ist nur, wie weit wir ihnen folgen dürfen. Klar ist, daß unter den Spartanern nicht nur der Epitomator (2 Makk. 5, 9), sondern auch der Uebersetzer von 1 Makk. nach seiner Schilderung die uns bekannten Spartaner verstand (s. u.), daß unter dem König Areios (s. Oniares) nur Areus I., und somit nach der Chronologie unter dem Hohenpriester Onias (s. d.) nur der erste dieses Namens, nicht der zweite, wie noch jetzt mehrere Gelehrte wollen, gemeint sein kann, daß endlich es ganz in der Situation des Jonathan lag, sich nach auswärtiger Hülfe umzusehen, sodaß er sich nicht nur an die Römer und Spartaner, sondern auch „nach andern Orten" wendete. Wenn sich nun Jonathan selbst auf die frühere Zuschrift des Areus bezieht, so erhält damit diese ihre Beglaubigung. Aber sind die mitgetheilten Zuschriften wirkliche Urkunden? Schon oben („Bibel-Lexikon", IV, 91) haben wir diese Frage bejaht, doch wieder müssen wir erinnern, daß uns ein aus dem Hebräischen übersetztes Griechisch vorliegt, und daß diplomatische Genauigkeit in unserm Sinn überhaupt nicht im Geist des Alterthums lag. Was zunächst das Schreiben des Areus betrifft (1 Makk. 12, 20—23), so würde es als Elaborat des Schriftstellers sicher anders und voller ausgefallen sein. Es gibt sich nicht als diplomatisches Actenstück mit besonderer politischer Tendenz, sondern als einfaches Anknüpfungsschreiben Freunde zu sein, sodaß nur Areus als die Hauptperson sich nennt, nicht auch sein College und die Ephoren, gleichwie auch nur der Hohepriester Onias begrüßt wird, nicht auch die Gerusie und das jüd. Volk. Die doch wol sprichwörtliche Formel V. 23, die allerdings nur Nomaden eignet, wird freie Uebertragung ins Hebräische sein. Der Brief des Jonathan (1 Makk. 12, 6—18) enthält nicht das Geringste, was der gegebenen Situation widerspräche, und verräth eine sehr überlegte diplomatische Haltung, was Grimm („Das erste Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853], S. 190) nicht hätte verkennen sollen. Das Schreiben der Spartaner endlich (1 Makk. 14, 20—23) ist ebenfalls tadellos; ein Schluß fehlt nicht, wenn man nicht damit einen bloßen Gruß meint, der aber gleicherweise den beiden vorherigen Schreiben fehlt.

Wenn behauptet wird, daß die Spartaner, da Griechenland schon im J. 146 v. Chr. der Botmäßigkeit Roms unterworfen ward, mit Jonathan gar nicht in solche Verbindung hätten treten können, so beruht dies auf Verkennung der Sachlage, wie denn Strabo, VIII, 365, ausdrücklich von den Spartanern erwähnt, daß sie bis auf gewisse freundschaftliche Leistungen frei geblieben seien.

Der Hauptanstoß war von jeher, daß die Spartaner Abrahamiten sein sollten, der denn auch der Untersuchung mehrfach eine falsche Richtung gab. Wenn frühere Gelehrte sich abmühten, dies als geschichtlich nachzuweisen, so lassen wir billig diese Versuche als völlig unhaltbar und antiquirt beiseiteliegen. Immerhin mag einen Kritiker unserer Tage die Notiz, daß die Spartaner, die Dorier Abrahamiten seien, in eine heitere Stimmung versetzen, aber muß denn sein Wissen auch das längst vergangener Jahrhunderte gewesen sein? Wenn wir erwägen, wie wunderliche Vorstellungen über Völkerverwandtschaften im Alterthum umliefen, wie leicht man gegebenenfalls eine Verwandtschaft wollte und fand, wie viel im besondern von den Juden gefabelt wurde, was für Zeug der zwei Jahrhunderte spätere und gebildete Tacitus, Hist., V, 2, auftischt, wie man nach dem Scholiasten zu Aristophanes, Acharn., V. 156, das thrazische Volk der Odomanten für die Juden hielt und nach Plutarch, De Is. et Osir., S. 363, den Typhon die Söhne Hierosolymus und Judäus zeugen ließ, so werden wir auch die im makkabäischen Zeitalter vorkommende Vorstellung für möglich halten, daß die Spartaner wie Juden Abrahamiten seien, und daß dies König Areus irgendwo schriftlich vorfand. Bei Josephus („Alterthümer", XIV, 10, 22) erklären auch die Pergamener, daß ihre Vorfahren Freunde Abraham's und der Juden gewesen seien. Wie man zu jener Vorstellung kam, ist freilich noch nicht erklärt und wol auch nicht aufzuhellen, wenigstens befriedigt auch die neuerlich wieder von Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 317) aufgestellte Vermuthung nicht, daß man in Peleg (1 Mos. 10, 25; 11, 16) den Stammvater der Pelasger erblickt und die Spartaner für Pelasger gehalten habe, denn jedenfalls wußten die Spartaner nichts von Peleg, aber wohl, daß sie nicht Pelasger seien. Dennoch kamen mehrere Gelehrte über jenen Anstoß nicht hinaus und meinten, daß gar nicht die Spartaner, sondern ein anderes den Juden wirklich verwandtes Volk

gemeint sei. Nach Michaelis („Deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Maccabäer" Frankfurt 1778], S. 264) soll Spartaner durch Uebersetzungsfehler aus der Judencolonie Sepharad (s. d.) entstanden sein. Von anderm abgesehen, wäre dabei aber sehr merkwürdig, daß die Sepharadener so früh ihres jüd. Ursprungs gänzlich vergessen und ihre politische Verfassung der spartanischen geglichen hätte. Anders Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 347 fg.). Gestützt darauf, daß für Patara in Lycien Apg. 21, 1 der Araber der Polyglotte Spârta gebe (aber er schreibt سبارطه, also sabârta), nimmt er Spârta für den phönizisch-syrischen, Patara für den griech. Namen, dort hätten auch phönizisch redende Solymer gewohnt, die den Hebräern sprach- und stammverwandt gewesen, ihr König habe Oniaris, den Juden aber Darius geheißen, und dieser habe etwa im J. 242 v. Chr. an Onias II. eine Gesandtschaft geschickt. Wir fürchten, das neue lyc. Königreich steht auf schwachen Füßen. Da einzig jener Araber Sabârta gibt, alle andern Zeugen Patara, so wird jenes wol auf Verschreibung zurückzuführen sein, jedenfalls war nicht gerathen, auf solchen Grund Hypothese auf Hypothese zu bauen. Auch hier wäre, um weiteres beiseitezulassen, wunderbar, daß die politische Verfassung des lycisch-phöniz. Reichs gerade wie die spartanische im Lauf eines Jahrhunderts gewechselt hätte. Fritzsche.

Spätregen, s. Regen, Witterung.

Speer, s. Waffen.

Speichel kommt in der Bibel in sehr verschiedenem Sinn vor. In der Apologie des Propheten (Jes. 50, 5) wird dessen demüthige Geduld damit gekennzeichnet, daß er selbst die schmachvollste Beschimpfung, angespuckt zu werden (4 Mos. 12, 14; 5 Mos. 25, 9; Matth. 26, 67; 27, 32), ertragen habe. Hiob 7, 19: „Bis ich meinen Speichel schlucke", ist eine noch bei den Arabern gangbare Redensart, womit die kürzeste Zeit, ein Augenblick, ausgedrückt wird. Nach 3 Mos. 15, 8 macht der Speichel eines „Flüssigen" bis zum Abend unrein, und der davon Betroffene muß sich und seine Kleider waschen. Der Speichel wird hier dem verunreinigenden Fluß, „so ein Mann an seinem Fleische hat" (3 Mos. 15, 2), gleichgestellt. Es kann fraglich sein, ob unter dem Fluß der Samenfluß (Gonorrhoë virulenta) oder, was wahrscheinlicher ist, der Schleimfluß (Blenorrhoë) gemeint sei; jedenfalls muß die Verunreinigung durch die Ausscheidung des flüssigen Mannes unter religiösem Gesichtspunkt gefaßt werden (s. Reinigkeit). Im N. T. heilt Jesus einen Blinden, indem er dessen Auge mit einem aus Speichel und Staub gemachten Teig bestreicht (Joh. 9, 6). In Mark. 8, 23, wo er einen Blinden dadurch heilt, daß er ihm in die Augen spuckt, und Mark. 7, 33, wo ein Taubstummer durch Benetzung der Ohren und Zunge mit Speichel geheilt wird, finden wir den im Alterthum herrschenden Glauben an die Heilkraft des Speichels. Speichel galt nach Plinius als Mittel gegen Schlangenbiß, gegen die gefürchteten Kröten u. dgl. Der Kaiser Vespasian soll durch dasselbe Mittel einen Blinden sehend gemacht haben. Im nordischen Alterthum wird der Speichel dem Blut, worin das Leben liegt, gleichgestellt, nicht nur hinsichtlich der heilenden, sondern auch der belebenden Kraft. Schon in der Edda gilt der Speichel für seelenhaft, und Kwasir, der nordische Ase, ist aus Speichel entstanden. Das Alterthum schreibt dem Speichel auch reinigende Wirkung zu, daher bei den Römern die Sitte, dem Kind, wenn es den Namen erhält, von einer ältern weiblichen Verwandten mit dem Mittelfinger reinigenden, weihenden Speichel (saliva lustralis) auf der Stirn einreiben zu lassen. Die Griechen hielten den Speichel für ein Verwahrungsmittel vor Verzauberung, darum spuckt Damotes bei Theokrit (Idyll., VI, 39) dreimal in seinen Busen. Auf die reinigende und belebende Kraft des Speichels bezieht sich der vom Rituale Romanum festgesetzte Brauch bei der Kindertaufe: die Ohren und Nasenlöcher des Täuflings nach dem Exorcismus unmittelbar vor der Oelsalbung mit Speichel zu bestreichen. Roskoff.

Speisen, d. h. mittels Feuers oder überhaupt künstlich zubereitete Nahrungsmittel finden wir schon in der Sagengeschichte der Hebräer. Abraham und sein Weib bewirthen ihre göttlichen Gäste mit Backwerk und Kalbfleisch (1 Mos. 18, 6 fg.); Jakob kocht ein Linsengericht (1 Mos. 25, 29. 34), und Rebekka versteht ein Ziegenböckchen so zu bereiten, daß es wie Wildpret schmeckt (1 Mos. 27, 7. 14). Wir wissen zwar nicht, wie die Hebräer Feuer hervorbrachten, erst 2 Makk. 10, 3 ist von Steinen die Rede; die angeführten Beispiele setzen jedoch den Gebrauch des Feuers in den ältesten Zeiten voraus. Da die

Hebräer sowol Ackerbau als Viehzucht trieben, nahmen sie die Stoffe zu ihren Speisen aus dem Pflanzen- und Thierreich und gebrauchten seit jeher das Salz als Würze (s. Salz, Würze). Aehnlich den Vorstellungen vom goldenen Zeitalter bei andern Völkern werden im biblischen Schöpfungsmythus Menschen und Thiere angewiesen, sich von Vegetabilien zu nähren (1 Mos. 1, 29. 30), und erst nach der Sintflut erhält der Mensch die Befugniß, Thiere zu seiner Nahrung zu tödten; da aber schon Abel ein Thieropfer darbringt (1 Mos. 4, 2 fg.), und Jabal, der Nachkomme Kain's, als Urheber des Nomadenlebens genannt wird (1 Mos. 4, 20), so ist dies ein deutlicher Beweis, daß der Fleischgenuß in die Urzeit der Hebräer hinaufreicht. Daraus, daß der hebr. Ausdruck Leḥem, eigentlich das Essen, die Speise, im Sprachgebrauch die Bedeutung Brot, dann Mahl überhaupt gewinnt (1 Sam. 14, 28), ergibt sich, daß Brot die gewöhnlichste Speise und die Grundlage des hebr. Essens war. Man bereitete es aus Mehl von Weizen, Gerste. (Ueber die Bereitung des Mehls, des Brots und verschiedenen Backwerks s. Mörser, Mehl, Mühle, Backen, Kuchen, Ofen.) Man benutzte das Getreide auch noch in der Weise, daß man die Körner in den Aehren am Feuer geröstet (3 Mos. 23, 14: Ḳali; bei Luther meistens „Sangen"; Jos. 5, 11; Ruth 2, 14. 18; 2 Sam. 17, 28, Luther: „Grütze"), aß oder, wie noch jetzt in Palästina, Syrien und Aegypten häufig geschieht, die frischen Körner zu Grütze (geres, 3 Mos. 2, 14. 16; 23, 14; 2 Kön. 4, 42) schrotete. Außer dem Getreide wurde auch Hirse und Spelt (Dinkel, 2 Mos. 9, 32; Jes. 28, 25; Ez. 4, 9) zu Mehl gemahlen und zu Brot verbacken, überhaupt wie andere Getreidearten verbraucht. Als Gemüse dienten vornehmlich Hülsenfrüchte: Linsen (1 Mos. 25, 30. 34; 2 Sam. 23, 11), Bohnen (2 Sam. 17, 23), die man auch andern Erdfrüchten untermischt zu Brot verbacken zu haben scheint (Ez. 4, 9); man kochte auch Grünzeug (Spr. 16, 17), das in Gärten gezogen wurde (1 Kön. 21, 2) oder auf dem Felde wuchs (5 Mos. 11, 10; 2 Kön. 4, 39; Spr. 15, 17); man genoß als Zukost Lauch, Knoblauch, Zwiebeln, Gurken (4 Mos. 11, 5), die von den Hebräern in Aegypten gern gegessen und auch in Palästina gebaut wurden, was der Talmud bestätigt (s. Gemüse, Bohnen, Gärten, Knoblauch, Gurken). Milch, noch heute im Orient viel genossen, war auch bei den Hebräern sehr beliebt (Sir. 39, 31), die sie jedoch nur von Kühen, Schafen und Ziegen (5 Mos. 32, 14; Spr. 27, 27), aber nicht von Kamelen benutzten (5 Mos. 14, 7). Sie wurde im frischen und im geronnenen, dicken Zustand (1 Mos. 18, 8; Richt. 4, 19; 5, 25; Hiob 20, 17) genossen, und wahrscheinlich war auch Käse von alters her bekannt. Josephus („Jüdischer Krieg", V, 4, 1) erwähnt ein Käsemacherthal bei Jerusalem (s. Milch). Honig (Debaš) war sowol an sich (1 Sam. 14, 21; Spr. 25, 27; HL. 5, 1; Luk. 24, 42), als auch dem Backwerk beigemengt sehr beliebt. Man gewann ihn von wilden Bienen, deren es in Palästina seit jeher viele gab und noch gibt (5 Mos. 32, 13; Ps. 81, 17), von denen die Zellen in Felsenrissen oder an Bäumen gefunden werden (1 Sam. 14, 25 fg.). (Darüber, ob die Hebräer Bienenzucht getrieben, s. Biene.) Zu Fleischspeisen lieferte die im hebr. Alterthum blühende Viehzucht reichlichen Stoff. Das Fleisch vom Rind (1 Kön. 4, 23; 19, 21; Jes. 22, 13; Neh. 5, 18; Spr. 15, 17; Matth. 22, 4), besonders von Kälbern (1 Mos. 18, 7; 1 Sam. 28, 24; Am. 6, 4; Luk. 15, 23. 27. 30), Schafen und Ziegen, namentlich jungen, war sehr geschätzt (1 Sam. 16, 20; Richt. 6, 19; 2 Chron. 18, 2; Jes. 53, 4 fg.; Am. 6, 4). Da Tauben und Turteltauben zu Opfern verwendet wurden (1 Mos. 15, 9; 3 Mos. 1, 14; 5, 7 fg.; 12, 6; 14, 22; 15, 14. 29; 4 Mos. 6, 10 und öfter) und Taubenzucht bekannt war (Jes. 60, 8), so dienten sie gewiß auch zur Speise, obgleich die Bibel darüber schweigt. Auch Wachteln wurden gegessen (vgl. 2 Mos. 16, 23; 4 Mos. 11, 21 fg.), Hühner werden erst im N. T. erwähnt (Matth. 23, 27). Auf dem Tisch der Vornehmen und bei feinerm Mahl finden wir Wildpret, Geflügel, Hirsche, Gazellen (5 Mos. 14, 5; 1 Kön. 5, 3 [4, 23], vermuthlich Gänse, Neh. 5, 18). Wie aber der Morgenländer noch heutigentags nicht so häufig als der Abendländer Fleischkost genießt, so war es auch im hebr. Alterthum, wo nur Reiche täglich Fleisch aßen (1 Kön. 5, 3; Neh. 5, 18). Fische, deren Genuß die Hebräer in Aegypten liebgewonnen (4 Mos. 11, 5), lieferte der See Genezareth in großer Menge (Matth. 14, 17; 15, 34; Joh. 21, 11), und später brachten die Phönizier auch Seefische auf den Markt von Jerusalem (Neh. 13, 16). Das Fleisch der gesetzlich erlaubten Fische, stets beliebt (Luk. 24, 22; Joh. 6, 9), wurde wahrscheinlich auch gesalzen und getrocknet als Zukost zum Brot gegessen (ὀψάριον, Joh. 6, 9. 11; 25, 9 fg.). Heuschrecken, geröstet oder gekocht und gesalzen, gaben eine ärmliche Speise (3 Mos. 11, 22), deren sich Johannes

der Täufer bediente (Matth. 3, 4); sie werden noch heute von manchen arab. Stämmen gedörrt, auch gemahlen und zu Kuchen verbacken, gegessen. Die Zubereitung der Speisen (s. Braten, Kochen) wurde zwar auch von Männern (2 Kön. 4, 38 fg.; 1 Mos. 25, 29; 27, 4) sowie von Sklaven (Luk. 17, 8) verrichtet; war jedoch vornehmlich das Geschäft der Hausfrauen (1 Mos. 27, 14; 1 Sam. 8, 13; 28, 23; Luk. 10, 38. 42). Roskoff.

Speisegesetze, wodurch die menschliche Nahrung qualitativ beschränkt wird, haben in der mosaischen Gesetzgebung eine hochwichtige Stelle und für das Leben des israelitischen Volks eine große Bedeutung. Sie treten gewöhnlich in der Form von Verboten auf.

I. Die eine Reihe der mosaischen Speisegesetze, die mit dem jahvistischen Opferwesen in engster Verbindung steht, enthält folgende Bestimmungen: 1) das Blut von Vierfüßlern und Vögeln jeder Art sowie blutige Fleischstücke zu genießen wird bei Todesstrafe und zwar auch dem unter Israeliten wohnenden Fremdling siebenmal verboten (1 Mos. 9, 4; 3 Mos. 3, 17; 7, 26 fg.; 17, 10—14; 19, 26; 5 Mos. 12, 16. 23 fg.; vgl. 1 Sam. 14, 32 fg.; Ez. 22, 25; Judith 11, 12; Apg. 15, 20. 29; 21, 25). Das Blut der geschlachteten Opferthiere war für den Altar Jahve's bestimmt, das der zu eigenem Bedarf geschlachteten reinen Hausthiere mußte wie Wasser auf den Erdboden gegossen werden (5 Mos. 12, 16. 24. 28; 15, 23), das des erjagten Wildes und der reinen Vögel sollte man auslaufen lassen und mit Erde bedecken (3 Mos. 17, 13), gleichwie heilige Opferreste verbrannt und vergraben zu werden pflegten (3 Mos. 4, 12; 7, 15 fg.). Der Genuß des Blutes der Fische, im Gesetz nicht erwähnt, erschien den Rabbinen erlaubt. 2) Bei Strafe der Ausrottung zu essen verboten sind von den opferbaren Thieren (Rind, Schaf, Ziege) gewisse auf den Opferaltar gehörende Fettstücke (3 Mos. 3, 1. 7. 12; 7, 23. 25; vgl. 3, 3 fg. 9 fg. 14 fg.; 4, 8 fg.; 7, 3 fg.), worunter das die Eingeweide, Nieren, Leber umgebende, vom Fleisch abgesonderte Fett, bei den Schafen auch der Fettschwanz verstanden wird (3 Mos. 8, 16. 25; 9, 10. 19; 2 Mos. 29, 13. 22). Zu essen erlaubt war also das mit dem Fleisch verwachsene Fett. 3) Verboten war von der neuen Ernte etwas zu verbrauchen, bevor im Namen des ganzen Volks dem Jahve die Erstlingsgarbe und die Erstlingsbrote (3 Mos. 23, 10 fg.) geweiht worden waren, und der einzelne von den übrigen Erzeugnissen des Landes einen Theil der Erstlinge, welcher den Priestern zufiel, dargebracht hatte (2 Mos. 23, 19; 4 Mos. 18, 12 fg.; 5 Mos. 18, 4; Neh. 10, 38; vgl. Spr. 3, 9; Tob. 1, 6; 1 Makk. 3, 49). Von neugepflanzten Fruchtbäumen, deren Früchte in den drei ersten Jahren als Jahve's unwürdig galten, durfte der Eigenthümer erst, nachdem er die des vierten Jahres als Erstlinge dem Jahve dargebracht hatte, im fünften Jahr als Erträgniß genießen (3 Mos. 19, 23—25). Die fehllose Erstgeburt vom reinen Vieh mußte binnen einem Jahr geopfert, das Fleisch den Priestern überlassen (4 Mos. 18, 18), nach 5 Mos. 15, 20 aber (vgl. 5 Mos. 12, 6 fg.; 14, 23) in Opfermahlzeiten verzehrt werden. Das fehlerhafte reine Thier wurde zu Hause geschlachtet und gegessen. Die Erstgeburt vom unreinen Hausthier (Esel) mußte gelöst oder getödtet werden (3 Mos. 27, 11. 29 fg.)

II. Eine andere Reihe mosaischer Speisegesetze beruht auf dem Unterschied von rein und unrein, wonach die Thiere schon in der Erzählung der noachischen Flut eingetheilt werden (1 Mos. 7, 2). Die Unreinheit ist aber nicht als absolute, sondern als levitische gefaßt, da unreine Thiere, z. B. Esel, dem Jahve gelobt werden durften (3 Mos. 7, 11), daher der Unterschied von reinen und unreinen Thieren geradezu durch eßbare und nicht eßbare ausgedrückt wird (3 Mos. 11, 47). 1) Von den größern vierfüßigen Landthieren galten als rein, als eßbar, welche wiederkäuen und durchaus gespaltene Klauen haben, deren zehn Arten angeführt werden. Von den zahmen: Rind, Schaf, Ziege; von wilden: Hirsch, Gazelle, Damhirsch, Steinbock, also lauter Pflanzenfresser, nebst drei andern Species, die gewiß auch dafür galten, deren Bestimmung unsicher ist (3 Mos. 11, 3—8; 5 Mos. 14, 3—8). Unrein und zu essen verboten sind alle, die nicht beide Reinheitszeichen an sich haben: die auf Tatzen gehen (3 Mos. 11, 27), an denen man nur das Wiederkäuen fand, wie am Kamel, oder wahrzunehmen meinte wie am Hasen; das Schwein, welches nicht wiederkäut und stets Gegenstand des größten Abscheues der Juden war und blieb (3 Mos. 11, 4—8; 5 Mos. 14, 7. 8; s. Schwein). 2) Unter den Wasserthieren sind nur Fische für rein und eßbar erklärt, welche Floßfedern und Schuppen haben (3 Mos. 11, 9—12; 5 Mos. 14, 9. 10). 3) Von den Vögeln werden neunzehn

(3 Mos. 11, 13—19) oder zwanzig (1 Mos. 14, 11—18) unrein genannt, ohne Angabe besonderer Merkmale, welche erst später Rabbinen festzustellen suchten. Die als unrein angeführten, bekannten Vögel: Adler, Geier, Eule, Pelikan u. a. m., sind meistens Fleisch-, Aas- und Insektenfresser, und viele der uns unbekannten mochten dafür gehalten werden. Die Fledermaus, die im Alterthum überhaupt als Vogel galt, konnte, da sie von thierischer Nahrung lebt, unter die unreinen Vögel gezählt werden. Es bedarf nicht der Hinweisung Sommer's auf die Dunkelheit, in welcher sie zu fliegen pflegt, und auf die damit sich verbindende Vorstellung vom Tode, vom Unglück. Beim Strauß hat man den Grund seiner Unreinheit in einer ihm beigelegten Zwitterhaftigkeit zu finden gemeint, mit Beziehung auf das Verbot der Mischung des Verschiedenartigen (3 Mos. 19, 19; 5 Mos. 22, 9—11). Näher liegt der Anknüpfungspunkt in dessen Aufenthalt, der Wüste, aber nicht, wie Sommer meint, weil diese an die Trauer erinnert, sondern als Ort der Unreinheit wie beim Azazel. Der Wiedehopf galt im Alterthum überhaupt für einen unreinlichen Vogel. Im allgemeinen galten im mosaischen Gesetze für rein und eßbar die aus dem Pflanzenreich sich nährenden Vögel (5 Mos. 14, 11. 26), von denen, außer den Taubenarten, die Wachteln (2 Mos. 16, 13; 4 Mos. 11, 31 fg.), Gänse wahrscheinlich 1 Kön. 5, 3 erwähnt werden, Hühner aber erst im N. T. vorkommen (Matth. 23, 37). 4) Unrein ist alles geflügelte kleine Gethier, außer demjenigen, welches nebst zwei Geh- noch zwei Springfüße hat, nämlich die Heuschrecken, wovon 3 Mos. 11, 20—23 vier Arten als eßbar angegeben werden, 5 Mos. 14, 19 aber übergangen sind. 5) Unrein ist alles ungeflügelte auf der Erde wimmelnde Gethier, ob es auf dem Bauch kriecht, wie Schlangen, Gewürm, oder auf Füßen geht, wie Eidechsen, Wiesel, Mäuse (3 Mos. 11, 41—43; vgl. V. 29 fg.). Ueber die Bestrafung des Genusses vom Fleisch unreiner Thiere schweigt das Gesetz. Die Rabbinen setzen Geiselung auf die wissentliche freiwillige Uebertretung des Verbots. 6) Unrein und zu essen untersagt ist das Fleisch von gefallenem oder durch wilde Thiere zerrissenen (2 Mos. 22, 30; 3 Mos. 17, 15; 5 Mos. 14, 21; vgl. Ez. 4, 14; 44, 41) oder sonst umgekommenen Vieh, das im N. T. überhaupt „Ersticktes" genannt wird (Apg. 15, 20. 29; 21, 25), dessen Genuß auch der Koran (Sura, V, 4; vgl. II, 175; XVI, 115) verbietet. Gewöhnlich wird dieses Verbot dahin erklärt, daß das Blut bei solcher Todesart nicht wie bei ordentlicher Schlachtung gehörig ausgelaufen war, sonach das Verbot mit dem des Blutgenusses zusammenfiele. Allein auf die Uebertretung des letztern war die Todesstrafe verhängt, während der von Gefallenem oder Zerrissenem gegessen hatte, nur den Tag hindurch unrein war, sich und seine Kleider waschen mußte (3 Mos. 11, 40; 17, 15), also gerade wie nach der Verunreinigung durch den Tod, aus der sich auch die Erklärung des Verbots vom Gefallenen oder Zerrissenen ergibt und durch das gleiche Strafmaß unterstützt wird. Ebenso war zu essen verboten das Fleisch vom gesteinigten Rind, das einen Menschen getödtet hatte (2 Mos. 21, 28). Das ältere Verbot (3 Mos. 17, 15) vom Gefallenen oder Zerrissenen, erstreckt sich auch auf den unter den Israeliten wohnenden Fremdling; das spätere Gesetz (5 Mos. 14, 21; vgl. Ez. 4, 14) gestattet das Fleisch von Gefallenem dem Fremden als Speise zu überlassen. 7) Verboten ist jede Speise, auf welche Wasser gekommen aus einem Gefäß, worauf das Aas eines unreinen Thiers gefallen, und unrein ist jedes Getränk aus solchem Gefäß (3 Mos. 11, 34). 8) Unrein und zu genießen verboten ist heidnisches Opferfleisch (2 Mos. 34, 15), das in heidnischen Städten auf dem Markt feilgeboten wurde (1 Kor. 10, 25). Später hielt man alle Fleischspeisen, auch den Wein von Heiden, für verunreinigend unter Beziehung auf Dan. 1, 8 fg.; Judith 12, 1 fg.; Tob. 1, 10 fg. Die Rabbinen erweiterten das Verbot, das schon zur Zeit des Josephus das Oel von Heiden zu gebrauchen untersagte, auch auf den von Nichtjuden bereiteten Essig, die von einem solchen, in Abwesenheit eines Juden gemolkene Milch, auf von Heiden gemachte Käse, Brot oder wenn Holz aus einem Götzenhain dabei verwendet worden und auf a. m. Der Rigorismus ging so weit, das Essen des Brots von einem Samaritaner für eine ebenso schwere Versündigung wie den Genuß des Schweinefleisches zu erklären. Jesus ließ derlei Satzungen außer Acht (Joh. 4, 8 fg.). 9) Verboten war auch das mit Unreinem in Berührung gekommene Dankopferfleisch (3 Mos. 7, 19).

III. Ein Verbot, das sich weder auf Unreines noch auf das Opferwesen bezieht, im Gesetz aber dreimal eingeschärft wird, ist: das Fleisch des Böckchens in der Milch seiner Mutter zu bereiten (2 Mos. 23, 19; 34, 26; 5 Mos. 14, 21). Diese Bestimmung

wurde von spätern Rabbinen dahin erweitert, daß es für unerlaubt galt, überhaupt Fleisch von reinem Vieh in Milch von reinem Vieh zu bereiten und zu essen, weil man nicht wissen könne, ob nicht die Milch von der Mutter und das Fleisch von deren Jungem herstamme. Schließlich ist noch zu erwähnen die Observanz, den Gid haggaš, nervus ischiadicus (Luther „Spannader") der reinen Thiere nicht zu essen (1 Mos. 32, 33), die aber von der Gesetzgebung unberücksichtigt geblieben, also keine mosaische Speisevorschrift ist. Sie beruht auf altem Herkommen, wovon im A. T. keine andere Spur zu finden ist.

Die Bedeutung der mosaischen Speisegesetze ist verschieden erklärt worden. Da die Vergleichung der Speisegesetze der alten Aegypter, Perser, Inder und anderer Völker mit den israelitischen manche Aehnlichkeit ergab, so rieth man auf Entlehnung von einem andern Volke. Damit ist aber keine Einsicht in die Bedeutung der mosaischen Speisegesetze gewonnen. In Aegypten, wo der Kampf der Kräfte der Natur in gewissen Göttergestalten personificirt wird, die Wohlthätigen schließlich die Uebermacht erlangen, ist der Unterscheidungsgrund von rein und unrein ein anderer als in der Zendreligion, wo die Welt in die Schöpfungen des Ormuzd und die des Ahriman zerfällt; oder im indischen Brahmathum, wo die Seele, das Allgemeine, als die reine dem Brahma zugekehrte Seite des Menschen, die Leiblichkeit hingegen als die unreine Seite betrachtet wird, daher der nach höherer Heiligkeit Strebende sich des Fleischgenusses überhaupt enthält. Trotz der Aehnlichkeit zwischen den Speisegesetzen verschiedener Völker ist ihre Bedeutung doch nicht dieselbe, weil die religiösen Anschauungen der Völker verschieden sind.

Die Frage nach der Bedeutung und dem Zweck der israelitischen Speisegesetze betrifft zugleich die israelitische Gesetzgebung überhaupt und die Antwort kann nur aus dem Bewußtsein des israelitischen Volks erfolgen. Indem ein Volk seinen Gesetzen nach lebt, lebt es eigentlich sein eigenes ideales Wesen, in dessen Entwickelung zum Dasein eben seine Geschichte besteht und in dem es den idealen Inhalt seines Wesens thatsächlich verwirklicht, seine historische Mission erfüllt. Dem tiefen Grunde des israelitischen Bewußtseins entkeimt die theokratische Idee. Diese findet ihren Ausdruck in der Vorstellung vom Bunde Jahve's mit dem vor allen andern Volksstämmen zu seinem Eigenthum erwählten Volke Israel (s. Bund.) Aus dem Grundprincip: Israel soll heilig sein, weil sein Gott heilig ist, fließen auch die israelitischen Speisegesetze, zu deren Beobachtung der Israelit nach zwei Seiten hin verpflichtet ist: einerseits sich selbst durch den Genuß unreiner Speise nicht zu verunreinigen, andererseits das Heilige durch menschlichen Genuß nicht zu entweihen. Letztere Verpflichtung wird durch eine Reihe angeführter Speisegesetze eingeschärft: 1) durch das Verbot des Genusses von Blut und blutigem Fleisch (s. Blut). Weil keinem Sterblichen absolute Heiligkeit zuerkannt werden kann, so darf er sich auch nicht zueignen, was ausschließlich der Heiligkeit Jahve's zukommt. Das höhere Alterthum hegte eine ehrfurchtsvolle Scheu vor dem warmen Blut der Menschen und Thiere, es erschien ihm geheimnißvoll als etwas Heiliges, in ihm dachte man den Sitz des Lebens, der Seele, daher dem Hebräer das Blut nahezu gleichbedeutend wurde mit der Seele (1 Mos. 9, 5; 3 Mos. 17, 11). Weil das Blut als etwas Heiliges galt, konnte sowol die Unverletzbarkeit des menschlichen Lebens darauf beruhend gedacht (1 Mos. 9, 4—6), als auch der Genuß von thierischem Blut als Greuel betrachtet werden (3 Mos. 3, 17; 7, 26; 17, 10—14; 5 Mos. 12, 16. 23 fg.) Im Sinne der alterthümlichen Ehrfurcht vor dem Blut ist es nach hebr. Anschauung entweder der Erde oder auf dem Opferaltar dem Herrn des Lebens zurückzugeben (5 Mos. 12, 27), dem es zur Sühnung der Seelen eignet (3 Mos. 17, 11). Dem Blute als Sühnmittel wird, wegen seines nähern Verhältnisses zu Jahve, eine höhere Heiligkeit zuerkannt; das Blut der zu eigenem Bedarf geschlachteten reinen Thiere soll, indem es auf die Erde gegossen wird, woraus der Schöpfer das Thierleben hat hervorgehen lassen, zu seinem Ausgangspunkt zurückkehren. Gewiß steht das Verbot des Blutgenusses im schärfsten Gegensatz zu jener heidnischen Sitte, bei Götzenopfern Blut mit Wein gemischt zu trinken (Ps. 16, 4; Ez. 33, 25). Wenn dadurch der Grausamkeit ungebildeter Völker, z. B. der Abyssinier, dem lebenden Thiere Stücke vom Leibe zu schneiden und zu verschlingen, gewehrt wurde und das israelitische Volk der Humanität zugeführt werden mochte, so ist doch die israelitische Gesetzgebung weder von der einen noch von der andern Rücksicht ausgegangen, daher im ganzen A. T. keine Spur davon zu entdecken ist. Die Tendenz jenes Verbots in der Vermeidung einer

Transfusion der Thierseele in die Menschenseele, wodurch diese verthiert würde, zu sehen, ist nur als Absonderlichkeit zu erwähnen, die außerhalb des hebr. Anschauungskreises liegt. Durch die siebenmalige Einschärfung und die Strafe der Ausrottung auf die Uebertretung des Verbots, sowie durch dessen Ausdehnung auf die Fremdlinge in Israel, denen der Genuß von manchen verbotenen Speisen gestattet war, wird die nicht anzutastende Reinheit und Heiligkeit Jahve's, die durch den Genuß des ihm ausschließlich Geweihten profanirt würde, nachdrücklich hervorgehoben. Im Verbot des Blutgenusses von Thieren bleiben die Fische unerwähnt, nicht darum, weil diese nicht geopfert wurden, wie man gemeint hat, da auch das Blut nicht opferbarer Thiere, z. B. des erjagten Wildes, zu genießen verboten war, sondern weil das kalte Blut für die alterthümliche Anschauung kein Repräsentant des warmen Lebens war, das Lebensprincip nicht vergegenwärtigte. 2) Das Verbot vom Fett an den Eingeweiden ist eigentlich nur eine Erweiterung des Vorigen. Gleich dem Blut hatten auch die Eingeweide für das Alterthum etwas Geheimnißvolles. Sie waren als Sitz der Empfindung ein besonderer Gegenstand des Opferwesens und bei manchen heidnischen Völkern ein Mittel zum Wahrsagen. Demgemäß lag in dem mosaischen Verbot der Fettstücke der Accent ursprünglich auf deren Bedeutung des Innern, wurde aber mit der Zeit vom Begriff des Fettes verdrängt, sodaß beim Schafgeschlecht der Fettschwanz hinzukommen konnte (vgl. 3 Mos. 3, 3 fg. 9 fg. 14 fg.; 4, 8; 7, 3 fg. mit 3 Mos. 8, 16. 25.; 9, 10. 19; 2 Mos. 29, 13. 22) (s. übrigens Opfer). 3) Aus dankbarer Ehrfurcht vor der Heiligkeit Jahve's fließt auch das Verbot, von den Landeserzeugnissen irgendetwas zu eigenem Gebrauch zu verwenden, bevor die Erstlinge (s. Erstgeburt, Erstlinge) im Heiligthum dargebracht waren.

II. Die andere Reihe der mosaischen Speisegesetze schärft dem Volke Israel seine Bestimmung ein: „ihr sollt heilig sein" (2 Mos. 22, 30; 5 Mos. 14, 21). Israel ist von der Ueberzeugung belebt, mit Jahve in einem specifischen Verhältniß zu stehen, von ihm in seine Gemeinschaft aufgenommen zu sein. Wie die Priesterschaft Israels jenem näher steht als der gemeine Israelit im Volk (2 Mos. 19, 57), so dieses näher als andere Völker, vor denen es durch seine auserwählte Stellung zu Jahve's allein berechtigter Macht sich als allein berechtigtes Volk weiß. Da Jahve als Inbegriff der Heiligkeit und Reinheit alles Unheilige, Unreine verabscheut, so kann die Bestimmung seines Volks keine andere sein als sich vor allem Verabscheuungswürdigen rein zu erhalten (3 Mos. 11, 44 fg; 20, 24 fg.; 5 Mos. 14, 3). Die vom Volk anzustrebende Heiligkeit kann, mit der Jahve's verglichen, selbstverständlich keine dieser gleiche, keine absolute, sondern nur eine relative sein, die sich in der Würdigkeit seiner nahen Stellung zu dem Bundesgott als levitische Reinheit zu erweisen hat. Nach der Unmittelbarkeit der alterthümlichen Anschauung, die das Leibliche in die religiöse Verehrung hineinzieht, betrifft die dem Israeliten auferlegte und von ihm übernommene Verpflichtung sich zu heiligen, ein reines Volk zu sein, auch die Enthaltung von allen für unrein und verunreinigend geltenden Nahrungsmitteln. Somit haben auch die mosaischen Speisegesetze, die auf der Unterscheidung von rein und unrein bestehen, einen religiösen Charakter, eine theokratische Bedeutung. Unter dem theokratischen Gesichtspunkt verschwinden diätetische und alle andern Rücksichten, die manches einzelnen Entstehung veranlaßt haben und auch dem israelischen Gesetzgeber nicht unbekannt sein mochten. Diese theokratische Bedeutung gewannen die israelitischen Speisegesetze durch die mosaische Gesetzgebung, welche das, was sie als hergebrachte Sitte in der Praxis im Volke vorfand, mit einer religiösen Idee belebte und zum positiven Gesetz erhob. Dieser Vorgang erhellt ganz deutlich aus der Kennzeichnung der reinen größern Vierfüßler, wo die Merkmale: wiederkäuen und durchaus gespaltene Klauen, augenscheinlich den zahmen Hausthieren, die im allgemeinen seit jeher zur Fleischnahrung gedient, entlehnt sind, woraus sich auch die theilweise Uebereinstimmung der israelitischen Speisegesetze mit denen anderer Völker des Alterthums erklärt. Indem die mit den angenommenen Merkmalen begabten Thiere für reine erklärt werden, müssen folgerichtig alle andern, denen eins dieser Reinheitszeichen fehlt, in die Kategorie der unreinen fallen. Aehnliches zeigt die Charakteristik des kleinen geflügelten Gethieres, wo zwei Springfüße als Reinheitszeichen aufgestellt werden. Es ist bekannt, daß manche Heuschreckenarten selbst von den alten Griechen gegessen wurden, in Asien und Afrika von alters her bis auf den heutigen Tag zur Speise dienen und den Hebräern während ihres Wüstenzugs wol unentbehrlich waren. Ebenso verhält es sich mit der Bestimmung der reinen Wasserthiere,

wo die Floßfedern und Schuppen der seit jeher von den Israeliten gekannten und gegessenen Fische zu Reinheitsmerkmalen erhoben sind. Die Eßbarkeit ist das Ursprüngliche, was schon Sommer richtig erkannt hat. In diesem Sinn erklärt sich auch das Auskunftsmittel des Talmud (Cholin, f. 62) in zweifelhaften Fällen: „ein unbekanntes Thier sei nur dann zu essen erlaubt, wenn sich dies traditionell nachweisen lasse." Die zahmen Hausthiere boten als Pflanzenfresser den Bestimmungsgrund auch für die Vögel, von denen nur die Namen der unreinen aufgezählt werden, deren viele uns unbekannt, die meisten der bekannten aber Raub- und Wasservögel, also keine Pflanzenvögel sind. Manche der uns unbekannten, verbotenen Vögel sind gewiß, wenn auch irrigerweise, für Fleisch- oder Aasfresser gehalten worden, wie der ähnliche naturgeschichtliche Irrthum beim Hasen, der im Gesetz als Wiederkäuer erscheint, anzunehmen berechtigt. Während die Entheiligung Jahve's durch Blut- oder Fettgenuß mit dem Tode bestraft wird, schweigt das Gesetz über die Strafe des verbotenen Genusses unreiner Thiere, weil dieser nur die Verunreinigung des Israeliten betraf, daher demselben das Halten des Verbots überlassen blieb. Die Verbote vom Gefallenen, Zerrissenen oder durch das Aas eines unreinen Thiers verunreinigten Speise zu essen, erklären sich aus der verunreinigenden Kraft des Todes und der Unreinheit des Aases. Ganz nahe liegt die Erklärung des Verbots vom heidnischen Opferfleisch zu genießen, da Götzendienst wie alles Nichtjahvistische unrein war. Selbstverständlich ist das Verbot vom verunreinigten Dankopferfleisch zu essen.

III. Bei dem unklaren Verbot, das Böckchen in der Milch seiner Mutter zu bereiten, vermuthet man einen warnenden Hinweis auf den heidnischen Gebrauch, nach Einsammlung der Früchte einen Bock in der Muttermilch zu kochen und mit dieser Gärten, Felder, Bäume unter magischen Formeln zu besprengen und dadurch die Fruchtbarkeit zu befördern. Diese Erklärung findet Unterstützung in der Verbindung jenes Verbots mit der Darbringung der Erstlinge. Jedenfalls erscheint die Zurückführung des Verbots auf einen alten Aberglauben viel annehmbarer als auf das widerstrebende Gefühl, ein Thier in seinem Lebenselement zu kochen, indem hier die Milch mit dem Blut auf gleicher Linie stehen soll. Bei dieser Erklärung wäre die Erlaubniß ein Thier zu tödten kaum zu begreifen. Noch ferner liegt die nach Maimonides angenommene Unverdaulichkeit einer solchen Speise, und am fernsten die Förderung des Olivenbaues als Grund des Verbots anzunehmen. Was die Sehne am Hüftknochen (nervus ischiadicus) betrifft, die man nicht zu essen pflegte, so ist wahrscheinlich ein uralter Glaube der Grund, auf dem sich die Sitte im Volk fortpflanzte, von der Gesetzgebung vermuthlich misbilligt, daher nicht berücksichtigt wurde. Ganz haltlos ist die Erklärung, daß in der Gegend des Hüftknochens das Fleisch die meisten Bluttheile enthalte; ebenso weil den Hüften die Genitalien zunächstliegen. Die Scrupulosität der spätern Juden verwirft den ganzen Hintertheil der Thiere als nicht eßbar. Die Herleitung dieser Gewohnheit, die Sehnen am Hüftknochen nicht zu essen, aus einem Vorfall der israelitischen Sagengeschichte, beweist, daß der eigentliche Grund davon schon dem Alterthum nicht mehr bekannt war.

Sehr richtig bemerkt Räbiger in de Wette's „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864) hinsichtlich der Speisegesetze, man dürfe nicht zu viel erklären, „selbst für unsere Sitte würde vielfach der Hinweis auf ein dunkles Herkommen genügen müssen. Die israelitische Gesetzgebung kennt nur Ein Motiv, das theokratische". Unter theokratischem Gesichtspunkt hat die Frage: warum dieses Thier für rein, jenes für unrein erklärt wird, gar keine Berechtigung, weil eben das Gesetz Jahve's Wille ist, dem der Israelit unbedingt gehorchen soll. Folgerichtig weist der Talmud jede Forschung nach dem Grunde der Speisegesetze entschieden zurück, darum auch die Erklärung des Gesetzes vom Böcklein in der Muttermilch aus der Barmherzigkeit. Schon R. Jochanan ben Sakai thut den Ausspruch: „Ein Gottesgesetz ist es, worüber du nicht weiter nachforschen darfst." Wegen der theokratischen Bedeutung der Speisegesetze waren diese den Israeliten hochwichtig und wurden von ihnen mit großem Eifer beobachtet (Richt. 13, 4. 14; Jos. 9, 3. 4; Ez. 4, 13. 14; 1 Makk. 1, 65 fg.; 2 Makk. 6, 18 fg.; 7, 1 fg.), sodaß nur die dringendste Noth zur Ausnahme zwang (2 Kön. 6, 25). Bekanntlich erhoben sich auch die Judenchristen lange nicht über diese Bestimmungen (Hebr. 13, 9).

Abgesehen von der Bedeutung der mosaischen Speisegesetze glaubten manche den Zweck derselben nach 3 Mos. 20, 24 fg. in der Absonderung Israels von andern Völkern, nament-

lich dem ägypt. Thierdienst u. dgl. m. zu finden. Sommer hat bereits die verkehrte Auffassung dieser Stelle dargelegt und ihren Sinn richtig gestellt, wonach die Absonderung nur als Folge des Auserwähltseins Israels durch Jahve erscheint. Das Schwein wurde wie von vielen Völkern des Orients so von den Aegyptern und den Israeliten gleich verabscheut, der Esel, der Hase, die fleischfressenden Thiere galten in Aegypten wie in Israel für unrein. Als mislungen zu betrachten ist auch der Versuch, den Isolirungszweck mittels typischer Erklärung herzustellen (Scholz, „Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel" [Regensburg 1868]), wonach die reinen Thiere Symbole des Jahve geheiligten Volks, die unreinen hingegen Typen der götzendienerischen Heidenvölker bedeuten, sodaß Israel durch Meidung der unreinen Thiere stets an die heilsgeschichtliche Thatsache seiner Auserwählung und an die Pflicht, von den Götzendienern sich fern zu halten, ermahnt werde. Daher sei in der Symbolik das Volk Israel mit reinen Thieren z. B. dem abgesondert weidenden Heerdenvieh, der Turteltaube u. dgl. verglichen, wogegen heidnische Reiche unter dem Bilde von Schlangen, Drachen, Löwen, Bären u. a. geschildert werden. Das Charakteristikon der unreinen Thiere liege außer der Nahrung von Aas oder lebenden Thieren in der Bewegung, die bei den reinen fester und sicherer als bei den unreinen sei, nicht nur bei den Vierfüßern, sondern auch bei den Fischen vermöge ihrer Flossen und Schuppen, und den Heuschrecken durch die Springfüße. Diese Auslegung ist nur eine Variation der antiquirten Allegorien Philo's, der den Zweck der Speisegesetze auf das Auslöschen der Begierden, das Wiederkäuen auf die wiederholte Beschäftigung mit guten Lehren, das Spalten der Klauen auf die Fähigkeit das Gute vom Bösen zu unterscheiden u. s. f. deutete; oder der Kirchenväter, wonach die unreinen Thiere als Typen lasterhafter Menschen erschienen, deren Umgang durch die Speisegesetze verboten werde u. s. w.

Die Vergleichung der Speisegesetze anderer Völker mit den mosaischen führt, infolge der sich ergebenden Gleichheiten und Verschiedenheiten, zu der Ansicht, daß ihnen eine allgemeine Idee zu Grunde liegt. Die Ansicht, welche die Unterscheidung von rein und unrein im allgemeinen auf Leben und Tod gründend, letztern auf den Begriff des Unreinen beschränkt, ist, wie schon Knobel gezeigt hat, bei den Speisegesetzen nicht durchführbar. Es ist klar, daß der Abschen vor dem Tode im allgemeinen aus diesem selbst hervorgegangen ist und dessen Unreinheitserklärung und verunreinigende Kraft im Tode selbst ihren ursprünglichen Grund hat. Dies beweisen die Naturvölker, deren Scheu vor dem Tode und was mit ihm zusammenhängt sich deutlich ausspricht, wenn die Hütte, in der jemand gestorben ist, verlassen oder gar abgerissen, alles, was dem Verstorbenen gehörte, weggeworfen, sein Name nicht mehr erwähnt wird, das Thier, nach dem er genannt worden, einen andern Namen erhält. So verlassen die Karaiben, Macusis und Anawais die Hütte, in der jemand gestorben ist; bei den Kalmücken rückt der ganze Stamm von dem Ort, wo ein Todesfall eingetreten ist, weiter; in Guiana ziehen die Indianer aus ihrer Ansiedelung mit Hinterlassung der Ernte, sobald die einflußreichen Mitglieder vom Tode hinweggerafft werden; die heidnischen Lappen verlassen den Todten aus Furcht vor ihm; bei den Kaffern bleibt niemand bei einem Sterbenden, außer seinem Weib, das sich nach dessen Tode reinigen muß, und ebenso der Witwer, wenn dessen Frau gestorben ist. Die Grönländer werfen die Sachen des Todten weg, um nicht verunreinigt zu werden. Wer vermöchte diese Thatsachen aus der Verbindung der Sünde mit dem Tode zu erklären? Die Unterscheidung von rein und unrein hat im allgemeinen ihren Ursprung in der menschlichen Erfahrung, und die Erklärung muß sich darum auf allgemein erfahrungsmäßige Thatsachen gründen als: Abschen vor Todtem, Ekel oder Widerwille bei dem Anblick oder der Berührung mancher Thiere und die wahrgenommene üble Wirkung mancher Speise für die Gesundheit oder das Leben. Hieraus erklärt sich im allgemeinen die Unreinheit betreffs der Thiere und Speisen, wozu dann die klimatischen Verhältnisse, die Verschiedenheit der Völkerindividualitäten und die religiösen Anschauungen als modificirende Factoren in Rechnung zu stellen sind, um die Berührungspunkte und die Verschiedenheiten der Reinheits- und Speisegesetze allenthalben, wo sie vorkommen, zu begreifen (s. auch Reinigkeit). Roskoff.

Speisemeister. Bei den Gastmählern der Griechen folgte nach dem Speisen das Trinkgelage, wobei ein Vorsitzender, der meistens gewählt wurde (συμποσίαρχος, βασιλεὺς, ταξίαρχος, στρατηγὸς), den Gang und die Verhältnisse des Weintrinkens bestimmte.

Das Weintrinken war zwar auch ein wichtiges Moment des hebr. Gastmahls, wie aus den Schilderungen 1 Sam. 25, 36; 2 Sam. 13, 28; Esth. 1, 7. 8; 1 Makk. 16, 16; Dan. 5, 1; Jes. 5, 12. 13. 22; Am. 6, 6 hervorgeht, und der Ausdruck mišté (eigentlich das Trinken) für Gastmahl andeutet; da aber die griech. Zweitheilung desselben in δεῖπνον und πότος nicht vorkommt, so ist unter dem ἀρχιτρίκλινος Joh. 2, 8. 9, den Luther durch „Speisemeister" übersetzt, ein Anordner und Leiter des Gastmahls überhaupt zu verstehen. Ein solcher ist auch unter dem ἡγούμενος Sir. 35 (32) 1. 2 (bei Luther nicht übersetzt) gemeint, der aus den Gästen gewählt erscheint und ermahnt wird, in seiner Würde nicht anmaßend zu sein, sondern, nachdem er das Mahl geordnet und für die Mitgäste gesorgt, wie ihresgleichen sich zu verhalten. Roskoff.

Speiseopfer. Das hebr. Wort dafür ist minḥa d. i. Geschenk, Gabe (vom Verbum manaḥ); im Griechischen entspricht δῶρον oder προσφορά, im lateinischen fertum. Speciell versteht man darunter eine Opfergabe von Gegenständen aus dem Pflanzenreich im Gegensatz zum thierischen oder blutigen Opfer (hebr. zebaḥ). Zum Speiseopfer diente in erster Linie das für ein ackerbauendes Volk wichtigste vegetabilische Product: das Getreide; selten aber (nur in einem besondern Falle) wurde dieses frisch, in Form einer Garbe dargebracht (3 Mos. 23, 10 fg.), etwas häufiger (bei den Erstlingsgaben üblich) war die Darbringung desselben in Form von am Feuer gerösteten Körnern (3 Mos. 2, 14 fg.), in weitaus den meisten Fällen bestand das Speiseopfer aus feinem Semmelmehl, dem Oel, Salz und Weihrauch beigegeben oder das vorher mit Oel zu allerlei Backwerk verarbeitet wurde. Die Beigabe von Oel erklärt sich leicht, wenn wir daran denken, daß im Orient das Oel verwendet wird, um Speisen jeder Art, im besondern die Mehlspeisen schmackhaft zuzubereiten, d. h. daß es für den dortigen Haushalt dieselbe wichtige Bedeutung hat wie für uns die Butter. Salz durfte nicht fehlen (3 Mos. 2, 13), weil es als die nothwendigste und allgemeinste Würze der Speise galt und weil man ihm zugleich eine reinigende und erhaltende Kraft zuschrieb. Weihrauch endlich fügte man hinzu, damit das vegetabilische Opfer sich leichter verbrennen lasse und angenehmern Duft zum Himmel sende. Streng verboten war dagegen (3 Mos. 2, 11) die Zuthat von Honig, offenbar darum, weil dieser leicht in Zersetzung (Essiggärung) übergeht, und aus ähnlichem Grunde, weil das Gärende als etwas im Verderben Begriffenes und daher Unreines galt, war die Verwendung von Sauerteig verpönt und nur ausnahmsweise gestattet in gewissen besondern Fällen, wenn das Opfer nicht wirklich auf den Altar kam, sondern entweder, wie bei den Schaubroten und Pfingstbroten, den Priestern zufiel oder, wie beim Lob- oder Dankopfer im engern Sinn (3 Mos. 7, 11 fg.), vom Opfernden zu einer Mahlzeit verwendet wurde.

Je nach Zweck und Stoff des Speiseopfers war dessen Ritus in seinen Einzelheiten ein etwas verschiedener. Gewöhnlich bestand er darin, daß der Priester vom eßbaren Theil des Opfers eine Hand voll nahm und dieses Quantum nebst sämmtlichem Weihrauch ins Feuer warf. Das übrige (Mehl oder Backwerk) fiel dem oder den Priestern anheim und mußte beim Heiligthum verzehrt werden. Bei besonders feierlichen Anläßen wie beim Speiseopfer zur Einweihung eines Priesters wurde das ganze Opfer dem Altarfeuer übergeben (3 Mos. 6, 16), während umgekehrt bei Opfern von heiterm und zugleich ganz privatem Charakter das Heben (Hinhalten gegen den Altar) eines Opfertheils genügte, welcher Opfertheil sodann dem Priester gehörte, während das übrige dem Opfernden als Opfermahlzeit diente (3 Mos. 7, 12 fg.). Vom strengen Charakter des Opfers entfernten sich noch mehr einige besondere Arten von Gaben, die man im Heiligthum Gott gleichsam nur präsentirte und nachher den Priestern überließ, ohne daß irgendein Theil der Gabe ins Altarfeuer kam; dies waren die Pfingstbrote und die Schaubrote, die als immerhin in die allgemeine Kategorie des Speiseopfers gehörend hier mit zu erwähnen sind. Mehr darüber s. Pfingsten und Schaubrote.

Für sich allein hatte das Speiseopfer im mosaischen Cultus eine untergeordnete Stellung. Als selbständiges Opfer kam es verhältnißmäßig selten vor, etwa an Stelle eines Sündopfers, wenn einer zu einem kostspieligern Opfer nicht die Mittel hatte (3 Mos. 5, 11) oder in gewissen ganz besondern Fällen wie 4 Mos. 5, 15. 26 (s. Eiferopfer); 3 Mos. 6, 20 (s. Priesterweihe); 4 Mos. 15, 20 fg. (s. Erstlingsopfer). Eben dahin gehören die Ostergarbe (s. Passah), die Pfingstbrote (s. Pfingsten) und die Schaubrote (s. d.). Am häufigsten diente das Speiseopfer (nebst dem Trankopfer) blos als Beigabe

zu irgendeinem andern größern Opfer. So war das allgemeine Cultusopfer, das Brand- oder Ganzopfer stets mit einem Speise- (und Trank-)opfer verbunden, ebenso das Dankopfer; dagegen beim Schuld- und Sündopfer (mit Ausnahme des von einem geheilten Aussätzigen zu bringenden, 3 Mos. 14, 10. 20) fiel das Speiseopfer weg, weil angesichts des besondern, auf Sühnung gerichteten Zwecks dieser Opfer die Vorstellung, daß sie nach menschlicher Analogie eine Speise Jahve's seien, zurücktrat. Entsprechend den genannten Hauptopfern wurden auch die sie begleitenden Speiseopfer eingetheilt in freiwillige und gebotene und letztere wieder in öffentliche und private. Als öffentliche im Namen des Volks zu bringende Speiseopfer waren vorgeschrieben die beim Morgen- und Abendopfer, beim Sabbatopfer und bei den Festopfern; das Gesetz bestimmte genau die in jedem Falle nöthige, nach dem Werth des Opferthieres sich richtende Menge des zu verwendenden Mehls und Oels (4 Mos. 28; 29; 15, 4 fg.). Von den Privatopfern waren die hauptsächlichsten das der einzuweihenden Priester und Leviten (3 Mos. 6, 20; 4 Mos. 8, 8 fg.), das des rein zu sprechenden Aussätzigen (3 Mos. 14, 20 fg.) und das des Nasiräers (4 Mos. 6, 15. 17). Steiner.

Spelt oder **Spelz**, s. Getreide.

Sperber, s. Habicht.

Sperling deutet man gewöhnlich das hebr. ṣippór. Das Wort bezeichnet den kleinen Vogel, ja zuweilen den Vogel überhaupt, und es entscheidet nur der Zusammenhang, welche Vogelart beim Ausdruck ṣippór die Verfasser zuweilen im Auge gehabt oder ob sie den Ausdruck in ganz allgemeinem Sinne genommen. Ps. 11, 1; 124, 7; Am. 3, 5; Spr. 7, 23; Hiob 40, 29 reden von kleinen Vögeln ohne Unterschied; ebenso sind die στρουθία des N. T. Vögelchen im allgemeinen, die man um ein Geringes dem Markte verkaufte (Matth. 10, 29. 31; Luk. 12, 6. 7). Den weitesten Begriff hat ṣippór 5 Mos. 4, 17; Ps. 148, 10; Jes. 31, 5. Ez. 39, 17 bezeichnet mit ṣipporim aasfressende Vögel. Unter den ṣipporim, die beim Tempel Zuflucht gefunden neben den Schwalben (Ps. 84, 4), können Sperlinge verstanden sein, die auch heute noch in Rissen der Hausmauer Nester bauen. Abgeschieden auf dem Dach (Ps. 102, 8), sanfte melancholische Töne ausstoßend sitzt die blaue Drossel. Auf den Cedern des Libanon hausen heutzutage Raben, Haubenkrähen, Habichte und andere Vögel, ṣipporim in den Tagen des Psalmisten (Ps. 104, 17). 3 Mos. 14, 4. 49 muß der vom Aussatz Geheilte nebst andern Sachen auch zwei lebendige reine ṣipporim bringen, von denen der eine getödtet, der andere, mit Blut und Wasser bespritzt, fliegen gelassen wurde, gewiß keine zahme Taube, sondern ein Vogel, der gern das Weite suchte und der vorher in der Schlinge war gefangen worden, also eine wilde Taube, Schwalbe, Sperling u. dgl. Man hielt auch Vögelein zur Kurzweil (Hiob 40, 29; Jak. 3, 7) und ließ sie im Innern des Hauses nisten (Tob. 2, 10). Furrer.

Spezereien, s. Begräbniß.

Spiegel, d. h. Geräthe, deren Oberfläche behufs der Zurückstrahlung eines beleuchteten Gegenstandes polirt ist, sind aus verschiedenen Stoffen bekannt. Man fand bei den Yquitos in Südamerika Spiegel aus einem schwarzen Harz, in altperuanischen Gräbern aus dem sogenannten Inkastein, einem derben Kies, der sich trefflich poliren läßt; die Azteken hatten kleine runde Spiegel, zum Theil hohlgeschliffene, aus schwarzem Obsidian, und anderwärts stieß man auf Spiegel aus schwarzer Lava. Nach Plinius sollen schon die Sidonier Spiegel aus Glas gemacht haben, es scheint aber ein mislungener Versuch gewesen zu sein, weil das gesammte Alterthum keine Spur des Gebrauchs von Glasspiegeln aufweist, der erst seit dem 13. Jahrh. sicher bezeugt wird. Im Alterthum finden wir nur Metallspiegel, wie noch heute in vielen Gegenden des Orients. Merkwürdigerweise werden unter den Luxusartikeln in altgermanischen Gräbern Spiegel vermißt. Desto reicher sind deren Funde aus dem ägyptischen, griechischen und römischen Alterthum. Man verfertigte die Spiegel aus Kupfer, Zinn, meist aus einer Mischung von beiden und anderm Mineral. Korinth und Brundisium waren durch Spiegelfabrikation berühmt. Es gab aber auch Spiegel von Silber, die im römischen Gesetzbuch bei Vermächtnissen von Silbergeräthen erwähnt werden. Plinius und Seneca spotten in ihrem Eifer gegen die herrschende Verschwendung darüber, daß jede Magd einen silbernen Spiegel haben wolle. Euripides läßt Helena goldene Spiegel aus Ilium mitnehmen. Man liest zwar auch von Spiegeln aus polirten Steinplatten, diese dienten aber als Getäfel von Prunkgemächern, wie Domitian eins hatte, in welchem er jeden Eintreten-

den abgespiegelt beobachten konnte. Gewöhnlich waren die Metallspiegel in tragbarer Form, rund oder oval, bisweilen mit einem Fußgestell zum Aufrechtstehen, meist aber unter der Metallscheibe mit einem aus Holz, Elfenbein, Stein oder Metall verschieden geformten Handgriff versehen. Die hebr. Frauen kannten diesen Luxusartikel aus Aegypten her und ihre Spiegel waren von den ägyptischen gewiß nicht verschieden, denen auch die griechischen und römischen wesentlich gleichen. Die Geschicklichkeit der Aegypter wußte dem gemischten Metall eine so feine Glätte zu geben, daß es einen Glanz annahm, der, nach Wilkinson's Versicherung, noch gegenwärtig zum Theil wiederhergestellt werden konnte, nachdem die Metallspiegel viele Jahrhunderte in der Erde begraben waren. Eine solche Glätte ist bedingt durch die Dichtheit der Masse, die durch den Guß gewonnen wurde (Hiob 37, 18). Man verwahrte die Spiegel gern mit einem Ueberzug und um die Oberfläche der Platte reflectirend zu erhalten und deren Anlaufen zu verhüten, mußte sie öfter gereinigt werden (Weish. 7, 26; Sir. 12, 11), wozu ein Schwämmchen und feinpulverisirter Bimsstein oder Schmirgel dienen mochte. Daß die Spiegel der Hebräerinnen aus Erz waren, erhellt auch daraus, daß das Waschbecken der Stiftshütte davon angefertigt wurde, wozu jene ihren Luxusartikel geopfert hatten (2 Mos. 38, 8). Hierbei an den Brauch der Aegypterinnen zu denken, die an den Isisfesten sich gottesdienstlich versammelten, wobei sie das Sistrum in der Rechten, den Spiegel in der Linken, diesen der Gottheit vorhielten und sich hiermit als ihre Dienerinnen vorstellten, ist kein zwingender Grund vorhanden; denn im Alterthum diente der Spiegel nicht nur um sich zu besehen (Jak. 1, 23; 1 Kor. 13, 12), sondern den Frauen auch zum Putz, den sie, gleich heutigen Morgenländerinnen, bei sich führten. Roskoff.

Spiele, Schauspiele, Kampfspiele. Schon die israelitischen Jünglinge vergnügten sich an körperlichen Uebungen: sie schossen nach der Scheibe (1 Sam. 20, 20; Hiob 16, 12; Kl. 3, 12) und suchten wetteifernd ihre Kraft durch Emporheben schwerer Lasten zu zeigen. Hierauf bezieht sich Sach. 12, 3, zu welcher Stelle Hieronymus bemerkt, daß noch gegenwärtig (Ende des 4. Jahrh. n. Chr.) in den Städten und Dörfern Palästinas die alte Sitte bestehe, sehr schwere Steine hinzulegen, an welcher die Jünglinge ihre Kraft üben, indem sie dieselben mit gerade ausgestreckten Armen bis zu den Knien, dem Nabel, den Schultern und dem Kopf, manche sogar bis über den Scheitel heben (2 Sam. 2, 14 ist nicht von Kampfspielen, sondern von ernstgemeinten Einzelkämpfen, ähnlich dem der Horatier und Curiatier, die Rede).

Griech. Kampfspiele wurden in Palästina zuerst von dem griechenfreundlichen Hohenpriester Jason eingeführt (2 Makk. 4, 9 fg; 1 Makk. 1, 14), erregten aber bei den gesetzestreuen Israeliten großen Anstoß. Noch weit mehr Eingang fanden dieselben unter den Herodiern, welche in mehrern bedeutenden Städten Palästinas Theater, Amphitheater und Gymnasien errichteten und zu Ehren ihrer Gönner, der röm. Kaiser, regelmäßig wiederkehrende Festspiele veranstalteten, wobei auch Gladiatoren und Thierkämpfer nicht fehlten (Josephus, „Alterthümer", XV, 8, 1. 9, 6; XVI, 5, 1; XIX, 7, 5. 8, 2; „Jüdischer Krieg", I, 21, 8. 11; 7, 2). Im N. T. werden die griech. Spiele öfters, namentlich von Paulus, erwähnt und der für die Sieger bestimmte Kranz erscheint hier als Bild des den Christen verheißenen himmlischen Lohns (1 Kor. 9, 24 fg.; Phil. 3, 12 fg.; Kol. 2, 18; 2 Tim. 2, 5; Jak. 1, 12; Offb. 2, 10). Daß aber Paulus selbst im Circus zu Ephesus mit wilden Thieren habe kämpfen müssen, ist aus der sicher in uneigentlichem Sinne zu verstehenden Stelle 1 Kor. 15, 32 nicht zu schließen (vgl. meinen Aufsatz: „Die Θηριομαχία des Apostels Paulus" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1866, S. 368 fg.).

Davon, daß in Palästina die dramatische Kunst gepflegt worden sei, ist nichts überliefert. Wol aber traten in späterer Zeit Juden im Ausland als Schauspieler auf, wie Josephus' Zeitgenosse Alityros, der sich am Hofe Nero's großer Beliebtheit erfreute (Josephus, „Leben" Kap. 3). Auch ist uns wenigstens ein dramatischer Dichter jüd. Nationalität bekannt, Ezechiel, der in einem in griech. Sprache verfaßten Stück „ἐξαγωγή", den Auszug aus Aegypten behandelte (Clemens von Alexandria, Strom., I; Eusebius, Praep. evang., I). Vgl. Hyde, De ludis oriental., p. 1695; Wagenseil, De ludis Hebraeorum in seiner Schrift: De civitate Noriberg. (Altorf 1697), S. 164 fg.; Hofmann, De ludis isthmicis in N. T. commemoratis (Wittenberg 1760); Eichhorn, De Judaeorum re scenica in den Comment. Gott. rec., II. Krenkel.

Spiele, Vergnügungsspiele. Das Kind mit der Klapper, das seine Lust hat, seine Kraftäußerung an dem Geräusch seines Spielzeugs wahrzunehmen, bietet die ursprünglichste Form des Spiels. Bei weiterer Entwickelung macht die Phantasie des Kindes jeden beliebigen Gegenstand zu seinem Spielzeug und zeigt seine Macht im Spiel mit ihm. Im reifern Alter ist das Spiel ein geselliges und besteht in der freien Darstellung einer Thätigkeit, welche, als leibliche oder geistige Fertigkeit, die Unterhaltung ausmacht. Die Spiele der Griechen trugen das Gepräge der Kunst, die der Römer das Merkmal des Krieger- und Jägerlebens. Im weitesten Sinn ist das Spiel die Darstellung des menschlichen Wesens, daher Daub das Leben in seiner Vollendung das Spiel nennen und Schiller sagen konnte: wo der Mensch spielt, er ganz Mensch sei. Weil das Spielen in der menschlichen Natur beruht, finden wir Spiele sowol bei den rohen Naturstämmen als auch bei den cultivirten Völkern, im Alterthum wie in der Gegenwart und in jedem Lebensalter. Es erklärt sich auch leicht, daß mancherlei Kinderspielzeug aus dem ägypt. Alterthum bekannt, in germanischen Gräbern gefunden, aus der Griechen- und Römerzeit auf uns gekommen, im wesentlichen dem heutigen gleicht, daß von den halben hundert Jugendspielen, welche Pollux anführt, die meisten jetzt noch gangbar sind. Darum ist anzunehmen, daß die hebr. Kinder sich ähnlicherweise unterhalten haben, obgleich die Bibel nur nebenher ihres Spielens auf den Gassen und Plätzen der Stadt (Sach. 8, 5; Matth. 11, 16 fg.) und der Unterhaltung mit an einen Faden gebundenen Vögeln (Hiob 40, 29 [24]; Bar. 3, 17) erwähnt. Biblischen Nachrichten gemäß unterhielten sich Erwachsene im geselligen Verkehr in den Stadtthoren (1 Mos. 19, 1; Ps. 69, 13), bei Gastmählern, Freudenfesten durch Gespräche, musikalisches Spiel, Gesang, Tanz (2 Mos. 15, 20 fg.; Richt. 11, 34; 21, 21 fg.; 1 Sam. 18, 6 fg.; Ps. 30, 12; Jes. 5, 12; Kl. 5, 14 fg.; Am. 6, 5; Spr. 8, 30; Koh. 3, 4; Sir. 40, 21; Matth. 14, 6; Luk. 15, 25) und mit dem, im Orient und in Griechenland, sehr beliebten Aufgeben von Räthseln (Richt. 14, 12 fg.; 1 Kön. 10, 1. 3), wovon noch manche Reste erhalten sind bei Ez. 17, 2 fg.; Spr. 30, 12 fg.; Weish. 8, 8. Spiele, wobei Jünglinge ihre leibliche Kraft oder Geschicklichkeit darstellten und übten, werden nur vorübergehend berührt, als: das Emporheben und Fortschaffen wuchtiger Steine (Sach. 12, 3), ähnlich dem Steinwerfen der germanischen Jugend, das die Tscherkessen heute noch üben; das Bogenschießen nach einem Ziel (1 Sam. 20, 20; Kl. 3, 12; Hiob 16, 12), einst bei den Germanen und jetzt noch bei den Chinesen eine beliebte Unterhaltung; der Lauf (Ps. 19, 6), in dem Saul, Jonathan, Asaal sich auszeichneten (2 Sam. 1, 23; 2, 18), und bekanntlich auch im classischen Alterthum viel geübt wurde. Ob Jes. 22, 18 (nach Jarchi) auf ein Ballspiel zu beziehen sei, ist fraglich, obschon es den Hebräern kaum unbekannt sein mochte, weil es eine Ergötzung des ägypt. Alterthums sowie der Hellenen und Römer war, das auch gegenwärtig von den meisten Volksstämmen gern gespielt wird. Sicher ist aber 2 Makk. 4, 14 nicht, nach der deutschen Bibel, ein Ballspiel, sondern das Diskuswerfen gemeint, womit sich die griech. Jugend unterhielt. Aus der talmudischen Zeit werden erwähnt: das Würfelspiel, welches auch von den Germanen, Aegyptern, Römern gespielt wurde, bei den Griechen für eine ägypt. Erfindung galt; das Bretspiel, das auch dem ägyptischen und classischen Alterthum bekannt war; Wettspiele mit Tauben und andern Thieren, ja selbst eine Art Kartenspiel. Die Rabbinen verpönten aber Gewinnspiele, überhaupt der Gewinn sollte als Raub gelten und ein Würfelspieler kein Zeuge sein. Roskoff.

Spieß, s. Waffen.

Spinne, 1) ʿakkabiš, nur zweimal erwähnt wegen ihres leicht zerstörbaren Hauses, Hiob 8, 14; Jes. 59, 5; vgl. Koran, Sura, XXIX, 41. Spinnenarten besitzt Palästina eine große Zahl, vgl. Wood, The Bible animals (London 1869), S. 641.

2) Luther deutet auf Spinne auch sĕmamît, von welchem Geschöpf es Spr. 30, 28 heißt: „Sĕmamît greift mit den Händen und ist in Königspalästen“. Nach den alten Uebersetzungen haben wir unter diesem Wort die Geckoeidechse zu verstehen. Dieses Thier kommt in verschiedenen Arten in Palästina vor, namentlich ist der gemeine Fächerzeher (ptyodactylus lobatus) im ganzen Lande verbreitet. Derselbe wird sechs Zoll lang, wovon die Hälfte auf den leichtabbrechenden Schwanz fällt; er ist bei dunkler Grundfarbe mit hellen weißen Tupfen an Rücken und Seite besäet und zeichnet sich durch die große Bindehaut zwischen den Zehen aus. Wegen der vielen Warzen an seiner Haut nennen ihn die Araber „Vater des Aussatzes“. Mit der weichen, die Sohle ihrer Füße über-

kleidenden Haut können alle Geckoarten leicht einen luftleeren Raum hervorbringen, sodaß es ihnen möglich wird, nicht nur an senkrechten Wänden, sondern auch den Fliegen gleich an den Zimmerdecken hinzulaufen. Die Thiere sehen häßlich aus, sind scheue Nachtthiere und galten daher von jeher als sehr giftig. Genauere Untersuchung zeigte aber, daß es sehr harmlose und wegen Vertilgung von Ungeziefer nützliche Geschöpfe sind. Sie bewohnen gern menschliche Wohnungen vom Keller bis zum Dach hinauf.

Auch der hebräische und arab. Name deutet auf das Vorurtheil, daß die Geckos giftig seien. Passend vergleicht der Spruchdichter ihre fünf Zehen mit Händen. Der stellio der Alten ist nicht zu verwechseln, wie sehr oft geschehen, mit dem stellio der Neuern, der Dorneidechse (uromastix spinipes), dem Hardun der Araber. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 265 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), VI, 631 fg.; Brehm, „Illustrirtes Thierleben" (Hildburghausen 1863—70), V, 145 fg.

3) Luther übersetzt ; as (Hiob 27, 18) mit Spinne anstatt mit Motte (s. d.).

Furrer.

Spinnen, d. h. einen faserigen Stoff durch Drehen zu einem fortlaufenden Faden ausdehnen, geschah ursprünglich ohne irgendein Werkzeug. So geschieht es noch gegenwärtig bei den Polarnomaden, wo die Lappländerin die Fasern der Rennthiersehne mit der platten Hand auf dem Knie zusammenwirbelt und die blanke Stelle an den Lederhosen der Tungusin als Zeichen ihres Fleißes gilt. Aber schon das Alterthum kannte den Spinnrocken und die Spindel, die noch heute, nicht nur bei den Hindus, Beduinen, Negern in Senegambien, Congo, Guinea, sondern selbst in Europa gebraucht werden, wo doch seit dem 16. Jahrh. das Spinnrad erfunden und seit dem 18. Jahrh. die Maschinenspinnerei weit verbreitet ist. Im hohen Alterthum lag, bei fast allen Völkern, die Verfertigung der Gewänder und auch das Weben und Spinnen dem weiblichen Geschlecht ob. Nach Darstellungen auf ägypt. Denkmälern spinnen die Frauen von einem Wollen- oder Flachsbündel, der in einem Gefäß liegt, mit Spindeln, deren mehrere in Gräbern gefunden worden, meistens aus Holz, über einen Fuß lang und mit einem Wirtel aus Gips oder einer Composition versehen sind und auch häufig als Hieroglyphenbild erscheinen. Im germanischen Alterthum ist das Spinnen in Mythen, Sagen, Volksmärchen häufig erwähnt. Die sogenannten Spiel- oder Kunkelsteine erinnern an die Göttin (Holla, Berchta), die nächtlich der Hausfrauen Werke prüft, fleißigen Spinnerinnen Spindeln schenkt oder die Spule vollspinnt, faulen aber den unabgesponnenen Rocken verdirbt. Auch bei den Griechen ist im hohen Alterthum Spinnen und Weben ein Zeichen der sittsamen Hausfrau, und die Schilderung Penelope's oder Arete's inmitten ihrer spinnenden Mägde paßt sowol auf das Getriebe im Weiberhause der Karolingischen Periode als auf die deutsche Landwirthin einer kaum vergangenen Zeit. Auch innerhalb des griech. Mythen- und Sagenkreises wird fleißig gesponnen. Artemis führt goldene Spindeln, Herakles nimmt theil an der Beschäftigung mit Rocken und Spindel, Hektor verweist seine Gattin auf Spindel und Webestuhl u. dgl. Ebenso war bei den Römern in ältern Zeiten das Spinnen eine der vornehmsten weiblichen Beschäftigungen und die Gemahlin des Tarquinius Priscus, das Muster der Häuslichkeit, wurde mit einer Spindel abgebildet. Hieraus erklärt sich der röm. Hochzeitsbrauch, der zu ihrem Bräutigam einziehenden Braut einen mit Wolle umwickelten Spinnrocken vorzutragen. In der Periode des Luxus beschäftigte sich die röm. Dame allerdings selten mit Spinnen und Weben, die es aber that, wurde besonders belobt. Catull's reizende Schilderung des Spinnens vom Rocken mit der Spindel gewährt ein lebendiges Bild dieses Hergangs im hebr. Alterthum. Denn auch hier lag dem weiblichen Geschlecht die Verfertigung des Gewandes (1 Sam. 2, 19; Spr. 31, 21; Esra 4, 17; Apg. 9, 39) sowie das Weben und Spinnen (2 Mos. 35, 25; Matth. 6, 28; Luk. 12, 37) ob und war das Merkmal der emsigen Hausfrau (Spr. 31, 13. 19. 22), die nicht nur für das eigene Haus sorgte, sondern auch zum Erwerb arbeitete (Spr. 31, 24; Tob. 2, 4). Philo tadelt die Frauen seiner Zeit, daß sie ihre Hände, die zur Beschäftigung mit Spindel und Webestuhl bestimmt seien, zu weniger Gutem gebrauchten. Die Hebräerin spann die zugerichtete Wolle und den gehechelten Flachs (Jes. 19, 7; Hos. 2, 7. 9; Spr. 31, 13) vom Rocken und drehte den Faden mittels der Spindel (Spr. 31, 13), verarbeitete auch Kamel- und Ziegenhaar (2 Mos. 35, 6; Matth. 3, 4) zu gröberm Stoff (sak) für Trauergewänder (2 Sam. 3, 31),

Gürtel (Jes. 3, 24), Zeltdecken (2 Mos. 26, 7). Das Gesponnene wurde auch zu Stricken und Schnüren verwendet (Jos. 2, 15. 18; Richt. 15, 13; 16, 9). Die Bibel erwähnt den Spinnrocken ohne Angabe seiner Beschaffenheit (Spr. 31, 19), seine Benennung kišor läßt aber einen geraden Stab vermuthen. Die Spindel soll, nach den Talmudisten, aus einem langzugespitzten Stäbchen bestanden haben. Roskoff.

Spott, Spötter. Es kann hier vom Spott nur als einer gegen die Religion gerichteten, in herabsetzenden Ausdrücken sich äußernden, verächtlichen Gesinnung die Rede sein. In diesem Sinn wird der Fromme Ps. 1, 1 gepriesen, daß er sich nicht auf den Sitz der Spötter setzt, es werden vom Propheten (Jes. 28, 14. 22) die Spötter unter seinen Volksgenossen verwarnt, die im Uebermuth des Unglaubens sich über die Strafgerichte Gottes lustig machten und die prophetischen Strafdrohungen verachteten (vgl. auch Jer. 15, 17). Besonders die Weinlaune erzeugte solchen frevelhaften Spott (Spr. 20, 1; Jes. 5, 11 fg.). Jahve spottet jedoch der Spötter (Spr. 2, 34; Jes. 28, 15 fg.). Der Berichterstatter in der Chronik (2 Chron. 36, 16) betrachtet die Verspottung der Propheten als eine Hauptursache des Untergangs des Volkes Israel durch die heidnischen Großmächte. Das Christenthum war anfänglich vielfach ein Gegenstand des Spottes (Apg. 2, 13), zumal die Lehre von der Auferstehung der Todten (Apg. 17, 32) und von dem gekreuzigten Messias (1 Kor. 1, 23). Der Apostel Paulus warnt die von der evangelischen Freiheit abgefallenen Galater, daß Gott seiner nicht spotten lasse (Gal. 6, 7). In dem Sendschreiben des Judas und des zweiten Petrusbriefs werden Spötter als Vorboten der „letzten Zeiten“, d. h. der Wiederkunft Christi, angesehen (Jud. 18; 2 Petr. 3, 3). Schenkel.

Spotten, s. Spott.

Sprache, hebräische. Die Sprache, in welcher, abgesehen von wenigen aramäischen Stücken (Jer. 10, 11; Dan. 2, 4—7. 28; Esra 4, 8—6, 18; 7, 12—26), alle kanonischen Bücher des A. T. geschrieben sind, ist die einst von den Hebräern (Ebräern) oder Israeliten gesprochene, die daher seit alter Zeit die hebräische (ebräische) genannt wird. Freilich werden in den Geschlechtstafeln der Genesis zu den Abkömmlingen Eber's auch noch andere, den Israeliten nahe stehende Völker gerechnet, also damit als Hebräer bezeichnet; denn Eber ist ja nur eine bloße Abstraction, der Eponym des angeblich von ihm abstammenden Volkes. Gewiß hat jene Angabe einen guten Grund, aber in geschichtlicher Zeit beschränkte sich der Name Hebräer, soweit wir sehen können, auf die Israeliten. Wenn schon in dem sehr alten Gesetz 2 Mos. 21, 2 (vgl. 5 Mos. 15, 12; Jer. 34, 9. 14) von einem „hebräischen Sklaven“ die Rede ist, so soll das nur ein israelitischer sein mit Ausschluß aller andern „Kinder Eber's“. Möglich wäre immerhin, daß der Name hebräische Sprache etwas weiter gereicht und auch die noch verwandten Mundarten mitbezeichnet hätte, da sich ja die Namen von Volk und Sprache nicht immer decken, aber wir wissen nichts davon. Das A. T. hat ja überhaupt wenig Veranlassung von Sprachen zu reden, und das ist allem Anschein nach der Grund, weshalb der Ausdruck hebräische Sprache in ihm gar nicht vorkommt. In der ältesten Stelle, wo von ihr die Rede (2 Kön. 18, 26. 28 = Jes. 36, 11. 13), heißt sie, weil es sich gerade um judäische Dinge handelt, die „judäische“, und ebenso in der nachexilischen Stelle Neh. 13, 24, aus einer Zeit, in welcher sich die Juden schon allein als die echten Israeliten ansahen. Wie nun dieser Name zu eng, da er ja die doch wesentlich gleiche Sprache der nördlichen Stämme ausschließt, so ist die Bezeichnung „Sprache Kanaans“ in einer gleichfalls ungefähr der Zeit Nehemia's angehörenden Stelle (Jes. 19, 18 im Zusatz zu einem jesaianischen Orakel, Jes. 19, 1—15) wieder zu weit, denn sie umfaßt ja mindestens auch die eigentlichen Kanaaniter, die Phönizier. Die älteste Stelle, in der von hebräischer Sprache die Rede, ist das uns vorliegende Vorwort zur Uebersetzung des Sirachbuchs (um das J. 120 v. Chr.). So heißt sie auch im N. T. (z. B. Offb. 9, 11). Die etwas spätern jüdischen Schriftsteller nennen sie als Sprache der Heiligen Schrift „die heilige Sprache“. Philo, der sehr wenig hebräisch verstand, gibt ihr den unpassenden Namen „chaldäisch“, weil ja Abraham aus dem Lande der Chaldäer gekommen war (Philo, De vita Mosis, II, 7). Zu bemerken ist noch, daß im Johannesevangelium Kap. 5, 2; 19, 13. 17 und ebenso bei Josephus, „Alterthümer“, III, 10, 6 die damalige aramäische Volkssprache in Palästina hebräisch heißt; es ist aber nicht erwiesen, daß auch andere neutest. Stellen, in denen von hebräischer Sprache die Rede ist, diesem verwirrenden Sprachgebrauch folgen.

Außer dem A. T. kennen wir von Denkmälern der alten hebräischen Sprache nur noch

jüdische Münzen (vgl. besonders Levy, „Geschichte der jüdischen Münzen“ [Breslau 1862] und Madden, History of Jewish coinage [London 1864]), welche aber erst mit dem J. 137 v. Chr. beginnen und mithin nicht mehr in die Zeit des eigentlichen Lebens der Sprache fallen, und ferner seit kurzem einige zum Theil unzweifelhaft bis in die Zeit vor dem Exil hinaufreichende geschnittene Steine mit kurzen Inschriften (vgl. de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale [Paris 1868]; Levy, „Siegel und Gemmen“ [Breslau 1869]). Leider enthalten diese Gemmen fast nur Eigennamen.

Man hat in neuerer Zeit öfter behauptet, das Hebräische wäre nicht von jeher die Sprache der Israeliten gewesen. Die Phantasie, daß dieselben einst indogermanisch geredet hätten, können wir auf sich beruhen lassen. Aber wohl läßt sich manches dafür sagen, daß sie sich früher der aramäischen Sprache bedient hätten. Die Israeliten haben allem Anschein nach, ehe sie nach Aegypten kamen, unfern des Euphrat gesessen. Sehr wenig gebe ich freilich auf die nur in Einer Quelle gegebene Nachricht, daß Abraham aus Ur der Chaldäer gekommen wäre, einer Stadt, die jetzt mit ziemlicher Sicherheit in die Nähe von Babel gesetzt wird (Schrader, „Die Keilinschriften und das Alte Testament“ [Gießen 1872], S. 383 fg.); es lassen sich genug Gründe für den Anspruch denken, daß der angebliche Stammvater Israels aus dem Centrum der gebildeten Welt, dem Ausgangspunkt der Völker überhaupt (vgl. 1 Mos. 11, 1 fg.) gekommen sein sollte. Aber mit auffallender Zähigkeit weisen verschiedene voneinander unabhängige Züge der Ueberlieferung auf das westliche Mesopotamien, insbesondere die Gegend von Haran, als die eigentliche Heimat der Israeliten hin. Diese Gegend war nun aber schon sehr früh aramäisch, und die Genesis bringt ja die Stammväter des Volks selbst in engste Beziehung zu dem Aramäer Laban. Auf der andern Seite sprachen die Phönizier eine dem Hebräischen sehr nahe stehende Sprache, während Israel doch von keiner Verwandtschaft mit ihnen wissen wollte. Es liegt nun nahe anzunehmen, daß die Bezwinger der Kanaaniter erst im Verkehr mit diesen ihre ursprüngliche aramäische Sprache mit der Sprache Kanaans vertauscht hätten. Aber doch ist diese Annahme schwerlich stichhaltig. Wir müssen zugeben, daß die Personen der Genesis fast alle ungeschichtlich sind, wir können sogar vermuthen, daß selbst ein Theil der Stammesnamen (wie Ephraim u. s. w.) erst in Kanaan entstanden sei; aber daß sich unter den ältesten israelitischen Namen nicht ein einziger findet, der entschieden aramäisch wäre, während es mehrere gibt, die nicht aramäisch sein können, ist schon von großem Gewicht. Die Gestalt Isaak's (Jiṣḥaq) ist jedenfalls ein alter Bestandtheil der israelitischen Ueberlieferung, was auch immer sein ursprüngliches Wesen sein mag, und dieser Name müßte im Aramäischen ganz anders lauten. Und dann sind die freilich wenigen Bruchstücke von Liedern, welche wir mit großer Wahrscheinlichkeit in die Zeit gleich nach der Eroberung setzen können (4 Mos. 21), sowie das gleichfalls sehr alte Deboralied (Richt. 5) rein hebräisch, sodaß man sagen muß, das Volk, dem solche Lieder gesungen wurden, sprach seit langer Zeit diese Sprache. Nun könnte man freilich einwenden, schon die Voreltern Israels hätten bei ihrem Aufenthalt in Kanaan vor der Einwanderung nach Aegypten ihre Sprache vertauscht; aber jener erste Aufenthalt in Kanaan ist zwar ein Postulat der israelitischen Geschichtsauffassung, aber darum nicht weniger ungeschichtlich. Die Schwierigkeiten der Annahme, daß die Israeliten von Urzeit her hebräisch gesprochen, vermindern sich übrigens sehr für uns, wenn wir uns klar machen, wie wenig wir über die Wanderungen der nordsemitischen Völker in der Zeit vor dem ägyptischen Aufenthalt jener wissen. Die nicht mehr zu bezweifelnde nahe Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Assyrischen spricht gleichfalls dafür, daß dasselbe nicht blos in der Nähe des Mittelmeeres gelebt hat.

Man hat lange vermuthet, daß die kleinen Nachbarvölker der Israeliten namentlich die von Eber abgeleiteten Mundarten geredet hätten, welche dem Hebräischen sehr ähnlich waren. Diese Vermuthung ist jetzt glänzend bestätigt durch die Auffindung der moabitischen Inschrift des Königs Mesa (s. d.). Wie das Moabitische so wird sich auch das Ammonitische und Edomitische nur dialektisch vom Hebräischen unterschieden haben. Die Ammoniter, aus deren Sprache wir nur ganz wenige Eigennamen haben, gelten ja als die nächsten Brüder der Moabiter, wie die Edomiter als die der Israeliten. Auch die etwas zahlreichern edomitischen Orts-, Stamm- und Personennamen (beachte namentlich die Königsnamen am Schluß von 1 Mos. 36, von denen die letzten sicher historisch sind) sprechen entschieden für diese Ansicht.

Sehr nahe, wenngleich etwas entfernter als der Dialekt der Mesainschrift, steht dem Hebräischen auch das Phönizische, welches wir jetzt aus wenigen längern und sehr vielen kürzern Inschriften aus Asien, Europa und Afrika kennen. Dazu kommen manche phönizische Wörter und Stellen bei classischen Schriftstellern, deren Nutzen aber leider durch Ungenauigkeit der Lautauffassung, Mangelhaftigkeit des zur Wiedergabe gebrauchten Alphabets und starke Entstellung von seiten der Abschreiber sehr beeinträchtigt ist. Das gilt besonders von der wichtigsten Quelle, den punischen Stellen im Poenulus des Plautus, welche nur zum Theil mit einiger Sicherheit in ihrem semitischen Lautbestande und ihrer Bedeutung wiedererkannt werden können.

Als einen dem Hebräischen sehr nahe stehenden Dialekt haben wir auch wol den in der erwähnten Stelle des Nehemia (Kap. 13, 24) genannten Dialekt von Asdod anzusehen. Freilich ist es sehr wohl möglich, daß die Philistäer ursprünglich eine eigene, vielleicht nicht semitische Sprache gehabt haben. Und für meine Vermuthung wage ich den Umstand nicht zu benutzen, daß auf einer in Athen befindlichen zweisprachigen Inschrift (vgl. Schröder, „Die phönizische Sprache" [Halle 1869], S. 236 fg. und die Nachträge in Levy's, „Phönizische Studien" [Breslau 1856—70], Heft 4, S. 10, und von Gildemeister in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXIII, 157) ein Mann aus der Philistäerstadt Askalon einen phönizischen Namen führt und von einem phönizischen Freunde eine phönizische Grabschrift erhalten hat, wie denn in den griechischen Versen der Inschrift (Levy, „Phönizische Studien", Heft 3, S. 18) Askalon selbst zu Phönizien gerechnet zu sein scheint. Diese Inschrift ist 2—300 Jahre später als Nehemia, und immerhin konnte man in der Hafenstadt Askalon das Phönizische angenommen haben, während man in der Landstadt Asdod noch die alte Sprache beibehielt. Aber die Sprache von Asdod wird von Nehemia neben die der Moabiter und Ammoniter gestellt, die, wie wir sahen, dem Hebräischen sehr nahe stand. Es handelt sich also auch hier wol um kleinere Dialektunterschiede, die aber dem Eiferer für die Reinheit Judas großen Anstoß gaben.

Uebrigens muß man sich immer vergegenwärtigen, daß die Verschiedenheit dieser Dialekte in Wirklichkeit größer gewesen sein mag, als sie uns nach den fast nur die Consonanten wiedergebenden Inschriften erscheint.

Während aber das Hebräische von dem Moabitischen und Phönizischen nur durch Dialektunterschiede getrennt ist, sind das Assyrische und das Aramäische, so eng sie mit ihm verwandt sind, doch eigene Sprachen. Namentlich durch die verdienstlichen Untersuchungen Schrader's (besonders in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXIV) ist der Sprachcharakter des Assyrischen seinen Grundzügen nach einigermaßen festgestellt. Zwar verhindert uns leider der Charakter einer entsetzlich irrationellen, bei allem Uebermaß von Zeichen dürftigen und ungenauen Schrift daran, die feinern Lautverhältnisse des Assyrischen zu erkennen: zwar scheint mir noch von manchem Worte die Aussprache sehr unsicher zu sein, dessen Verständniß schon ermittelt ist; aber ich getraue mir doch zu behaupten, daß das Assyrische (das als lebende Sprache möglicherweise lange vor den letzten Inschriften untergegangen war) eine dem Hebräischen sehr eng verwandte Sprache war, welche jedoch in vielen Stücken nach ihrer räumlichen Trennung eine ganz eigenthümliche Entwickelung genommen hatte. Ursprünglich stand das Assyrische dem Hebräischen noch näher als das ihm doch auch so nahe verwandte Aramäische. Letztere in viele Dialekte gespaltene Sprache lernen wir zuerst auf einigen sehr alten, kurzen Inschriften kennen, und wir können ihre Entwickelung dann bis auf den heutigen Tag verfolgen.

Das Hebräische mit den nahe verwandten Dialekten, das Assyrische und das Aramäische bilden zusammen die nördliche Gruppe der semitischen Sprachen, der die südliche gegenübersteht, welche sich aus dem Arabischen und dem Aethiopischen zusammensetzt.

Von Dialektunterschieden innerhalb der Sprache der Israeliten haben wir nur Ein bestimmtes Zeugniß im A. T. Die Ephraimiten sprachen das Wort šibbōleth mit s (Richt. 12, 6), und da das auch die thaten, welche sich durch die gewöhnliche Aussprache vom Tode gerettet hätten, so ergibt sich daraus, daß sie das š überhaupt oder wenigstens die Silbe ši nicht aussprechen konnten. Sonst zeigen die aus dem nördlichen Reich stammenden Schriften (von denen wir z. B. manches im Pentateuch haben) für uns keine für die Grammatik erhebliche Sprachunterschiede. Das meiste, was man in dieser

Hinsicht gefunden haben will, wie insbesondere ein specieller Dialekt des kleinen Stammes Simeon, ist eitel Phantasie. Ich will gar nicht leugnen, daß es solche Unterschiede im Hebräischen gegeben haben mag, wohl aber, daß sie für uns mit unserer mangelhaften Kenntniß der Sprache noch deutlich wären.

Das Hebräische des A. T. erscheint jetzt in grammatischer Hinsicht als völlig gleichartig, und man meint denn auch oft, daß schon die ältesten erhaltenen Documente genau dieselbe Sprachform trugen wie etwa die jüngsten Psalmen. Das ist aber eine Täuschung, bei der man nicht berücksichtigt, daß die ursprüngliche, unvollkommene Schrift gerade die Laute, welche sich am leichtesten verändern, am wenigsten bezeichnete und daß die später zur genauern Darstellung der Aussprache hinzugesetzten Zeichen vom Standpunkt einer jüngern Sprachentwickelung gemacht sind. Dies gilt nicht nur von der sogenannten Punktation, sondern zum Theil schon von den Vocalbuchstaben, welche in den ältern Texten ursprünglich nach sichern Anzeichen viel sparsamer gestanden haben als jetzt. Hier bemerke ich beiläufig, daß erst durch eine Seltsamkeit in der Einsetzung der Vocalbuchstaben gerade eine der angeblichen Archaismen in der Sprache des Pentateuchs herbeigeführt ist. In diesem waren die Wörter für „er" und „sie" ursprünglich beide He-Aleph (h') geschrieben, obwol jenes hû', dieses hî' zu sprechen war; denn der Vergleich mit den verwandten semitischen Sprachen zeigt, daß das Hebräische die Form hî' von jeher nothwendig gehabt haben muß (vgl. die „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XX, 458 fg.). Als man aber später die Vocalbuchstaben in den Text des Pentateuchs einfügte, behandelte man die beiden gleich geschriebenen Wörter gleich und schrieb sprachwidrig überall Hē-Wāu-Aleph (diese Erklärung der seltsamen Erscheinung ist von Levy in seiner Bearbeitung von Munk's „Palästina" [Bd. 1, Breslau 1871] gegeben.)

Die genauere Aussprache des Hebräischen schöpfen wir zunächst und vor allem aus der sogenannten masorethischen Punktation, den Zeichen, welche die jüdischen Schulen bis etwa ins 7. Jahrh. n. Chr. zu dem Consonantentext hinzugesetzt haben. Wir besitzen diese Punktation in zwei verschiedenen Systemen, dem palästinischen, das in unsern Handschriften üblich ist, und dem erst seit kurzem bekannten sogenannten assyrischen (über letzteres vgl. Pinsker, „Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem" [Wien 1863]). Beide Systeme, von denen keins als das absolut ältere gelten kann, unterscheiden sich viel mehr durch die Art der Bezeichnung als durch die Aussprache, die sie darstellen wollen, hinsichtlich letzterer stimmen sie vielmehr in den wichtigsten Dingen überein. Nun muß man aber bedenken, daß die jüdischen Schulen gar nicht daran dachten, die Aussprache des gemeinen Lebens wiederzugeben, sondern eine feierlich modulirte, für den Gottesdienst bestimmte, bei der es mancherlei Dehnungen der Vocale am Schluß der rhythmischen Absätze, Tonverschiebungen und andere Veränderungen der Wortformen gab, die in der lebenden Sprache gar nicht oder nur zum Theil gegolten haben werden. Und diese Behandlung erstreckte man auf das ganze A. T. und verlangte z. B. für eine Geschlechtstafel oder ein Gesetz über Erbrecht denselben halbmusikalischen Vortrag wie für ein Gebet oder die feurige Rede eines Propheten, für die Worte: „Und Hiob antwortete und sprach" dieselbe Art der Recitation wie für die erhabenen oder wehmüthigen Reden selbst. Dazu zeigt die Punktation mancherlei Ungleichheit. Man sieht, daß sie die Arbeit mehrerer Schulen ist, welche theilweise verschiedene Ansichten über wichtige Punkte der Aussprache hatten. Auch sonst lassen sich noch viele Fehler in der Vocalisation nachweisen, die zum Theil von falscher Auffassung des Textes herrühren, wie ja manche schon im Consonantentext verdorbene Stelle von denen gar nicht mehr richtig vocalisirt werden könnte, welche an diesen Text gebunden waren. Und trotz alledem ist die masorethische Punktation eine wunderbare Erscheinung, ein Denkmal überaus treuer Ueberlieferung, das sich gar oft durch genaue Untersuchung und durch Vergleichung mit den verwandten Sprachen gerade da bewährt, wo wir auf den ersten Blick Willkür oder Verderbniß annehmen möchten. Uebrigens zeigen schon die zahlreichen hebräischen Wörter, welche der von Juden in der Sprache des A. T. unterrichtete Hieronymus um das J. 400 n. Chr. anführt, fast stets dieselbe Aussprache wie die masorethische. Man muß hier natürlich die für die Wiedergabe semitischer Laute wenig geeignete Natur der von ihm gebrauchten lateinischen Buchstaben berücksichtigen und darf sich nicht daran stoßen, wenn er, wie schon die ältern Occidentalen, den vermuthlich etwas heisern Laut des kurzen Ḥireq nicht nach unserer Gewohnheit als i, sondern als e auffaßt.

Die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern (s. d.) kennen wir nur zum kleinen Theil aus samaritanischen Schriftstellern des spätern Mittelalters (vgl. meine Abhandlung: „Ueber einige samaritanisch-arabische Schriften, die hebräische Sprache betreffend" in den „Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", Jahrg. 1862), genauer erst seit den Mittheilungen, welche Petermann nach seinen eigenen Beobachtungen bei ihnen gemacht hat („Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner" [Leipzig 1868]; vgl. meinen Aufsatz: „Ueber die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern" in den „Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", Jahrg. 1868, Nr. 23). Die Tradition der Samaritaner ist nicht durch Vocal- und sonstige Lesezeichen unterstützt. Sie hat in den langen Jahrhunderten oder vielmehr Jahrtausenden natürlich sehr viele Entstellungen erlitten, namentlich durch Einfluß der nacheinander von Samaritanern geredeten aramäischen und arabischen Vulgärdialekte, und steht im allgemeinen der jüdischen sehr nach. Doch läßt sich noch erkennen, daß sie zuletzt auf eine der jüdischen sehr ähnliche Aussprache zurückgeht, und daß sie in einzelnen Stücken ältere Laute gibt als jene; so behält bei den Samaritanern z. B. das r noch seine ursprüngliche Fähigkeit der Verdoppelung.

Viel höher hinauf und bis an die Zeit des Lebens der Sprache reicht die in den Eigennamen und sonstigen Wörtern der alten griech. Uebersetzungen des A. T. und anderer griech. Schriften liegende Tradition über die Aussprache des Hebräischen. Leider hat diese Ueberlieferung aber fast alle die Mängel, die wir oben bei der ähnlichen über das Phönizische fanden. Das griechische Alphabet ist sehr wenig zur genauen Darstellung semitischer Laute geeignet, die Uebersetzer haben sich auch schwerlich immer Mühe gegeben, die geeignetste Schreibung der fremdartigen Wörter zu finden, und endlich ist die handschriftliche Ueberlieferung gerade in diesen Namen schon seit uralter Zeit außerordentlich verderbt. Trotz alledem hat diese Tradition ihren hohen Werth. Sie gibt in manchen Punkten ursprünglichere Laute als die Masora; so z. B. kennt auch sie noch die Verdoppelung des r und hält in vielen Fällen (wie in den Namen Γαλαάδ, Μαριάμ, Σαμψών für unser Gilʿād, Mirjām, Simšōn) ein altes a fest, welches in der Punktation zu i geworden ist.

Wenn wir diese verschiedenen Traditionen sorgfältig berücksichtigen und uns dazu durch genaue Beobachtung der Laute noch lebender semitischer Sprachen von der falschen Aussprache mancher Buchstaben, wie des ṣade (arabisches ṣ, nicht deutsches z), wāu (halbvocalischer Laut wie das englische w, nie wie das deutsche w oder gar f) u. s. w. freimachen, so können wir annähernd, aber doch nur sehr annähernd, die Aussprache der letzten Periode der hebr. Sprache herstellen. Höher hinauf führt uns keine sichere Tradition, abgesehen von den Hinweisen, die in der alterthümlichen zur jetzigen Aussprache nicht stimmenden Orthographie mancher Wörter liegen. Durch Sprachvergleichung können wir feststellen, wie dieses und jenes Wort einmal ursprünglich gelautet haben muß, aber wir können nicht mehr bestimmen, wann es die jetzt bezeugte Form erhalten. Es ist z. B. sicher, daß das Wort maelech, König, aus malk entstanden ist und zwar durch Vermittelung von Formen wie malek (malech?) mälech. Ob aber Mose oder David oder Jesaia etwa noch die Grundform malk oder eine der Mittelformen gebraucht haben, ist ganz unsicher. Ebenso wenig können wir bestimmen, wann aus der Grundform amára, „er sagte", amár und endlich das jetzt vorliegende āmár, wann aus malakīm, „Könige" malachīm, melāchīm entstanden ist, und so in zahllosen Fällen. Es bleibt uns für die Praxis keine Wahl als die im ganzen und großen doch einheitliche masorethische Aussprache auch für die ältesten Schriften gelten zu lassen; nur muß man sich nicht darüber täuschen, daß diese scheinbare Gleichförmigkeit nur durch Uebertragung der spätesten Aussprache auf sehr alte Schriften erreicht wird. Wüßten wir, wie z. B. Debora wirklich gesprochen, so fänden wir da wahrscheinlich den ganzen Vocalismus viel ursprünglicher und dem der arab. Sprache näher stehend, welche ja die ursemitischen Vocale treuer bewahrt hat. Denn unverkennbar haben gerade die Vocale des Hebräischen durch Wegfall, Dehnung, Trübung u. s. w. sehr viele Veränderungen erlebt. Hierauf beruht hauptsächlich der allgemein angenommene Satz, daß das Arabische im ganzen ursprünglicher ist als das Hebräische. Aber ich bin entfernt davon, diesen Satz in so weitem Sinne zuzugeben, wie er jetzt gewöhnlich aufgestellt wird. Das Arabische hat eine Menge von Keimen, die sich im Hebräischen finden, erst entwickelt, zum Theil üppig entwickelt, und

es hat auf der andern Seite auch einige sehr alte Züge gänzlich verloren, die sich im Hebräischen noch zeigen, ich verweise z. B. auf die eigenthümliche Construction, welche beim Passiv das logische Object auch grammatisch als Object bezeichnet (durch eth).

In unseren jetzigen hebr. Texten mit ihrer gleichförmigen Punktation können wir bis nach dem Exil keine wesentliche Veränderung der Sprache erkennen. Ich rede hier natürlich von der Sprache im grammatischen Sinne, nicht vom Stil. Die für uns zu beobachtenden Veränderungen des Hebräischen beruhen größtentheils auf dem Eindringen aramäischer Elemente. Das Hebräische hat seit der ältesten Zeit neben manchen sonstigen, namentlich ägypt. Fremdwörtern, auch einige von den benachbarten Aramäern entlehnt. Dahin gehören z. B. die schon in dem Pentateuch vorkommenden Wörter rehāṭīm, „Tränkrinnen", von der aramäischen Wurzel RHṬ (hebräisch RWṢ), ṭāʿan „aufladen" (hebräisch ṣāʿan). Die Aufnahme aramäischer Wörter nimmt bis kurze Zeit nach dem Exil allmählich zu, jedoch nicht sehr merklich. Wenn man z. B. bei Jeremia oder im Hiob viele Aramaismen hat finden wollen, so beruht das auf einer unrichtigen Schätzung des hebr. Wortreichthums oder auch darauf, daß man ungenaue, vielleicht der aramäischen Art nahe kommende, Schreibweisen von spätern Copisten den ursprünglichen Schriftstellern beilegte. Anders ist es, wenn sich bei dem unter Aramäern lebenden Ezechiel etwas mehr Aramäisches findet. Aber im allgemeinen ergibt sich aus den noch vorhandenen Quellen nicht, daß das Exil auf die Aramaisirung der Hebräer stark gewirkt hat. Gerade die Propheten, welche das Ende desselben begrüßen, schreiben ein vortreffliches Hebräisch. Einem fliegenden Blatt, wie dem Jes. 13, 2—14, 23, sieht man es an, daß es nicht in einer ganz oder halb erstorbenen Sprache geschrieben ist. Die alte Ansicht, daß die Israeliten in Babel ihre Muttersprache verlernt, daß die Heimgekehrten aramäisch gesprochen hätten, ist unhaltbar. Die Aramaisirung der Israeliten hat sich vielmehr ganz allmählich in den Zeiten nach der Wiederherstellung Jerusalems vollzogen, nicht von Babel her, sondern von den Aramäern der Nachbarschaft aus, welche das wenig zahlreiche Judenvolk umringten, welche täglich mit ihm verkehrten und deren Sprache damals eine Cultursprache von hohem Rang war; galt sie doch als officielle Sprache für die Westhälfte des persischen Reichs. Die spätesten Schriften des A. T. enthalten nicht blos viele aramäische Wörter, sondern auch Wortformen, und die Syntax ist in ihnen zum Theil nach aramäischer Art gebildet. Einige Erscheinungen der hebr. Lautlehre, wie z. B. die Aspiration der Mutae, mögen erst in dieser Periode aus dem Aramäischen ins Hebräische gedrungen sein. Den aramaisirenden Charakter der Sprache zeigt im höchsten Grade das Predigerbuch, aber er findet sich auch im Buch Esther und in einigen Psalmen. Eine jedenfalls erst nach dem Untergang des persischen Reichs verfaßte Quellenschrift unsers Esrabuchs war aramäisch geschrieben; dieselbe enthielt ein paar aramäische Urkunden, von denen aber mindestens einige gefälscht waren. Der Compilator (dessen Werk aus unserer Chronik mit Esra-Nehemia besteht) nahm die aus jener Quelle entlehnten Stücke fast ganz im aramäischen Text auf, wie auch ein in Esra's Denkschrift gegebenes Document, das freilich so, wie es jetzt vorliegt, tendenziös überarbeitet ist. Der Verfasser des Daniel (geschrieben zwischen den J. 167 und 165 v. Chr.) wechselt sogar ohne erkennbare Ursache (die bisjetzt dafür angeführten Gründe sind nicht haltbar) mit hebräischen und aramäischen Stücken ab. Da sich kein Motiv denken läßt, weshalb der Chronist und der Verfasser des Daniel, die doch hebräisch schreiben konnten, aramäische Stücke gegeben hätten, wenn nicht auch unter den glaubenseifrigen Juden, an die sie sich wandten, diese, einst nur den Vornehmen bekannte (2 Kön. 18, 26 = Jes. 36, 11) Sprache allgemein verbreitet gewesen wäre, so dürfen wir schließen, daß das Hebräische als lebende Sprache eben damals im Aussterben oder schon ausgestorben war. Natürlich hörte das Verständniß des Hebräischen damit nicht gleich auf, und es wurde auch noch viel in der heiligen Sprache geschrieben. So ist nicht blos der Urtext des Buches Sirach (bald nach dem J. 200 v. Chr.) und Judith (aus der Zeit der makkabäischen Kämpfe), sondern auch der des ersten Makkabäerbuchs (nach dem J. 100 v. Chr.) und des Buches Henoch (nicht viel später) nach sichern Zeichen hebräisch, nicht aramäisch gewesen. Aber jedenfalls haben sich die hebräisch verstehenden und sprechenden Kreise immer mehr verengt. Zu Christi Zeit redete der gemeine Mann in Galiläa und Judäa ausschließlich aramäisch; es ist sehr unwahrscheinlich, daß Jesus selbst des Hebräischen recht kundig gewesen ist. Ein gewisses Leben bewahrte die alte Sprache in den Kreisen der Gelehrten, welche unter

sich hebräisch zu sprechen pflegten, ohne sich jedoch natürlich den Einflüssen der Volkssprache entziehen zu können. So bildete sich die neuhebr. Gelehrtensprache aus, welche man auch wol nach dem wichtigsten Werk, das in ihr geschrieben, die Mischnasprache nennt. Es ist das eine Tochter des Althebräischen, die manche Keime desselben gut entwickelt, uns auch manches alte Sprachgut aufbewahrt (vgl. z. B. das im A. T. zufällig nicht vorkommende NSR, abfallen [von Blättern], welches der ganz regelrechte hebr. Reflex des aramäischen NTR und des arabischen NThR ist); aber bei der eigenthümlich beengten Luft, in der sie aufgewachsen, fehlt ihr alle Frische, und dazu ist sie vollständig von aramäischen Elementen durchdrungen.

Ganz unterbrochen ist der Zusammenhang mit dem Althebräischen in den hebr. Schriften der Juden des Mittelalters und der neuern Zeit. Wir haben da die Benutzung einer todten Sprache, welche dadurch kein wahres Leben gewinnt, daß man sie, mehr oder weniger entstellt, auch wol mündlich gebraucht. Es wäre im hohen Grade zu wünschen, daß sich die Juden endlich entschlössen, den schriftlichen Gebrauch einer Sprache ganz aufzugeben, die sich schon seit vielen Jahrhunderten nur dadurch zum Ausdruck der Gedanken verwenden läßt, daß man ganz fremde Elemente in sie aufnimmt oder ihre Wörter, wissentlich oder unwissentlich, in anderm Sinne gebraucht als dem wahren.

Nöldeke.

Sprengen, Sprengwasser, s. Besprengungen.

Spreu, die durch Dreschen des Getreides ab- und zerbrochenen Acheln der Aehren, losgelösten Hülsen und Blättchen, wurden durch Wurfeln (Ruth 3, 2; Jes. 41, 16) von den Fruchtkörnern gesichtet. Dies geschah ähnlich wie bei den Aegyptern, Griechen, Römern, wie im Orient noch heute und auch bei uns vor der Einführung der Maschinen. Zum Wurfeln diente die Wurfschaufel (mizra, Jes. 30, 24; Jer. 15, 7) und die Schwinge (rahat, Jes. 30, 24), womit die ungesichtete Masse des Gedroschenen bei mäßiger Luftströmung (Jer. 4, 11 fg.), die in Palästina dem West- und Südwind eignet, emporgeschwungen wurde, sodaß die schweren Fruchtkörner zu Boden fielen, die leichte Spreu aber vom Winde hinweggeweht und somit von jenen abgesondert ward (Ps. 1, 4. 5; 35, 5; Jes. 29, 5; Zeph. 2, 2). Zur Sichtung und Reinigung des Getreides von Spreu und andern fremden Stoffen hatte der hebr. Landwirth auch das im übrigen Alterthum gebräuchliche Sieb (kebara, Am. 9, 9). Das Dreschen (s. Ackerbau, Ernte, Schleife) und Wurfeln geschah auf der Tenne, einem freien (Richt. 6, 37), der Luftströmung ausgesetzten, geebneten Platze, auf einer Anhöhe, wo der Wind die leichte Spreu wegführen konnte (Ruth 3, 2; Jes. 17, 13; Jer. 4, 11; Hos. 13, 3), daher von „Spreu der Berge" die Rede ist (Jes. 17, 13; s. Tenne). Darum wird die Spreu in der Bibel häufig vergleichungsweise und bildlich gebraucht (Jes. 29, 5; 40, 24 und öfter; Jer. 13, 24; Am. 9, 9; Zeph. 2, 2; Ps. 1, 4; 35, 5; Hiob 21, 18), zur Bezeichnung des leicht Vergänglichen (Hos. 13, 3; Zeph. 2, 2), Gehalt- und Werthlosen (vgl. Am. 8, 6), das verworfen wird (Hiob 21, 18) und der Vernichtung anheimfällt (Jes. 41, 15 fg.; Matth. 3, 12; Luk. 3, 17). Im bildlichen Sinne steht auch das Wurfeln, Schwingen Jes. 30, 28; 41, 16; Jer. 15, 7; Spr. 20, 8.

Roskoff.

Springhase (dipus jaculus), so wird oft das hebr. šaphán, welches indeß den Klippschiefer bezeichnet, gedeutet. S. Kaninchen. Furrer.

Spruch, s. Sprüche Salomo's.

Sprüche Salomo's ist der Name einer Sammlung von Sprüchen und Spruchreden, welche in dem dritten Theile des hebr. Kanons, den Hagiographen, der jetzt gewöhnlichen Reihenfolge der Bücher gemäß zwischen den Psalmen und dem Buche Hiob steht. Der Name stammt aus der längern einleitenden Ueberschrift Kap. 1, 1—7, an deren Anfang die Worte sich finden: „Die Sprüche Salomo's, des Sohnes David's, des Königs von Israel", und ist von alter Zeit her bei Juden und Christen in Gebrauch gewesen. Die Kirchenväter geben der Sammlung auch wol den Namen „die Weisheit" oder „die ganz tugendhafte Weisheit" oder ähnliche Namen, indem sie wahrscheinlich eine in jüd. Kreisen heimische Benennung sich aneigneten, welche auf die eigenthümliche Art dieser Sprüche hinweist und der israelitischen Anschauung von dem Wesen und Wirken der Weisheit entspricht. Denn die Sammlung enthält in allen ihren Theilen nur Sprüche weiser Männer, und da die Weisheit von den Israeliten als eine selbstständige und selbstthätige Macht aufgefaßt ward, die in den Weisen wirkt und sie

befähigt Weisheit zu lehren, so galten die Sprüche der Weisen für Kundgebungen und Offenbarungen der Weisheit, und das Werk, in welchem sie zusammengestellt waren, konnte als ihr Werk mit dem Namen „Weisheit" bezeichnet werden. Nach den Aussagen unsers Buchs, denen ähnliche im Buche Hiob zur Seite stehen, war die Weisheit vor der Weltschöpfung bei Gott; sie war seine Werkmeisterin bei der Schöpfung, sie ist das erste und früheste der geschaffenen Wesen (Kap. 8, 22—30); durch sie hat Gott die Erde geschaffen und durch Vernunft hat er die Himmel festgestellt (Kap. 3, 19); sie bildete in freier freudiger müheloser Thätigkeit, spielend vor Gott, die einzelnen Dinge und Geschöpfe. Von der Schöpfung an standen ihr die Menschen näher als die andern Geschöpfe; an ihnen hatte sie ihre Herzensfreude (Kap. 8, 30 fg.), mit ihnen verkehrt sie, ihnen offenbart sie sich fort und fort; in Israels Mitte läßt sie auf den Straßen sich hören, und mitten im Volksgewühl verkündigt sie ihre Reden (Kap. 8, 1 fg.; 1, 20 fg.); in freundlich mahnenden Worten tritt sie den Menschen entgegen, fordert sie auf zu lernen, Einsicht zu erwerben, nach ihrem Besitz zu streben; sie will gern in das Leben der Menschen eingehen, es durchdringen und es zu einem glücklichen, ungetrübten und ungestörten Leben gestalten (Kap. 3, 18. 22). Nur an wenigen hochdichterischen Stellen ist solche Personification der Weisheit weiter ausgeführt (vgl. besonders Kap. 8 und 9), und dichterische Thätigkeit ist dabei in Rechnung zu bringen, wie daraus hervorgeht, daß der personificirten Weisheit die Thorheit als Person gegenübergestellt wird (Kap. 9, 13—16); aber die Dichter haben doch nur einer in ihrem Volk tief gewurzelten Vorstellung einen anschaulichen Ausdruck gegeben, mit kühnem Blick ihre Tragweite zu ermessen, in begeisterter Rede ihren Inhalt zu erfassen und zu entwickeln versucht. Ueberall in den Sprüchen, auch in der ruhigen belehrenden Rede erscheint die Weisheit als eine selbständige und selbstthätige Macht; sie ist nicht das Ergebniß menschlicher Einbildung oder menschlichen Scharfsinnes und verdankt nicht menschlicher Thätigkeit ihren Ursprung; sie stammt von Gott; sie hat der ganzen Schöpfung ihren Stempel und ihr Gepräge aufgedrückt und will Gestalt gewinnen im Leben der Menschen. Sie ist das höchste Gut; ihr Gewinn ist besser als der Gewinn der kostbarsten Schätze, denn nur der Weise wird glücklich, während der Thor dem Unglück und Verderben nicht entgeht. So tritt sie an die Menschen hinan mit der Bitte und Mahnung, sie zu suchen, nach ihrem Besitz zu ringen; aber da sie ein göttliches Gut ist, wird sie von Gott verliehen und kann nur durch ihn erlangt werden. Gott gibt Weisheit und aus seinem Munde geht Erkenntniß und Vernunft hervor (Kap. 2, 6). Die Furcht Gottes ist daher der Anfang der Weisheit (Kap. 1, 7; 9, 10), und Gottes Gebote halten ist Weisheit (5 Mos. 4, 6. 8). Das Suchen Jahve's ist Bedingung aller Einsicht (Kap. 28, 5). Die Weisheit ist unzertrennlich verbunden mit religiös-sittlicher Gesinnung. Alle Sprüche unsers Buchs haben einen religiösen Hintergrund, und ganz unbegründet ist die Annahme, daß die in ihnen gelehrte Weisheit abgelöst sei von der Volksreligion oder im Widerspruch mit ihr stehe. Aber weder Weisheit und Religion noch auch weise sein und fromm sein sind Begriffe, die sich decken. Die Weisheit, die den Menschen zutheil wird, bewährt sich nicht nur auf dem religiösen Gebiet; sie umspannt das ganze Leben der Israeliten in seiner bunten Mannichfaltigkeit nach allen Richtungen hin und in allen seinen Beziehungen; sie ist zugleich Einsicht, Zucht, Vernunft, Ueberlegung, denn diese Worte werden in gleicher Bedeutung mit dem Worte Weisheit oder zur Bezeichnung bestimmter Arten der Weisheit gebraucht; und auch Lebensklugheit und Kunstfertigkeit (2 Mos. 36, 1; 35, 25) werden mit dem viel umfassenden Wort Weisheit in Aussicht genommen. Und der Weise ist nicht nur fromm und gerecht, sondern auch verständig, einsichtsvoll, klug; er versteht es, die Verhältnisse richtig zu beurtheilen und sich in sie hineinzufinden; er geht Verwickelungen aus dem Wege, ist vorsichtig und umsichtig, trifft das Richtige und handelt zu rechter Zeit. Unsere Sprüche sind Worte von Weisen (Kap. 1, 6; 22, 17; 24, 23), von Männern, welche bestrebt gewesen sind, den Besitz der Weisheit zu erlangen, von Männern, welche das menschliche Leben in seinem bunten Wechsel, die in ihm wiederkehrenden Beziehungen und Verhältnisse, aber auch besondere Lagen und Zustände beobachtet und aus eigener Erfahrung gelernt haben, wie die Menschen und zunächst die Israeliten gesinnt sein und sich verhalten müssen, was sie zu thun und was sie zu meiden haben, wenn sie nach den Forderungen der Weisheit ihr Leben einrichten und Frieden, Glück, Segen finden wollen. Von der

Ueberzeugung getragen, sie seien befähigt und berufen, Lehren der Weisheit mitzutheilen und andern zu helfen, des Segens derselben theilhaftig zu werden, halten sie es für ihre Aufgabe, die Ergebnisse ihrer Erfahrungen scharf und bestimmt aufzufassen und in kunstvoll gebildeten Sprüchen oder Spruchreden in eindringlicher anmuthiger, auch wol verdeckender räthselhafter und zum Nachdenken auffordernder Weise darzustellen. Ihre Reden sind Arznei (Kap. 12, 18) und machen lieblich Einsicht (Kap. 15, 2), streuen Einsicht aus (Kap. 15, 7), und in ihnen wird Weisheit gefunden. Solche Sprüche und Spruchreden sind in den Sprüchen Salomo's zusammengestellt. Sie enthalten also nicht Volkssprüche oder geschichtliche Sprüche, nicht solche Sprüche, wie sie in den arab. Spruchsammlungen des Abu Obeida, des Meidani und anderer vereinigt und erklärt worden sind; näher stehen den Sprüchen Salomo's die verschiedenen dem Khalifen Ali zugeschriebenen Spruchsammlungen, aber die Sprüche des Ali reichen weit nicht hinan an den Reichthum, an die Tiefe des Inhalts und den schriftstellerischen Werth der Sprüche des Salomo.

Das Buch „Sprüche des Salomo" umfaßt verschiedene Bestandtheile, Sammlungen von Sprüchen und kleine Spruchbücher, welche ganz lose nebeneinander gestellt und durch besondere Ueberschriften voneinander getrennt sind. In einer einleitenden Ueberschrift wird Aufgabe und Zweck, welche den Verfassern der Sprüche und Spruchreden vorschwebten, angegeben. Wie weit die Ueberschrift sich erstreckt, ist nicht mit vollständiger Sicherheit zu erkennen, da es ungewiß bleibt, ob der Spruch Kap. 1, 7: „Die Furcht Jahve's ist der Anfang der Weisheit, Weisheit und Zucht verachten die Thoren", den Abschluß der Ueberschrift bildet oder als ein den folgenden Sprüchen gleichsam als Motto vorausgestellter Satz aufzufassen ist. Aber mag man V. 7 zu der Ueberschrift rechnen oder mag man ihn mit den folgenden Sprüchen in Verbindung bringen, auf jeden Fall wird man in der Aufforderung Kap. 1, 8: „Höre mein Sohn", den eigentlichen Anfang des ersten Theils, der sich von Kap. 1, 8—9, 18 erstreckt, finden müssen. Dieser Abschnitt enthält in einzelnen Spruchreden, von denen nicht wenige durch ihren eigenen Anfang und den klar hervortretenden Anfang der auf sie folgenden Spruchreden scharf begrenzt sind, Aufforderungen, väterliche Mahnungen zu hören. Mit der Anrede: „mein Sohn", „höre mein Sohn", „ihr Söhne höret auf mich", beginnt gewöhnlich, nicht immer, eine neue Spruchrede; neunzehnmal kommen solche Anreden vor und durch sie werden die Reden eines erfahrenen Mannes eingeführt (vgl. besonders Kap. 4, 1—4), der Jünglinge belehren, vor Verwickelungen und Gefahren sie warnen und in ihnen den Wunsch und das Streben, die Weisheit sich anzueignen, erwecken will. Besonders nachdrücklich wird auf die Gefahren des ehebrecherischen Umgangs, des Verkehrs mit der Fremden, dem fremden, dem bösen Weibe hingewiesen (Kap. 2, 16 fg.; 5, 3 fg.; 6, 24 fg.; 7, 10—23). Dreimal tritt die Weisheit selbst als Rednerin auf (Kap. 1, 20—33; 8; 9, 1—12), und einmal wird ihr die personificirte Thorheit gegenübergestellt (Kap. 9, 13 fg.). Die Zahl der Spruchreden kann nicht mit Sicherheit angegeben werden, da nicht überall Anfang und Ende scharf und bestimmt erkannt werden kann. Delitzsch zählt 15 Spruchreden oder, wie er sie nennt, Maschallieder. Die Form der Sprüche in diesem Theil ist eine sehr verschiedene; bei weitem die meisten bestehen aus zwei Gliedern, jedes Glied enthält drei oder vier Wörter; der Parallelismus ist gewöhnlich derart, daß der Gedanke des ersten Gliedes im zweiten wiederholt wird; eine geringere oder größere Anzahl einzelner Sprüche schließt sich zu einer Spruchrede oder zu einem kleinern Abschnitt innerhalb einer Spruchrede zusammen. Neben den zweigliederigen Sprüchen treffen wir Sprüche größern Umfangs an, z. B. Kap. 3, 9. 10; 5, 1. 2, in welchen die zwei ersten Glieder den Vordersatz, die zwei letzten den Nachsatz bilden. Hier und da ist der Parallelismus gar nicht eingehalten (Kap. 1, 10; 3, 27. 29. 30); es kommen auch längere Perioden vor, in welchen nur der Umfang der einzelnen Glieder an die in den Sprüchen sonst eingehaltene Form erinnert, z. B. Kap. 6, 12—15. Die Spruchreden sind von ungleicher Länge; sie bestehen aus zwei Versen (Kap. 1, 8. 9), aus fünf Versen (Kap. 6, 1—5), aus sechs Versen (Kap. 6, 6—11); nicht selten bilden je zehn Verse oder zwanzig Glieder einen Absatz in einer größern Rede, z. B. Kap. 3, 1—10. 11—20; 4, 10—19, oder eine selbständige Spruchrede (Kap. 1, 10—19). Ueberall zeigt sich eine große Mannichfaltigkeit in dem Bau dieser Sprüche. Die meisten Ausleger nehmen an, der ganze Abschnitt Kap. 1, 8—9, 18 sei das einheitliche Werk eines Verfassers, und unternehmen es auch wol Plan und Gliederung in demselben nachzuweisen. So Hitzig, der aber doch erst nach Ausscheidung von vielen Einschaltungen und

fremdartigen Bestandtheilen dahin gelangt, eine einheitliche Anlage und geordneten Fortschritt nachzuweisen. Andere suchen und vermissen eine einheitliche Anlage nicht, da es in der Natur solcher Aufforderungen und Mahnungen liege, daß sie in Gruppen zerfallen, die nicht immer eng zusammenzuhängen brauchen, und daß in ihnen mancherlei Wiederholungen vorkommen. Man kann ohne große Mühe bisweilen Beziehungen zwischen einer Spruchrede und der auf sie folgenden auffinden, aber bei weitem die meisten Spruchreden stehen nebeneinander als selbständige in sich abgeschlossene Schriftstücke. Die große Aehnlichkeit der Sprache, die Wiederkehr derselben Formeln und Gedanken, namentlich in den Anfängen der einzelnen Abschnitte, sind nicht als Beweise für die Abfassung aller dieser Reden durch einen Verfasser zu verwerthen; denn die immer wiederkehrenden bildlichen Ausdrücke Kranz, Geschmeide, Schmuck des Halses, um den Hals binden, auf die Tafel des Herzens schreiben und andere oft gebrauchte Ausdrücke und Formeln scheinen vielmehr dem für diese Art der Spruchdichtung ausgebildeten Sprachgebrauch anzugehören. Auch sind andere Erscheinungen der Annahme, daß alle Spruchreden das einheitliche Werk Eines Verfassers seien, nicht günstig; so die fast wörtliche Wiederholung derselben Sprüche (vgl. Kap. 2, 16 mit 7, 5; 3, 14 fg. mit 8, 10 fg.; 1, 8 mit 6, 20), so die an verschiedenen Stellen vorkommende Beschreibung der Gefahren, die der ehebrecherische Umgang bringt, und anderes der Art. Die Frage, ob der ganze Abschnitt Kap. 1, 8—9, 18 das einheitliche Werk eines Verfassers ist oder ob darin Spruchreden verschiedener Verfasser zusammengestellt sind, wird als eine noch offene anzusehen sein.

Der zweite Theil (Kap. 10—22, 16) hat die nur auf diesen Theil sich beziehende Ueberschrift: „Sprüche Salomo's". Er enthält 375 Sprüche, die ohne festeres Band nebeneinanderstehen. Nicht selten folgen zwei Sprüche aufeinander, in denen beiden ein und dasselbe Wort oder zwei gleiche Wörter vorkommen. Alle Sprüche in diesen Theilen bestehen aus zwei Gliedern, nur Kap. 19, 7 hat in unserm jetzigen Text drei Glieder, aber hier ist, wie aus den LXX hervorgeht, der ursprüngliche Text uns nicht vollständig erhalten. Die zwei Glieder enthalten sehr oft sieben Wörter, von denen dann vier auf das erste, drei auf das zweite Glied zu kommen pflegen; oft acht Wörter, vier in jedem Gliede. Auch sind Glieder mit fünf Wörtern nicht ganz selten; wo kleine Wörter, wie Präpositionen oder Fragewörter, vorkommen, stehen auch wol sechs und sieben Wörter in einem Glied. In den meisten Sprüchen verhalten sich die zwei Glieder als Satz und Gegensatz zueinander; wenn aber auch der antithetische Parallelismus vorherrscht, so fehlen andere Arten des Parallelismus doch nicht. Ziemlich häufig sind die beiden Glieder durch eine Vergleichung oder auch durch eine Steigerung eng miteinander verbunden; sonst kommt ein Hinüberschreiten des Gedankens von einem Glied zum andern in der Weise, daß der Parallelismus aufgegeben ist, sehr selten vor, doch stehen in diesen seltenen Fällen immer noch die Sprüche in Beziehung auf Umfang der Glieder und Zahl der Wörter auf einer Linie mit den Sprüchen, die zwei parallele Glieder enthalten. Innerhalb dieses Theils kommt Wiederholung desselben Spruchs in ganz unveränderter Gestalt nur einmal vor (Kap. 14, 12 und 16, 25); Wiederholung der Sprüche mit etwas verändertem Ausdruck ist häufiger (Kap. 10, 1 und 15, 20; 10, 2 und 11, 4; 13, 14 und 14, 27; 16, 2 und 21, 2; 19, 5 und 19, 9; 20, 10 und 20, 23; 21, 9 und 21, 19); auch kehrt einigemal das erste Glied wieder neben einem andern zweiten Glied und umgekehrt das zweite Glied neben einem andern ersten Glied; auch finden sich Sprüche, die ein Glied in wenig veränderter Gestaltung gemeinschaftlich haben. Jeder Spruch ist ein abgerundetes Ganzes, ein selbständiges in sich abgeschlossenes Kunstgebilde. Eine Ausnahme ist Kap. 21, 25 fg., wo zwei Verse durch grammatische Verbindung zusammengehalten werden. Auch da, wo zwei oder mehrere Sprüche ähnlichen Inhalts zusammenstehen oder eine Anzahl von Sprüchen sich zu einer Spruchgruppe vereinigen läßt, wird die Selbständigkeit des einzelnen Spruchs nicht aufgehoben. Ein durchgreifender Plan der Anordnung, ja auch nur eine durchgehende und gleichmäßige Zusammenstellung der Sprüche in Spruchgruppen ist nicht mit irgendwelcher Sicherheit nachzuweisen. Zu andern Ergebnissen ist Hitzig gekommen, welcher in Kap. 10, 1—12, 28 Gruppen von siebenmal sieben und sechsmal sieben Versen, in Kap. 13, 1—15, 32 Gruppen von viermal sechs, fünfmal sieben und viermal acht Versen und so auch in den übrigen Abschnitten dieses Theils Zusammenstellungen von Gruppen gleichen Umfangs findet.

Der dritte Theil (Kap. 22, 17—24, 22, mit dem Nachtrag in Kap. 24, 23—34) wird durch eine Einleitung (Kap. 22, 17—21) eingeführt, nach deren Angabe die folgenden Sprüche Wörter von Weisen sind. Die einzelnen Glieder haben mit wenigen Ausnahmen gleichen Umfang mit den Gliedern im vorhergehenden Theil, aber der Bau der Sprüche ist nicht so regelmäßig und gleichartig wie in den Sprüchen des zweiten Theils; ein Parallelismus der Glieder ist oft gar nicht vorhanden. Es kommen auch hier Sprüche von zwei Gliedern vor, häufiger solche von vier Gliedern, z. B. Kap. 22, 22 fg. 24 fg. 26 fg.; 23, 10 fg.; von sechs Gliedern, z. B. Kap. 23, 1—3; Sprüche von drei Gliedern, von fünf, von sieben, von acht Gliedern kommen auch vor. So erweitern sich hier die Sprüche zu kleinen Spruchreden, von denen eine — die über den Säufer (Kap. 23, 29—35) — sich über sieben Verse erstreckt. Wie im ersten Theil erscheint hier die Anrede „mein Sohn" (Kap. 23, 19. 26; 24, 13); auch ist hier wie im ersten Theil die Form der mahnenden oder warnenden Anrede sehr oft gebraucht. Die Einleitung (Kap. 22, 17—21) erinnert ebenfalls an die Spruchreden des ersten Theils. Der Nachtrag gibt sich als solchen nur durch die Angabe Kap. 24, 23: „auch diese sind von Weisen", zu erkennen; die Sprüche darin sind wie die vorhergehenden von verschiedenem Umfang, und den Ausspruch über den Faulen (Kap. 24, 30—34) könnte man füglich ein Spruchlied nennen.

Der vierte Theil (Kap. 25—29) enthält nach Kap. 25, 1 „Sprüche des Salomo, welche gesammelt haben die Männer des Hiskia, des Königs von Juda". Neben Sprüchen, welche wie die des zweiten Theils aus zwei Gliedern bestehen, kommen nicht wenige mit drei, vier und fünf Gliedern vor. Kap. 26, 3—12 sind zehn Sprüche über den Thoren, Kap. 26, 13—16 vier Sprüche über den Faulenzer zusammengestellt; in Kap. 26, 20—28 sind je drei Verse enger miteinander verbunden. Der Parallelismus der Sprüche in Kap. 25—27 besteht sehr häufig in Vergleichungen oder in Wiederholung desselben Gedankens, während Kap. 28 und 29 im Parallelismus der Gegensatz vorherrscht wie im zweiten Theil. Innerhalb des Abschnittes Kap. 25—29 kommen wörtliche Wiederholungen desselben Spruches nicht vor; in Kap. 26, 12 und 29, 20 ist das zweite Glied gleich, das erste ähnlich. Zu beachten ist noch, daß eine verhältnißmäßig nicht geringe Anzahl von Sprüchen in diesem Theil, abgesehen von bedeutungslosen Varianten und kleinen Veränderungen, auch im zweiten Theil angetroffen wird.

Der fünfte Theil (Kap. 30, 1—33) enthält nach V. 1 Worte des Agur. Wenn dieser Agur auch von Jahve redet und in seinen Aussagen über Gott sich als einen Bekenner der Religion Israels erweist, so hat er doch wohl nicht in Israels Mitte gelebt. Denn seine Spruchreden, zum Theil höchst eigenthümlicher Art, tragen fremdländisches Gepräge an sich, und so verschieden auch die räthselhaften Worte in Kap. 30, 1 und 31, 1 erklärt werden, so wird von den meisten neuern Auslegern doch das Wort Massa als Name eines Landes aufgefaßt, und demgemäß in den Ueberschriften Kap. 30, 1 und 31, 1 die Angabe gefunden, daß Agur und Lemuel Könige eines kleinen Landes im nördlichen Arabien waren.

Der sechste Theil (Kap. 31, 1—9) mit der Ueberschrift: „Worte des Lemuel, des Königs von Massa, mit welchen ihn seine Mutter unterwies", enthält in einem Spruch von acht Versen Mahnungen und Lehren, die eine Mutter ihrem königlichen Sohn ertheilt.

Den letzten Theil der Sammlung bildet (Kap. 30, 10—31) das alphabetische Lied zum Lobe des tüchtigen Weibes.

Das Buch der Sprüche bildet hiernach kein einheitliches Werk. Es umfaßt Spruchsammlungen und Spruchreden verschiedener Verfasser. Gleichzeitige Abfassung aller seiner Bestandtheile wird von vornherein nicht vorauszusetzen sein; auch wird größtentheils die Zeit der Abfassung der Sprüche nicht mit der Zeit ihrer Sammlung zusammenfallen. Von hervorragender Wichtigkeit ist in dieser Beziehung die Angabe in Kap. 25, 1, der gemäß der vierte Theil Sprüche des Salomo enthält, welche gesammelt haben die Männer des Königs Hiskia. Das Sammeln ist von einem Uebertragen von anderswoher, sei es aus schriftlichen Werken, sei es aus mündlicher Ueberlieferung, zu verstehen, und ausgesagt wird, daß der König Hiskia eine aus mehrern Männern bestehende Commission einsetzte, welche vielleicht neben andern wissenschaftlichen Aufgaben auch die Aufgabe hatte, die zerstreuten Sprüche des Salomo aufzusuchen und zusammenzustellen. Das hat zur

Voraussetzung, daß zur Zeit des Hiskia Sprüche vorhanden waren, welche für Salomonische galten, und wenn auch die Zusammenstellung zur Zeit des Hiskia keine Bürgschaft dafür gibt, daß nur Sprüche, welche mit voller Sicherheit als Sprüche des Salomo bezeugt waren, in die Sammlung hineinkamen, so werden wir doch zu der Annahme uns nicht berechtigt halten dürfen, daß die Ueberlieferung oder die Bezeugung, auf welche hin die Männer des Hiskia diese Sprüche als solche des Salomo in ihre Sammlung hineinstellten, überall irrthümlich gewesen sei. Da diese Sammlung nicht ganz wenige Sprüche enthält, die auch im zweiten Theil unsers Spruchbuchs angetroffen werden, so werden die Männer des Hiskia jene Sammlung der Sprüche Salomo's in Kap. 10—23, 16 nicht vor Augen gehabt und berücksichtigt haben. Von den Sprüchen in Kap. 10—22, 16, welche in der Sammlung Kap. 25—29 ebenfalls enthalten sind, ist durch die Angabe in Kap. 25, 1 bezeugt, daß sie zur Zeit des Hiskia für Sprüche des Salomo galten, und da diese Sprüche in Beziehung auf ihren Bau und ihre künstlerische Form durchaus auf einer Linie mit den übrigen Sprüchen in Kap. 10—23, 16 stehen, so ist es wahrscheinlich, daß auch diese schon in alter Zeit zu den Salomonischen Sprüchen gerechnet worden sind. Wann die Sammlung Kap. 10—23, 16, die recht eigentlich als der Kern und Mittelpunkt des ganzen großen Spruchbuchs bezeichnet werden darf, zusammengestellt ist, wissen wir nicht. Aber es ist nicht zu verkennen, daß sämmtliche in ihr vorhandene Sprüche ein alterthümliches Gepräge haben, und wenn auch nicht zu behaupten steht, daß nur in der Zeit des Salomo und etwa in den nächsten zwei Jahrhunderten nach ihm der Bau und die Kunstform, die ihnen eignen, in der Spruchdichtung in Gebrauch gewesen seien, so geht doch aus Kap. 25, 1 und aus den Sprüchen in Kap. 25—29 hervor, daß sie in Sprüchen, welche schon vor Hiskia und zur Zeit des Hiskia vorhanden waren, angewandt sind. Wunsch und Streben, Salomonische Sprüche zu sammeln, bezeugt für die Zeit des Hiskia die von ihm eingesetzte Commission, und so werden wir vermuthen dürfen, daß ungefähr gleichzeitig mit der Sammlung der Männer des Hiskia die Sammlung Kap. 10—22, 16 entstanden ist. Entstehung in so früher Zeit verbürgt noch nicht Abfassung aller in ihr stehenden Sprüche durch Salomo, wohl aber wird durch sie der Vermuthung eine feste Stütze gegeben, daß Sprüche des Salomo vielleicht in nicht geringer Anzahl in ihr vorhanden sind. Man wird nicht irregehen, wenn man die Abfassung der Sprüche des dritten Theils (Kap. 22, 17—24, 34), der Spruchreden des Agur und Lemuel (Kap. 30—31, 9) und des alphabetischen Liedes (Kap. 31, 10 fg.), spätern Zeiten zuweist als die Abfassung der Sprüche des zweiten und vierten Theils. Gewöhnlich setzt man ihre Abfassung ins 7. Jahrh. Delitzsch meint, sie könnten nicht vor dem Ende des 7. oder dem Anfang des 6. Jahrh. verfaßt sein.

Der Sammler unsers Spruchbuchs fand Sammlungen von Sprüchen und Spruchreden vor. Die Bestimmung der Art und des Umfangs seiner Thätigkeit ist vorzugsweise bedingt durch die Feststellung seines Verhältnisses zu dem ersten Theil (Kap. 1, 8—9). Hitzig erkennt in diesem Theil das einheitliche Werk eines Verfassers und den ältesten Bestandtheil der Sammlung. Nöldeke nimmt an, in ihm liege uns ein durchaus selbständiges Schriftstück vor, dessen Verfasser in der Zeit der großen Propheten, wol nach Jesaja, gelebt habe. Die meisten Ausleger weisen Ueberschrift (Kap. 1, 1—7) und ersten Theil (Kap. 1, 8—9) demselben Verfasser, dem Sammler unsers Spruchbuchs zu, welcher in der Ueberschrift Sprüche des Salomo angekündigt hatte, diese durch die lange von ihm selbst verfaßte Einleitung (Kap. 1, 8—9) einführte und dann nach dieser Einleitung durch die Ueberschrift in Kap. 10, 1: „Sprüche des Salomo", den Leser darauf aufmerksam machte, daß nun erst die Mittheilung der angekündigten Sprüche erfolge. Das Vorhandensein der Ueberschrift „Sprüche Salomo's" in Kap. 10, 1 wird ohne Zweifel am leichtesten durch die Annahme erklärt, daß die Ueberschrift Kap. 1, 1—7 und die Sprüche des Salomo von Kap. 10, 1 an durch eine längere Einschaltung voneinander getrennt sind, weil der Sammler sich veranlaßt sah, den Sprüchen des Salomo eine Einleitung voranzuschicken. Der paränetische Inhalt stimmt zu dieser Annahme. Aber als eine solche paränetische Einleitung würde man den Abschnitt Kap. 1, 8—9 auch dann auffassen können, wenn der Sammler ihn nicht selbst verfaßt, sondern vorgefundene Paränesen gesammelt und seinem Zweck gemäß zurechtgestellt hätte. Wahrscheinlich lag ihm die Sammlung der Sprüche des Salomo vereinigt mit den Worten der Weisen

(Kap. 22, 17—24) vor, denn er scheint schon in der Ueberschrift (Kap. 1, 6) auf diese Worte der Weisen hinzudeuten. Vorgefundene Vereinigung dieser Worte mit den vorhergehenden Sprüchen des Salomo würde ihre Stellung zwischen den beiden Sammlungen Salomonischer Sprüche (Kap. 10, 1—22, 16 und Kap. 25—29) am leichtesten erklären. Die zweite Sammlung Salomonischer Sprüche setzte der Sammler unsers Spruchbuchs in Beziehung zu der ersten durch die Hinzufügung des Wortes „auch" in der Ueberschrift (Kap. 25, 1): „auch diese sind Sprüche des Salomo", denn es versteht sich von selbst, daß dieses „auch" in der Ueberschrift der Sammlung nicht vorhanden war, solange sie selbständig, außerhalb unsers Buches dastand. Wie mit der Sammlung Salomonischer Sprüche (Kap. 10, 1—22, 16) die Worte der Weisen vereinigt waren, so können auch mit den Salomonischen Sprüchen (Kap. 25—29) die Spruchreden des Agur und Lemuel und das Lied auf das tüchtige Weib schon vor ihrem Hineinkommen in unser Spruchbuch vereinigt gewesen sein. War das nicht der Fall, so sind diese Stücke als Nachträge und vielleicht erst von einem spätern Sammler hinzugefügt.

Das Buch der Sprüche ist uns in zwei vielfach recht weit auseinandergehenden Recensionen erhalten, in dem hebr. Text und in der Uebersetzung der LXX (vgl. de Lagarde, „Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien" [Leipzig 1863]). Ueber das Verhältniß der einen Recension zu der andern und über die Verwerthung beider für die Geschichte des Textes ist hier nicht zu reden. Mit dem Vorhandensein dieser beiden Recensionen steht die große Bedeutung im Zusammenhang, welche auch der syr. Uebersetzung und der Vulgata für die Kritik und Geschichte des Textes zukommt.

In der christl. Kirche ist das Buch der Sprüche immer zu den kanonischen Büchern gerechnet. In jüd. Kreisen hat man in vorchristl. Zeit sowol unser Buch als auch Hoheslied und Koheleth aus der Reihe der kanonischen Bücher entfernen wollen, wie berichtet wird wegen des Anstoßes, zu welchem die Beschreibung des ehebrecherischen Weibes in Kap. 7, 6—17 und scheinbare Widersprüche, wie Kap. 26, 4. 5, Veranlassung gaben. Nach Aboth de-Rabbi Nathan, welche gewöhnlich unter dem Namen Capitula Rabbi Nathan citirt werden, haben die Männer der Großen Synagoge, nachdem durch allegorische Deutung der Anstoß weggeräumt war, unserm Buche seine Stellung in der Reihe der kanonischen Bücher gesichert. Bertheau.

Stab, Stock, bei Luther oft Stecken (hebräisch: šebet, matté, makkel), wird in der Bibel oft in verschiedener Beziehung erwähnt. Der hebr. Landwirth klopfte damit Feldfrüchte aus (Richt. 6, 11; Ruth 2, 17; Jes. 28, 27) und hieb die Oliven vom Baum ab (5 Mos. 24, 20; Jes. 17, 6; 24, 13); mit dem Stock schlug man Menschen und Thiere (2 Mos. 21, 20; 4 Mos. 22, 27; 1 Sam. 17, 43; 2 Sam. 7, 14; Jes. 9, 3; Ez. 39, 9: um das Reitthier anzutreiben), daher der Stab bildlich für feindliche Bedrückung, Tyrannei (Jes. 10, 24; 14, 5. 29; Mich. 6, 9) und in Verbindung mit Gott für Strafgericht vorkommt (Jes. 10, 5. 15; 11, 4; 30, 31; Ez. 7, 10; Spr. 22, 15). Der Stab wird zum Zeichen der Macht, der obersten Gewalt, daher Insignie der Anführer (4 Mos. 20, 8; Richt. 5, 14), Fürsten und Heerführer (4 Mos. 21, 18; 1 Sam. 14, 27; 1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17; Ps. 45, 7; 60, 9; 108, 9; 110, 2; Ez. 9, 11; Am. 1, 5; Sach. 10, 11; Weish. 10, 14; Bar. 6, 13) und durch den Zusatz von Beiwörtern die Art der Herrschaft angedeutet (Ps. 2, 9; 45, 7; 133, 3); daher die Redensart: den Stab jemandes brechen (1 Sam. 25, 10; Jes. 9, 4; Jer. 48, 17; s. Scepter). Der Stab diente zur Stütze für Alte und Schwache (2 Mos. 21, 19; 2 Sam. 3, 29; Sach. 8, 4), für Wanderer (1 Mos. 32, 10. 19; 2 Mos. 12, 11; 2 Kön. 4, 29; Matth. 10, 10; Mark. 6, 8), daher bildlich für Schutz, Trost (Ps. 23, 4) und in Verbindung mit Brot für Erquickung, Stärkung (Ez. 4, 16; Ps. 105, 16). Hirten führten gewöhnlich einen Stab (1 Sam. 17, 40; Mich. 7, 14; Sach. 11, 10. 14; Ps. 23, 4), den sie außer andern auch beim Zählen des Viehs gebrauchten (3 Mos. 27, 32). Vom Hirtenstab, der, nach Festus, öfter unten hackenförmig gekrümmt war, um das Thier am Bein fassen zu können, leitet man gewöhnlich die Form des bischöflichen Krummstabes her. Allein der Stab war allenthalben das Zeichen der Würde; die Priester der Griechen und Römer hatten ihre Krummstäbe, und der Lituus der Auguren war auch oben gekrümmt. Zeichen der Würde waren auch die Stäbe der ägypt. Zauberer (2 Mos. 7, 12 fg.), die sie kraft ihres Amtes als Diener der Götter trugen. Insignien geheiligter Personen sind die Stäbe der Fürsten der Stammhäuser Israels (4 Mos. 17, 17 fg. [2 fg.]), der Stab Mose's (2 Mos. 4, 17 und öfter), Aaron's

(4 Mos. 17, 23 [8]; s. über diesen „Bibel-Lexikon", I, 3). Im hebr. Alterthum gehörte der Stab zur Tracht des ansehnlichen Mannes (1 Mos. 38, 18) wie des heutigen Städters in Arabien. Ueber die Beschaffenheit des Stabes Juda's schweigt zwar die Bibel, es ist aber anzunehmen, daß er nicht werthlos war, weil er nebst dem Siegel als Unterpfand galt. Die Babylonier trugen nach Herodot mit Schnitzwerk verzierte Stäbe, und Strabo bemerkt ausdrücklich, daß diese „nicht schlecht", sondern „ansehnlich" waren. Die Stäbe der Aegypter waren mit den Namen ihrer Eigenthümer geschmückt, was Wilkinson an einigen in Theben gefundenen bestätigt sieht. Auch zur gewählten Tracht des Griechen gehörte der Stab, der selbst Gegenstand des Luxus war. Die langen, bald glatten, bald knotigen Stöcke, die auf antiken Denkmälern öfter mit schneckenförmig nach innen gekrümmtem Griff dargestellt sind, mochten vornehmlich zur Stütze dienen, aber die jungen athenischen Stutzer scheinen kurze Spazierstöckchen getragen zu haben.

Hos. 4, 12 ist eine Anspielung auf die sogenannte Rhabdomantie, eine Art Wahrsagerei aus dem Falle geworfener oder aufgestellter Stäbe. Roskoff.

Stachel, eine stechende Spitze (1 Sam. 13, 21; Offb. 9, 10), wird in der Bibel oft für Schmerz Erregendes (4 Mos. 33, 55; Jos. 23, 15; Ez. 28, 25), Gefährliches und Verderbliches (Spr. 22, 5; 1 Kor. 15, 55. 56) gebraucht. Hiob 40, 26, wo Luther das hebr. Wort hoah durch Stachel übersetzt, ist ein Hakenring gemeint, desgleichen die Nilfischer den gefangenen Fischen durch die Kiemen ziehen und an dem daran befestigten Strick wieder ins Wasser lassen, um den Fang lebendig verkaufen zu können. Zum Antreiben des Last- und Zugviehes diente außer der Peitsche (Nah. 3, 2) der Ochsenstecken, ein längerer ziemlich dicker Prügel, an einem Ende mit einem eisernen Stachel (dorban) versehen, womit das Pflugvieh von hinten angestachelt wurde. Dies Werkzeug, das bei den Griechen βούκεντρον, κέντρον (Homer, Ilias, V, 135: βουπλήξ), bei den Römern stimulus boum hieß, wird jetzt noch von den Ochsentreibern in Italien, Centralamerika und anderswo gehandhabt. Es ist auch im heutigen Orient gebräuchlich, und Maundrel sah gegen acht Fuß lange Ochsenstecken, deren dünneres Ende eine scharfe Spitze, das andere gegen sechs Zoll dicke eine kleine Haue hatte, womit der Ackersmann die dem Pflug anklebende Erde abstieß. In neuester Zeit sah der Geolog Fraas in der Ebene Saron, wie der Bauer mit dem embryonischen Pflug, vor dem zwei magere Kühe angespannt sind, und einen Spieß in der Hand statt der Peitsche den rothbraunen Boden durchfurcht. Ein solcher Ochsenstecken konnte wol auch eine wirksame Kriegswaffe abgeben (Richt. 3, 31). Im biblischen Sprachgebrauch gilt meist der Theil, nämlich der Stachel (κέντρον), für das ganze Instrument (Sir. 38, 25, Luther: Geisel; Apg. 26, 14), das hebräisch Malmed (Richt. 3, 31) heißt (von lamad, lernen) und ein Zuchtwerkzeug andeutet, womit der Pflüger das Pflugvieh in den richtigen Gang bringt, gleichwie die Aussprüche des Weisen den Menschen zum Rechten leiten sollen (Koh. 12, 11, Luther: Spieße). In der sprichwörtlichen Redensart: „wider den Stachel lecken" (Apg. 9, 5; 26, 14, Luther: löcken), hat das Zeitwort die im Neuhochdeutschen veraltete Bedeutung: hinten ausschlagen, d. h. sich gewaltsam widersetzen (vgl. Luther 1 Sam. 2, 29). Bei Ulfilas ist laikan = hüpfen, springen, schwedisch: lacka = laufen, friesisch: leechen = tanzen, gothisch: laiks = Tanz, Spiel. Das altdeutsche läcken, lecken (bei Luther: löcken) bezeichnet ursprünglich eine schnelle Bewegung, also auch springen (daher: Leck, ein Sprung, Riß), besonders aus Freude, Muthwille (wahrscheinlich in „froh-locken" noch erhalten), und in diesem Sinn steht es in Luther's Uebersetzung: Ps. 29, 6; Jes. 35, 6; Jer. 50, 11; Ez. 24, 21; Weish. 19, 9. Roskoff.

Stachys, nach Röm. 16, 9 ein röm. Christ, den der Apostel Paulus besonders hochschätzte und, wie es scheint, anderswo kennen gelernt hatte. Sonst wissen wir nichts von ihm, wenn ihn auch die Sage als einen der 70 Jünger nennt und zum Bischof von Byzanz befördert hat. Schenkel.

Stadium, nach Luther: Feldweg, ein griech. Weitenmaß, nach welchem in den apokryphischen Büchern des A. T. und im N. T. einige Entfernungen bestimmt werden. Das Wort στάδιον bezeichnet eigentlich das Feststehende, d. i. die Rennbahn, als eine feststehende bestimmte Länge, normirt nach der Strecke, die ein rüstiger Mann im Schnellauf ohne anzuhalten und Athem zu schöpfen machen kann. Man gab daher im Alterthum Entfernungen nach ungefährer Abschätzung im Vergleich mit jener Länge an; manche Entfernungsbestimmungen in Stadien gingen auch aus der Reduction ausländischer Maße,

wie des ägypt. Schoinos (d. i. 4,26 röm. Meilen oder 6300 Meter = 20077 preuß. Fuß) und des pers. Parasanges (d. i. ungefähr 3,4 röm. Meilen = 2/3 geographische Meilen) hervor. Im allgemeinen maß das Auge die Entfernung, oder man schätzte den Raum nach der Zeit ab, z. B. nach Tag- und Nachtfahrten eines Schiffes oder nach Tagemärschen eines Heeres. Solche Schätzungen wurden dann in Längeneinheiten ausgedrückt und übersetzt in Stadien, d. i. in die ungefähre Länge der Rennbahn zu Olympia, welche (nach Pythagoras) die größte in Griechenland war. Daher ist unter dem Stadium im allgemeinen das olympische zu verstehen, doch ist dieses nicht vor dem 2. Jahrh. v. Chr. in Gebrauch gewesen, und noch später erhielt es den Namen des olympischen. Herodot, Xenophon und Eratosthenes haben sicher ein kürzeres Stadium gekannt; überhaupt gab es vier, sechs, sieben oder sogar neun verschiedene Stadien. Es wurde nämlich in runder Summe die Zahl der Schritte bestimmt, welche auf ein Stadium kommen. Demnach war der Schritt, das Ausschreiten, der erste unsichere Maßstab der Griechen, und 200 Schritte machten ein Stadium aus, für welches als Normalmaß die Länge von 600 Fuß zu Grunde lag. Beträgt der mittlere Schritt des Menschen 2,549 preuß. Fuß = 0,8 Meter, so ergeben sich dann für ein Stadium 509,8 preuß. Fuß = 160 Meter. Diese Länge kann als das älteste, das Schritt- oder Itinerarstadion bezeichnet werden. Später erlangte sie eine etwas größere Ausdehnung und wurde zugleich feste Größe, als man seit Polybius mit der röm. Meile bekannt wurde, deren man acht auf ein Stadium rechnete. Hierbei lag ein bestimmter Fußmaßstab zu Grunde, indem man den griech. Fuß dem römischen gleichsetzte. Dieser Maßstab ist bei dem Minervatempel in Athen angewendet, und aus dessen Breite von 100 Fuß und Länge von 225 Fuß ergeben sich für den attischen Fuß 12,1375 engl. Zoll = 11,787 preuß. Zoll = 136,66 pariser Linien, d. i. 0,30828 Meter. Das Stadium des attischen Fußes beträgt demnach 589,35 preuß. Fuß = 569,42 pariser Fuß, d. i. 184,97 Meter, d. i. etwas mehr als 1/8 röm. Meile oder 625 röm. Fuß, d. i. der vierzigste Theil (0,025) einer geographischen Meile, danach ist ein ἡμιστάδιον, d. i. ein halbes Stadium, bei Josephus 294,675 preuß. Fuß oder 92,48 Meter. Gewiß war die Rennbahn zu Athen wie auch die Mauern der Stadt nach diesem Maß gebaut; dasselbe benutzte man wahrscheinlich auch bei dem Bau des Zeustempels zu Olympia wie bei der Rennbahn daselbst, und das von dieser abgeleitete Stadion ist nach allgemeiner Tradition das spätere olympische. Die Entfernung von Jerusalem nach Jamnia (240 Stadien, 2 Makk. 12, 9) betrug daher 44392,8 Meter oder ungefähr 6 geographische Meilen (vgl. die Entfernung von 5 Stadien 2 Makk. 11, 5, und von 750 Stadien, 2 Makk. 12, 17). Emmaus war (Luk. 24, 13) 60 Stadien von Jerusalem, d. i. 1 1/2 geographische Meile, also 3 Stunden, Bethanien war (Joh. 11, 18) etwa 15 Stadien von Jerusalem entfernt, d. i. 3/8 Meile oder 3/4 Stunde; 25—30 Stadien (Joh. 6, 19) sind etwa 3/4 Meile, 1600 Stadien (Offb. 14, 20) sind etwa 40 Meilen, 12000 Stadien (Offb. 21, 16) sind 300 Meilen.

In der Stelle 1 Kor. 9, 24 übersetzt Luther das griech. Wort στάδιον durch „die Schranken". Der Apostel Paulus ermahnt dort seine Leser, seinem Beispiel zu folgen im getreuen und beharrlichen Streben nach dem messianischen Heil, und zwar vergleicht er in bildlicher Weise den Weg des Christen mit dem Lauf des Hellenen in der Rennbahn bei den Kampfspielen. Nur der Kämpfer, der zuerst das Ziel erreicht, erhielt von dem Kampfrichter den aus frischen Zweigen geflochtenen Kranz als Siegespreis (vgl. Phil. 3, 14), darum soll auch der Christ auf seinem durch Selbstüberwindung und Entsagung erschwerten Wege (vgl. 1 Kor. 9, 25. 26) laufen (vgl. Hebr. 12, 1), um den ewigen Kranz zu gewinnen. Grundt.

Städte. Der hebr. Ausdruck ʿir hat ursprünglich allgemein den Begriff einer umschlossenen Wohnstätte, mag es blos ein Thurm (Jes. 1, 8; 2 Kön. 17, 9) oder ein von lose aufgeschichtetem Steinkreise umhegtes Steppendorf (Jes. 42, 11) oder Bergdorf (2 Chron. 11, 25) oder eine Stadt in unserm Sinne des Wortes sein (1 Mos. 4, 17; Jes. 22, 9 u. s. w.). Wollte man eine mit Thürmen, Mauern und Thoren wohlversehene Stadt bezeichnen, so sagte man ʿir mibṣár, ʿir maṣor (4 Mos. 13, 19; Ps. 31, 22), ʿir bĕṣurá (Hos. 8, 14; Neh. 9, 25) oder ʿir ḥomá (3 Mos. 25, 29). Aehnlich aber wie unser altdeutsches stat zuerst Stätte im allgemeinen, hernach die Wohnstätte κατ' ἐξοχήν bedeutet, so wird das hebr. ʿir im Sinne von Hauptort gebraucht. Die ʿir ist die Mutter und die umliegenden Dörfer hießen ihre Töchter (4 Mos. 21, 25. 32; 32, 42; Jos. 15, 45;

17, 11. 16; Richt. 11, 26; 2 Sam. 20, 19). Ein meist nur dichterisch oder in Zusammensetzungen üblicher Ausdruck für Stadt lautet Ḳirjâ (4 Mos. 21, 28; Mich. 4, 10; 5 Mos. 2, 36; 1 Kön. 1, 41).

Die Erinnerung des israelitischen Volks reichte nicht in die städtelose Entwickelungsperiode der Menschheit zurück; daher ihm schon Kain als Städtegründer galt (1 Mos. 4, 17). Das Städteleben der Patriarchenzeit ist in seinen Grundzügen bereits so gestaltet, wie wir es heute noch im Morgenland sehen können (1 Mos. 19, 1; 23, 10; 34, 20).

Größere offene Städte gab es auch in Palästina nirgends; zu unsicher waren die Zustände, zu raubgierig die Völker. Darum entschied mehr die Festigkeit als die Schönheit der Lage über das Aufblühen einer Stadt. Darum liegen Palästinas Städte entweder auf Bergeshöhe (vgl. Jos. 11, 13) oder in engen leicht abzusperrenden Thälern wie Sichem und Hebron. So ist Jerusalem groß geworden.

Festungsmauern, breit genug für Aufstellung von Wachmannschaft auf den Zinnen (2 Kön. 18, 26; Jes. 36, 11; 62, 6), waren mit Thürmen in geeigneten Intervallen verstärkt (2 Chron. 26, 9; 32, 5), zumal über den Thoren. Das Thorgebäude besaß zuweilen an der Innen- wie an der Außenseite Thüren, die aus zwei Flügeln bestanden und mit starken hölzernen oder ehernen Riegeln verschlossen wurden (2 Sam. 19, 1; 1 Kön. 16, 34; Jes. 45, 1; Richt. 16, 3; 2 Sam. 18, 24; 5 Mos. 3, 5; 1 Kön. 4, 13; 1 Sam. 23, 7; Jer. 49, 31; Am. 1, 5; Nah. 3, 13; Ps. 147, 13). Die Mehrzahl der Gassen war eng und winkelig, wie die gegenwärtigen Ausgrabungen in Uebereinstimmung mit der historischen Tradition beweisen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 14. 9, 15. 5, VI, 8. 5; „Alterthümer", XX, 5. 3; Matth. 24, 17; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 245); aber es fehlte nicht an einzelnen breiten Hauptstraßen, welche mit Wagen befahren werden konnten (Josephus, „Alterthümer", IX, 9. 3; 2 Kön. 9, 21. 30; Jer. 17, 25; solch eine Straße mochte in Damaskus auch jene sein, welche die „gerade" hieß, Apg. 9, 11). Jede Stadt hatte wenigstens in der Nähe des Hauptthores einen großen öffentlichen Platz (hebräisch: rehôb), der sich draußen vor dem Thore fortsetzte (2 Chron. 32, 6; Neh. 8, 1; HL. 3, 2; Spr. 1, 20. 21; Jer. 9, 20 u. s. w.). Als Ideal erschien dem Seher eine städtische Straße, deren Mitte ein mit Baumalleen umsäumter Bach klaren Wassers durchströmt (Offb. 22, 2), während gegenwärtig noch durch die breiten Rinnen der Gassen Jerusalems nur schmuziges Regenwasser läuft. Wasserleitungen führten einst frisches Quellwasser aus weiter Entfernung nach der Hauptstadt (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3. 2; s. Jerusalem); anderwärts mußte man sich mit Cisternenwasser begnügen (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 8. 3; Jer. 2, 13), oder niedersteigend gegen den Thalgrund in Krügen und Schläuchen Wasser hereinschaffen (1 Sam. 9, 11; 2 Sam. 17, 17). Die Häuser, mehrstöckig (2 Kön. 1, 3; 4, 10), mit plattem, von einem Mauerkranz eingefaßten (2 Sam. 11, 2; 5 Mos. 22, 8) Dach, gegen die Straße mit Gitterfenstern versehen (Richt. 5, 28), umschlossen im Viereck einen Hof (Neh. 8, 16; Esth. 5, 1), den Sammelpunkt des Familienlebens (s. Häuser). Ueber den Thürschwellen standen fromme Sprüche geschrieben wie über den Thoren der Stadt (vgl. Knobel zu 5 Mos. 6, 9). Da die Häuser aneinandergebaut waren, so konnte man über die Dächer weg aus der Stadt entfliehen, zumal einzelne Häuserreihen die Stadtmauern berührten (Matth. 24, 17; Apg. 9, 25).

Handel und Gewerbe waren größtentheils in Einem Quartier vereinigt (Zeph. 1, 11), wo jede Innung ihre eigene durch Thore verschließbare (Koh. 12, 4) Gasse hatte (vgl. die Bäckergasse Jer. 37, 21; das Quartier der Goldschmiede und Krämer Neh. 3, 32). Auf dem Bazar von Damaskus räumte einst Benhadad den Israeliten eigene Gassen ein (1 Kön. 20, 34). Suk heißt heutzutage im Arabischen die Bazarstraße, einst im Hebräischen die Stadtgasse überhaupt (s. die Lexika). Erst zu Christi Zeit dachte man an Pflasterung der Gassen Jerusalems (Josephus, „Alterthümer", XVI, 5. 3; XX, 9, 7; „Jüdischer Krieg", I, 21. 11). Wir haben uns deshalb das Innere einer altisraelitischen Stadt als sehr schmuzig vorzustellen (vgl. Ps. 18, 43; 2 Sam. 22, 43; Sach. 10, 5), ein Umstand, der zur Verbreitung von Epidemien sowie besonders zur Fortpflanzung des Aussatzes wesentlich mitwirkte. Den Hof, wo das Regenwasser in die Cisternen floß, hielt man rein (vgl. 1 Kön. 14, 10), dagegen warf man die Unreinigkeiten auf die Straße in der Hoffnung, die Scharen herrenloser Hunde werden nachts die Straßenkehrer machen

(Matth. 7, 6; 1 Kön. 14, 11; Jer. 15, 3 u. s. w.). Von Straßenbeleuchtung wußte man nichts. Wer aber nachts in den Gassen herumstreifte fiel den Wächtern in die Hände (HL. 5, 7; vgl. über die Wächter auch Jes. 21, 11. 12), oder war in Gefahr von den Hunden überfallen zu werden (Ps. 22, 17. 21). So waren die Gassen nachts gemeinhin sehr einsam (HL. 3, 2); nur Hochzeitszüge, mit Fackeln und Lampen versehen, unterbrachen zeitweilen laut jauchzend der Menschen Schweigen (Matth. 25, 6). Die Thore blieben am Sabbat sowie nachts geschlossen (Neh. 13, 19; Jes. 60, 11; Offb. 21, 25). Das regste Leben zeigte sich morgens, wenn die Landleute mit ihren Producten hereinkamen (Neh. 13, 15. 20) und beim Thor gerichtliche oder privatrechtliche Verhandlungen stattfanden (vgl. Knobel zu 5 Mos. 16, 18—20; ferner Spr. 22, 22; 24, 7; 5 Mos. 16, 18; Sach. 8, 16; Ruth 4, 1 fg.), und abends, wenn nach der Hitze des Tages kühle Seewinde (s. Winde) die Leute aus den Häusern lockten. Da spielten die Kinder auf den Gassen unter den Augen der Greise und Greisinnen, die den Stab in der Hand vor ihrer Thür saßen (Sach. 8, 45; Jer. 6, 11; Matth. 11, 16). Die Männer sammelten sich beim Thor, lauschend den weisen Reden ergrauter Führer oder sich hingebend dem bald harmlosen, bald spitzig kritisirenden Stadtklatsch (1 Mos. 19, 1; 34, 20; Ps. 69, 13; Spr. 1, 20. 21; 31, 23. 31; Kl. 5, 14). (Auf den breiten Plätzen der Stadt lehrten einst auch Jesus und seine Jünger, Luk. 13, 26; Apg. 2, 14.)

Draußen vor der Stadt lagen die Todtenstätten, die Grabkammern (s. Begräbniß), wo die Entschlafenen „zu den Vätern versammelt wurden" (Richt. 2, 10; 2 Kön. 22, 20; 2 Chron. 34, 28) und die „Thore des Todes" (Ps. 9, 14), d. i. die Rollsteine am Eingang der Familiengrabhöhlen, hinter ihnen sich schlossen. Ueber den Ruheplatz der Todten warfen zahlreiche Fruchtbäume ihren Schatten, denn das Weichbild der Städte war fleißig angebaut (5 Mos. 20, 19; Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 2. 2).

An der Spitze des städtischen Gemeinwesens standen die Aeltesten (vgl. Knobel zu 5 Mos. 16, 18—20; ferner 5 Mos. 19, 12; 21, 2 fg. 19 fg.; 22, 5 fg.; 25, 7 fg.), denen Richter aus dem übrigen Volk beigeordnet waren (vgl. z. B. 5 Mos. 21, 2). Auch aus der spätern Zeit haben wir durch Josephus Zeugnisse, daß es in den Städten Palästinas Räthe, Bürgermeister und auch Rathhäuser gab (Josephus, „Leben", Kap. 12. 13. 27. 34. 61. 68; „Jüdischer Krieg", II, 21. 3; V, 4. 2). Der Bazar stand unter der Aufsicht eines eigenen Inspectors (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6. 2).

Unter den Städtegründern Palästinas haben sich besonders die Könige Salomo (2 Chron. 8, 2 fg.), Rehabeam (2 Chron. 11, 5 fg.), Ahab (1 Kön. 22, 39) und Hiskia (2 Chron. 32, 29), der Feldherr Bacchides (1 Makk. 9, 50), der Makkabäer Simon (1 Makk. 13, 33) und Herodes der Große ausgezeichnet (Josephus, „Alterthümer", XVI, 5. 1. 2). Die Zahl der biblischen Städte Palästinas ist um so weniger zu bestimmen, als zwischen einem festen Bergdorf und einer Stadt mit Handel und Industrie im sprachlichen Ausdruck kein durchgehender Unterschied gemacht wurde. Viele der alten Namen haben sich in arabisirter Form bis auf den heutigen Tag erhalten, während von den spätern Benennungen der griechischen und röm. Herrschaft sich nur wenige haben behaupten können, wie z. B. Nablus für Sichem, Sebastieh für Samaria.

Die Thore öde (Kl. 1, 4), kein Spiel der Kinder mehr auf den Gassen (Jer. 6, 11; 9, 21), Eulen wohnen in den Palastruinen, Schakale huschen durch die todeseinsamen Straßen, Dorngestrüpp wächst aus dem Steingetrümmer (Jes. 13, 21; 34, 13), solche düstere Prophetenbilder bietet heute die Wirklichkeit in mancher Stätte des Ostjordanlandes und des alten Edom. Furrer.

Stahl, eine Verbindung des Eisens mit Kohlenstoff, ist schwerer, härter, dichter, viel elastischer, von hellerm Glanz als reines Eisen, läßt sich schmieden, schweißen und gewinnt, wenn glühend rasch abgelöscht, an Härte. Diese Methode, Eisen durch plötzliches Abkühlen im Wasser zu härten, wird auch in der Odyssee erwähnt, und bei Sophokles (Ajax) wird einer „wie eingetauchtes Eisen verhärtet" genannt. Sie war am Pontus, in Lydien und Lakonika üblich. Man glaubte die Härtung von der Beschaffenheit des Wassers abhängig, um derentwillen manche Flüsse von Plinius als berühmt genannt werden. Nach demselben Autor wurden feinere Eisenwaaren in Oel abgelöscht. Die Celtiberier, deren zweischneidigen Schwertern nach Diodor weder Schild noch Helm noch Knochen widerstanden, die alles durchhieben, was sie trafen, sollen die Härte des Eisens dadurch erzielt haben, daß sie es vergruben und so lange in der Erde ließen,

bis dessen schwächere Theile vom Rost verzehrt und nur die festen übrig waren. Von derlei Kunstgriffen, Eisen zu stählen, schweigt zwar die Bibel, es ist aber anzunehmen, daß unter barzel ;ašot eigentlich gefestetes Eisen (Ez. 27, 19; Luther: Eisenwerk), und gewiß, daß unter dem „Eisen vom Norden“, das neben gewöhnlichem Eisen aufgezählt wird (Jer. 15, 12), gestähltes Eisen, also Stahl, gemeint ist. Bekanntlich wird der griech. Name Chalybs, den auch die Römer für Stahl gebrauchten, von den Chalybern, den berühmtesten Stahlarbeitern des Alterthums, abgeleitet, die als pontisches Volk jedenfalls nördlich von den Hebräern wohnten. Weniger unbedenklich ist das hebr. pẹladot (Nah. 2, 4) für die specielle Bezeichnung des Stahls anzunehmen, nicht sowol weil neben ihm die wiederholt vorkommende Umschreibung desselben Gegenstandes auffällig wäre, als vielmehr weil die Etymologie des Wortes keine ganz sichere Handhabe bietet. Einerseits läßt sich pẹladot auf die Grundbedeutung (des im Hebräischen ungebräuchlichen Stammwortes palad), fest, hart sein, zurückführen und auf das arab. phaluḏ, phulaḏ, das syr. poldo, hartes Eisen, hinweisen; andererseits kann aber auch von der zu Grunde liegenden Bedeutung theilen, zertheilen, daher auseinandersprühen ausgegangen werden, wonach unter pẹladot Funken zu verstehen wären. Es ist zwar gewöhnlich, den Ausdruck auf „Stahlwaffen“, nämlich Sicheln oder Sensen der Streitwagen, zu deuten; es kann jedoch die angeführte Stelle auch durch „im Feuer der funkelnden Wagen“ erklärt werden. Später gebrauchten die Rabbinen das Wort ’istẹ̊ma, das sich als στόμωμα zu erkennen gibt und eigentlich den gestählten Theil eines Eisenwerkzeugs (daher gewöhnlich σιδήρου στόμωμα) bezeichnet. Roskoff.

Stakte, hebräisch natáph, nach 2 Mos. 30, 34 ein Ingrediens des heiligen Räucherwerks. Natáph bedeutet Tropfen, und zwar wird der Ausdruck speciell Myrrhentropfen gedeutet, die nicht durch Einschnitte der Myrrhenbaum von sich gibt, sondern die er von selbst ausschwitzt (Plinius, XII, 35). Somit würde natáph dasselbe bezeichnen, was 2 Mos. 30, 23 als „Myrrhe des Flusses“ (mor dẹ̊rór) bezeichnet wird, nur mit dem Unterschied, daß beim Räucherwerk die Myrrhe in hartem, beim Salböl in flüssigem Zustand zur Anwendung kam. Da es aber seltsam erscheint, daß der Verfasser im gleichen Kapitel derselben zwei verschiedene Namen gegeben haben soll, so hat man auf ein anderes Harz, nämlich auf das des Storaxbaumes (s. d.) gerathen. Zu einem sichern Entscheid fehlen die Beweismittel. Furrer.

Stall steht in Luther's Uebersetzung öfter (Ez. 25, 5; Mich. 2, 12), wo ein nicht mit Mauern umgebener, bedeckter Raum für Thiere gemeint ist. Die Erzväter, die als Nomadenfürsten mit ihren Heerden das Land durchzogen, abgeweidete Triften mit frischen Weideplätzen wechselten, selbst in beweglichen Zelten wohnten, die sie im Winter in Niederungen, im Sommer auf Anhöhen aufschlugen, und zwar womöglich in der Nähe von Quellbrunnen oder Cisternen, worüber oft Streit entstand (1 Mos. 21, 28; 26, 15), hatten für ihr Vieh keine festen Ställe. Es ist anzunehmen, daß sie wie die heutigen Nomaden das schonungsbedürftige Vieh in einer Abtheilung des Zeltes untergebracht oder ihm ein Obdach von Strauchwerk bereitet haben werden. Wenn Jakob auf seinem Zug zu Isaak für sich und die Seinigen ein Haus und für sein Vieh Hütten baut (sukkot, 1 Mos. 33, 17), so will der Erzähler mit der Ableitung des Ortsnamens Sukkot dessen Ursprung erklären und beweisen, daß schon die Erzväter im Ostjordanlande angesiedelt waren. Dabei bleibt es immerhin möglich, daß der Ort seinen Namen einem daselbst einst vorhandenen Hirtenlager verdanke. Nachdem die Hebräer von Kanaan Besitz ergriffen hatten und ein seßhaftes Leben in festen Wohnungen führten, trieben sie, neben Landbau und Handwerken, die von den Erzvätern gepflegte Viehzucht noch immer mit Eifer. Nicht nur die jenseit des Jordans angesiedelten Stämme, sondern auch die Bewohner der an die Triften der Wüste Juda angrenzenden Städte waren Heerdenbesitzer und hielten sich Hirten. Nach den Rabbinen wurde das Vieh um die Zeit des Passah zur Weide und bei Beginn der Regenzeit, im November, wieder heimgetrieben. Während des Sommers war es stets im Freien (1 Chron. 27 [28], 29; HL. 2, 16) und nur des Nachts, zum Schutz vor Dieben, wilden Thieren (2 Mos. 22, 11. 12) und wol auch um das Verlaufen zu verhüten, in Hürden, hebräisch: šẹphatajim oder mišpẹtajim (1 Mos. 49, 14, Luther: Grenzen; Richt. 5, 16). Das Wort deutet auf ein Flechtwerk, eine Einzäunung, und die Dualform läßt auf eine Zweitheilung schließen, innerhalb deren der Hirt sorglos ruhen konnte. Daher die Redensart: „zwischen den Hürden liegen“ die behagliche Ruhe des

Hirtenlebens bezeichnet (Pſ. 68, 14; Luther: zu Felde). Wir dürfen uns diese Hürden als eingefriedete, unbedeckte Plätze vorstellen und in dieser Hinsicht ähnlich den röm. Sommerställen für das Zugvieh, von denen Columella spricht. Die Hebräer suchten in der Nähe der Hürden Wasser zu haben, auf Quellen gegrabene Brunnen oder Cisternen, um die Tränkrinnen füllen (1 Moſ. 24, 20; 30, 38; 2 Moſ. 2, 16) und ihr Vieh tränken zu können. In die festen ummauerten Hürden, namentlich für das Kleinvieh (gederot, gidrot, 4 Moſ. 32, 16; 24, 36; 1 Sam. 24, 4; Zeph. 2, 6; αὐλή, Joh. 10, 1. 6), wurde die Heerde abends getrieben und vom Hirten, der in seinen Mantel gehüllt (Jer. 43, 12) die Nacht vor der Thür zubrachte, behütet. Wodurch miklá (Hab. 3, 18 [17], Luther: Hürde; Pſ. 50, 9; 78, 70, Luther: Stall) von gederá sich unterschied, ist nicht ersichtlich, da beide Namen auf die Bedeutung „verschließen, absperren" zurückführen. Unter boṣra (Mich. 2, 12; Luther: fester Stall) wird gewöhnlich ein Pferch für Kleinvieh verstanden; einige Ausleger bezogen es aber auf den Namen einer Stadt (Jeſ. 34, 6). Das hebr. Wort navé, das Luther durch Stall (Ez. 25, 5), Hürde (2 Sam. 7, 8; Jer. 23, 3; Ez. 34, 14), Haus für die Heerde (Jeſ. 65, 10), Hirtenhäuser (Jer. 33, 12), Weide (1 Chron. 17 [18], 7) übersetzt, bezeichnet eine Trift, Au, einen Anger, wo man die Heerden gern lagern ließ und die Hirten sich zusammenfanden, wo also keine Einfriedigung oder Hürde, kein Pferch war. Bei der Aufzählung der Reichthümer Hiskia's (2 Chron. 32, 28) und Salomo's (2 Chron. 9, 25; 1 Kön. 5, 6 [4, 26]) werden 'urot, 'averot erwähnt. Bei Luther steht an der ersten Stelle für 'urot Ställe, für 'averot Hürden, übrigens unübersetzt. 'Uravá, 'averá, ursprünglich eine Verzäunung, Hürde, auch Krippe, kann, wie das lateinische praesepe, auch einen Stall bezeichnen und in diesem Sinne 2 Chron. 32, 28 stehen, wo am Ende des Verses das Lamed bei 'averot vor ;adarim gehört. Hingegen kann 'urot 2 Chron. 9, 28 und 1 Kön. 5, 6 nur Pferdestände bedeuten, mit Krippen versehene Stellen für die Thiere, die allerdings in einem Stall waren. Ob die Ställe bei den Hebräern wie die ägyptischen eingerichtet waren, die auf Wandgemälden gewöhnlich durch einen breiten Gang der Länge nach und einen schmälern Quergang in vier Theile getheilt, die Rinder nebeneinanderstehend mit am Boden befestigten Ringen angebunden, erscheinen; ob sie mit Fensteröffnungen versehen gewesen, die im Winter geschlossen werden konnten, wie Palladius von den röm. Ställen verlangt, darüber schweigt die Bibel. Sie erwähnt nur, daß das Vieh Streu erhielt (Hab. 3, 17), sein Futter: Gras, Heu (4 Moſ. 22, 4; Dan. 4, 29; Hiob 40, 15; Pſ. 106, 20; Spr. 27, 25; Am. 7, 1; Sir. 38, 28), Stroh (1 Moſ. 24, 25; Jeſ. 11, 7; 65, 25), Gemengsel (Hiob 6, 5), Gesalzenes (Jeſ. 30, 24), aus der Krippe fraß (Jeſ. 1, 3; Hiob 39, 9; Spr. 14, 4; Luk. 13, 15) und auch gemästet wurde (1 Sam. 28, 24; 1 Kön. 1, 9; 4, 23; Jeſ. 1, 11; Jer. 46, 21; Ez. 39, 18; Am. 6, 4; Mal. 3, 20). Wahrscheinlich hielten die Hebräer in der nachnomadischen Zeit, gleich den Griechen, ihr Vieh, je nach der Jahreszeit oder andern Umständen, in bedeckten Ställen oder in dachlosen Hürden und Pferchen, was mit den Angaben der Rabbinen übereinstimmt. Roskoff.

Stämme. In den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen ist das dem Pflanzenleben entlehnte Bild, welches größere Abtheilungen eines Volks als Stämme bezeichnet und von diesen die kleinern Abtheilungen (Geschlechter, Familien u. ſ. w.) als Aeste und Zweige ausgehen läßt. Den betreffenden hebr. Wörtern (šébĕṭ und maṭṭē) würde der Begriff Ast eigentlich eher entsprechen (indem dann die Gesammtheit des Volks als Stamm zu denken ist). Wir bleiben aber bei dem durch unsere Uebersetzungen mit geringer Verschiebung des Bildes eingeführten Sprachgebrauch, wonach also das Volk Israel in 12 Stämme zerfiel. Diese 12 Stämme waren ursprünglich folgende: Ruben, Simeon, Levi, Juda; Sebulon, Issaschar; Dan, Naphtali, Gad, Asser; Joseph, Benjamin. Mit der Zeit ging der große Stamm Joseph in zwei, Manasse und Ephraim, auseinander, an der Zwölfzahl hielt man aber auch so noch fest, in der Weise nämlich, daß Levi, dem kein eigentliches Stammgebiet zugefallen war, nicht mitgezählt wurde. Daß diese Eintheilung in 12 Stämme zum mindesten in die mosaische Zeit hinaufreiche, ist mit Sicherheit anzunehmen. Die Nachrichten über den Wüstenzug wie über den Einzug in Kanaan haben sie stets zur Voraussetzung, und auf ihr beruht alles, was wir von der ältesten Verfassung des Volks wissen. Diese war eine patriarchalisch-demokratische, hervorgegangen aus einfacher Familiengenossenschaft, deren natürliches Haupt die Alten, beziehentlich der Aelteste war. (Auch im Arabischen bedeutet schaich als Name des Hauptes

einer Familiengenossenschaft oder eines Stammes eigentlich Alter, gleich hebräisch: zaken). Aus den Aeltesten der Familiengenossenschaften (Geschlechter, mišpaḥot) bildete sich eine gleichmäßige Vertretung des ganzen Volks: „die Aeltesten der Kinder Israels" (2 Mos. 4, 29; 3, 16 fg.; 12, 21; 4 Mos. 11, 16 u. s. w.), an deren Spitze die 12 Häupter oder Fürsten der Stämme als die „Berufenen der Gemeinde" traten (4 Mos. 1, 16. 44; 7, 2 fg.; 30, 2; 31, 13; 5 Mos. 33, 5). Aus der Gesammtzahl der Aeltesten wurde dann wieder ein kleineres Collegium ausgeschieden, dessen Mitgliederzahl (70) eine aus 72 (6 × 12) abgerundete war (4 Mos. 11, 16. 24 fg.).

Nach alledem dürfen wir annehmen, daß die Zwölfzahl der Stämme in der mosaischen Zeit und schon vor derselben eine feststehende war. Mehrfach entlehnten von ihr die Hebräer auch das Schema für die Klassifikation anderer mit ihnen nächst verwandter Völkerschaften, so der Ismaeliten (1 Mos. 25, 13 fg.; 17, 20), der Nahoräer (1 Mos. 22, 20 fg.) und der Edomiter (1 Mos. 36, 11 fg. 40 fg.). Wie weit die Ableitung der 12, beziehentlich 13 Stämme von 12 Söhnen und 2 Enkeln Jakob's eine geschichtlich begründete, wie weit sie erst Rückschluß aus spätern thatsächlichen Verhältnissen sei, ist mit völliger Sicherheit nicht auszumitteln, und eine genaue Untersuchung dieser Frage würde an diesem Orte zu weit führen. Erwähnt sei nur, daß die geschichtliche Rolle, welche die Stämme nachher spielten, in der ihnen zugeschriebenen Abstammung sich theilweise widerspiegelt, so namentlich in dem Gegensatz zwischen den Söhnen der legitimen Gattinnen und denen der Kebsweiber, indem die von letztern abgeleiteten Stämme (Dan, Naphtali, Gad, Asser), als an der Grenze wohnend, ihre Nationalität weniger rein bewahren und daher den andern leicht als minder berechtigte, untergeordnete Glieder des Volkslebens gelten konnten.

Nachdem unter Josua's Führung das Volk Israel vom Lande Kanaan Besitz ergriffen hatte, und nachdem zuvor schon (4 Mos. 32) das Ostjordanland den Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse zugetheilt worden war, wurde nach Jos. 14 fg. das Westjordanland, also das eigentliche Kanaan, unter die übrigen 9½ Stämme durch das Los vertheilt. Durch die nachfolgende Geschichte wird die Thatsache bestätigt, daß die einzelnen Stämme sich nicht durcheinandermischten, sondern gesondert wohnten, daß die Stammeseintheilung also nicht etwa nur als leblose historische Tradition galt, sondern ein wichtiger Factor in der Gestaltung des politischen Lebens war und blieb. Jeder Stamm bildete, wenn wir einen neuern Ausdruck gebrauchen wollen, einen Canton für sich, und die weitere politische Entwickelung Israels dreht sich zum guten Theil um den Kampf zwischen den Interessen der einzelnen Cantone und denen der Gesammtheit. Nur dürfen wir die Entstehung der einzelnen Cantone uns nicht in so einfacher Weise denken, wie sie im Buch Josua erzählt wird, so nämlich, daß durch das Los das Land vertheilt worden sei und jeder Stamm von Anfang an sein genau abgestecktes Gebiet erhalten habe. Nicht das Belieben eines einzelnen Mannes und nicht der Zufall des Loses gab hier die Entscheidung, sondern diese lag in bestimmten thatsächlichen Verhältnissen begründet. Hinsichtlich der Stämme Ruben und Gad geht auch die biblische Erzählung (4 Mos. 32) von dieser Auffassung aus, indem sie die Zutheilung des Ostjordanlandes an dieselben nicht vom Lose abhängig macht, sondern vom Willen und Verlangen derselben, ein Land zu besitzen, das für Betreibung der Viehzucht, zu der sie mehr Neigung hatten als zum Ackerbau, geeigneter wäre. Aehnlich wird auch im Westjordanlande Wille, Interesse und Macht der einzelnen Stämme den Ausschlag gegeben haben. Es war natürlich, daß zuerst die mächtigsten und angesehensten Stämme, Juda und Ephraim, ihre Wohnsitze auswählten, und zwar in dem Theile des Landes, der für die bleibende Besetzung am wichtigsten war, und der zugleich einer zahlreichen Bevölkerung genug Nahrung zu bieten vermochte. So wurde zunächst die Mitte und der Süden des Landes von diesen Stämmen besetzt, und um sie gruppirten sich dann die übrigen. An Ephraim lehnten sich die zunächst verwandten Stämme Manasse und Benjamin, jenes im Norden, dieses im Süden. Benjamin kam so in die Mitte zwischen Ephraim und Juda, sein zwar kriegstüchtiges, aber immerhin kleines Contingent hatte also an zwei mächtigen Nachbarstämmen einen Rückhalt, bis in dem Hegemoniestreite zwischen Ephraim und Juda Benjamin sich bleibend für die Bundesgenossenschaft Juda's entschied. Noch enger schloß sich an Juda der Stamm Simeon an, der Zahl nach der schwächste von allen (4 Mos. 26, 14), der innerhalb des judäischen Gebietes sich ansiedelte und später (5 Mos. 33) gar

nicht mehr als besonderer Stamm gezählt wurde. Die Grenzhut gegen Norden übernahmen Naphtali und Sebulon, an die sich westlich Asser, südlich Issaschar anlehnte. Westlich von Benjamin und Ephraim gegen das Land der Philister hin wählte Dan seinen Wohnsitz. Diese Vertheilung der Stämme über das ganze Landesgebiet haben wir uns nun aber nicht als eine mit einem mal fertige vorzustellen. Sie consolidirte sich nach und nach; nicht allen Stämmen gelang es gleich rasch, sich in dem von ihnen erwählten Gebiet festzusetzen, und im Laufe der Zeit fanden mehrfach wieder Verschiebungen der Stammesgrenzen statt. Ein Theil des Stammes Dan wanderte sogar von seinem ursprünglichen Wohnsitz förmlich aus und gründete weit davon weg im Norden (in Laisch) am Fuß des Libanon eine neue Colonie (Richt. 18). Ueber die Ausnahmsstellung Levi's s. d.

Der Zusammenhang der Stämme war in der Richterzeit ein sehr lockerer. Jeder Stamm suchte zunächst sein eigenes Gebiet zu behaupten, und wenn es galt, dasselbe gegen äußere Feinde zu schützen, so hatte er den Kampf entweder allein zu führen, oder es standen ihm höchstens die nächstbenachbarten Stämme zur Seite. Schon im Lied der Debora (Richt. 5) wird darüber geklagt und gespottet, daß mehrere Stämme müßig zu Hause blieben, am Kampf keinen Theil nahmen, und um die Angelegenheiten der nördlichen Stämme scheint sich vollends Juda damals gar nicht gekümmert zu haben. Aehnliches wiederholte sich nachher, und andererseits kam es mehrmals vor, daß einzelne Stämme sich zu erbittertem Kampfe gegeneinander erhoben (Richt. 20; 12). Demgemäß war auch die Gewalt der Richter eine sehr beschränkte, reichte über die Grenzen des Stammes, dem der Betreffende angehörte, nicht weit hinaus, und je mehr das Bewußtsein gemeinsamer nationaler Interessen schwand, um so mehr machten sich Sonderinteressen einzelner, so namentlich die Eifersucht zwischen Juda und Ephraim, geltend. Letztere loderte vollends heftig auf, als Juda (im Königthum David's) den Anspruch auf bleibende Führerschaft des Volks machte, und als die Gründung einer neuen Hauptstadt, die sowol für das politische wie für das religiöse Leben der Mittelpunkt werden sollte, dem Stamm Ephraim jede Vorrechtsstellung entzog. Wer gegen das davidische Königthum Böses im Schilde führte (Isboseth, Absalom, Seba), fand bei den nördlichen Stämmen mit Ephraim an der Spitze stets williges Gehör und kampfbereite Bundesgenossenschaft, und als nicht mehr die starke Hand eines David die Zügel des Reichs festhielt, als die Prachtliebe Salomo's und die Zurücksetzung der nördlichen Stämme zu Gunsten der einen Hauptstadt jene immer mehr verletzte und abstieß, kam es endlich zum völligen Bruch, indem von den zwei südlichen Stämmen, Juda und Benjamin, die nördlichen unter Ephraim's Führung sich lostrennten und fortan eine selbständige politische Existenz führten (s. Israel, Juda).

Nach dem Untergang der beiden Reiche existirte die Zwölfzahl der Stämme nur noch in der Einbildung, doch hoffte die patriotisch-prophetische Begeisterung ihre dereinstige Wiederherstellung (vgl. besonders Ez. 47; 48), die Wiedervereinigung aller zerstreuten Volkstheile. In Wahrheit bestand aber nach dem Exil nur noch der Stamm Juda fort, dem Benjamin und Levi sich einverleibten, sodaß der Name Juden von da an allgemeine nationale Bezeichnung wurde. Die Angehörigen des alten Zehnstämmereichs verloren sich im Exil theils gänzlich, theils vermischten sie sich auf dem Boden der alten Heimat mit den aus verschiedenen Provinzen des assyr. Reichs dorthin verpflanzten Colonisten (s. Samaritaner; das Nähere über die einzelnen Stämme enthalten die betreffenden Specialartikel). Steiner.

Stände. Als Stände können bei den Israeliten, wenn man dabei nicht blos an die wirthschaftliche und sociale Lebensstellung (Arme und Reiche, Geringe und Vornehme), oder an die Beschäftigung und das Amt (Landleute, Kaufleute, Aelteste, Propheten, Könige, Schriftgelehrte), sondern an eine politische Gliederung des Volks mit bestimmten Privilegien denkt, nur die Priester, die freien Israeliten (Vollbürger), die Fremdlinge oder Beisassen und die Sklaven bezeichnet werden. Diese Stände verband jedoch bei den Israeliten, abweichend von den schroffen Gegensätzen, welche sonst die antike Gesellschaft spaltete, ein starker Gemeingeist, der in dem Bewußtsein, das Volk Jahve's zu sein, wurzelte. Insofern kann dem israelitischen Volk eine demokratische Richtung zugeschrieben werden, und hat die Humanität bei ihnen eine festere Grundlage als bei den classischen Völkern. So bilden die Priester keine vom Volke grundverschiedene Klasse von Menschen, sondern sie sollen nur in höherm Maße Jahve heilig (geweiht) sein, als es die Masse der Natur der

Sache nach sein konnte, auch das Volk trägt im Grunde priesterlichen Charakter (2 Mos. 19, 6; vgl. 22, 30; 5 Mos. 14, 21), und die Priester sind daher nur die Stellvertreter desselben vor Jahve (4 Mos. 3, 44 fg.). So sind die Rechte aller freien Israeliten im Grunde dieselben, sie sind Brüder untereinander und schulden sich daher Liebe (3 Mos. 19, 17 fg.; 25, 35 fg.). So hat ferner der Beisasse, der sich durch die Beschneidung dem Volke einverleibt, Antheil an den Rechten des israelitischen Bürgers (2 Mos. 12, 48 fg.). So besitzt endlich auch selbst der israelitische Sklave (s. d.) bestimmte Rechte, und zwar auch auf unentgeltliche Freilassung (2 Mos. 21, 2 fg.; 3 Mos. 25, 39 fg.). Wittichen.

Stärke. Der in ältern Zeiten wol gebräuchlichste Gottesname bei den Hebräern (El) bezeichnet die göttlich verehrten Wesen als die Starken. Es blieb dem israelitischen Volke in lebhafter Erinnerung, daß der volle feierliche Name des Gottes Abraham's, seines Stammvaters, El Schaddai, d. h. der gewaltige Starke, war (2 Mos. 6, 3). Daraus erhellt, daß das Attribut der Stärke sich so ziemlich mit dem Gottesbegriff deckte. Auch als für den israelitischen Nationalgott der Eigenname Jahve an die Stelle getreten war, behielt das Attribut des „Starken" eine hervorragende Stellung (Jes. 10, 21; Jos. 22, 22; Jer. 32, 18; Ps. 24, 8). Eben seine Stärke gibt ihm den Vorzug vor den andern Göttern (Ps. 77, 14 fg.; 89, 8. 9). Als der Israelit anfing, die andern Götter als eitle Menschengebilde zu betrachten (Ps. 115, 4), und sich so dem reinen Monotheismus näherte, auch seinen Gottesglauben sittlich vertiefte, da behielt doch das Attribut der Macht und Stärke nicht nur den obersten Rang (vgl. Jes. 40, 12—41, 7), sondern es erhielt für das religiöse Bewußtsein eine neue und höhere Bedeutung, sofern demselben nun das Allumfassende und Absolute als göttliches Prädicat aufging (Ps. 62, 12; 115, 3). Im N. T. nehmen die ethischen Attribute weitaus den Vorrang vor der Stärke in Anspruch, welche als im Dienste jener stehend erscheint (Kol. 1, 11—14; Eph. 1, 19—21). Als der Starke ist Gott auch des Menschen Stärke (2 Mos. 15, 2; Ps. 62, 8; Jes. 12, 2; Jer. 16, 19), namentlich auch der Geringen und Elenden (Jes. 25, 4). Daher hat sich der Mensch nicht seiner eigenen Stärke zu rühmen (Jes. 9, 23; Ps. 33, 17), er kann sich vielmehr rühmen seiner Schwachheit (2 Kor. 12, 9). Denn Gott ist es, der stark macht und zwar eben den Schwachen (1 Petr. 5, 10; 1 Tim. 1, 12; Röm. 16, 25; Jes. 41, 10). Und so kann auch die Anforderung an den Menschen gestellt werden, daß er stark sei und starken Muth beweise (1 Kor. 16, 13; Jak. 5, 8). Späth.

Stater, s. Geld.

Statthalter, s. Verwaltung.

Stäupen, s. Strafen.

Stecken, s. Stab.

Stechdorn, so wird 'atad gedeutet, ein Strauch, der nach Richt. 9, 15; Ps. 58, 10 zur Feuerung benutzt wurde. Nach den LXX und der Vulgata ist 'atad der Stechdorn, lateinisch: rhamnus. Arabisch bedeutet 'atad speciell den Buchsdorn, lycium europeum, der zum Geschlecht der Solanaceen gehört. Der Buchsdorn ist in allen Theilen Palästinas sehr verbreitet, ähnlich wie bei uns der Weißdorn, dem er einigermaßen gleicht. Oft wird derselbe zu Hecken verwendet, denn er zeichnet sich aus durch steife scharfe Dornen, aufrechte zahlreiche Aeste, die mit schmalen, lanzettförmigen, dichten und noch beieinanderstehenden Blättern besetzt sind. Blüte blaßroth, Frucht dunkle, einzelstehende Beere. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 424; Hasselquist, „Reise nach Palästina", deutsch von Gadebusch (Rostock 1762), S. 498. Furrer.

Stehlen, s. Diebstahl.

Steinbock (hebräisch: ja ʿél, arabisch nach Seetzen: wuʿal). Eine unsern Alpensteinböcken nahe verwandte Art dieses Geschlechts ist heute noch im Sinaigebirge, im östlichen Edom und in Moab ziemlich häufig verbreitet. Auch in der Umgebung der Oase Engedi am Todten Meer hat man neuerdings Steinböcke entdeckt. Tristram fand Bruchstücke von Steinbockhörnern in Breccie verbacken auf dem Libanon, wo heutzutage dieses Gewild verschwunden ist. Schon der Psalmist erzählt (Ps. 104, 18), daß die Steinböcke die hohen schwer zugänglichen Felsklüfte bewohnen, und nach Hiob 39, 1 waren den Israeliten die Gewohnheiten des Steinbockes wenig bekannt. Aber vielleicht hat doch schon Esau das Thier gejagt, dessen Fleisch weit angenehmer schmeckt als dasjenige des in Palästina gewöhnlichen Rothwildes, der Gazelle (1 Mos. 27, 3 fg.). Vielleicht mußte der Steinbock auch David und seinen Mannen als Wildpret dienen, da er sich auf der Flucht

vor Saul bei Engedi und den „Felsen der Steinböcke" herumtrieb (1 Sam. 24, 3). Die Steinböcke sind sehr scheu, auf der Weide stellen sie Wachen aus. Dazu schmiegt sich ihr graues oder lichtbraunes, langhaariges Fell so gut der dominirenden Farbe der Landschaft an, daß ein ungeübtes Auge auch in der Nähe sie nicht entdeckt; aber schon in Israel erzählten die Jäger von dem sichern, elastischen Gang des Thieres, das kühn an Felshalden aufrennt und über Abgründe setzt, von seinen schönen, lebhaften, kleinen Augen, seinen prächtigen, drei Fuß langen, oben gerippten, sichelförmig gebogenen Hörnern. Darum verglich man den kühnen, schnellfüßigen Helden, die gewandte, anmuthige Frau mit dem Steinbock (Richt. 4, 17. 18; 5, 6. 24; Spr. 5, 19). Stolz trägt das Thier seinen kurzen Kopf, von dessen Kinn ein kleiner schwarzer Bart herabhängt. Es wird drei Fuß hoch und fünf lang.

Als Steinbock deutet man auch 'akko (5 Mos. 14, 5), indem die LXX das Wort (wie Hiob 39, 1: ja ;él) mit tragelaphos, eigentlich Bockhirsch, übersetzen, so benannt wegen des charakteristischen Kinnbartes (vgl. Knobel zu 3 Mos. 11, 2—8). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 97 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 203 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Leipzig 1848—55), II, II, 1449. Furrer.

Steine. Bei der Menge von Steinen in Palästina erklärt sich deren häufige Erwähnung und die ihres mannichfachen Gebrauchs in der Bibel. Auf Stein war ursprünglich das Gesetz geschrieben (2 Mos. 24, 12; Jos. 8, 32). Steine dienten in den ältesten Zeiten als Gedenksteine zur Erinnerung an hochwichtige Ereignisse (1 Mos. 28, 18; 35, 14; 5 Mos. 27, 2; Jos. 4, 3. 9. 20 fg.; 24, 26; 1 Sam. 7, 12), wovon die gewöhnlich rohen Feldsteine gewisse Namen trugen (1 Sam. 4, 1; 1 Kön. 1, 9) oder durch eine Inschrift zur Nachwelt redeten (5 Mos. 27, 3), wie der auf dem ehemaligen Gebiete des Stammes Ruben neulichst gefundene Basaltblock des Moabiterkönigs Mesa (2 Kön. 3, 4. 5). Gedenksteine auf denen, weil der Gottheit geheiligt, Oellibationen dargebracht wurden, sind als Salbsteine bekannt (1 Mos. 28, 18; 31, 13). Die Verehrung heiliger Steine findet sich auch bei den Phöniziern und andern Volksstämmen. Den Arabern galten, nach Herodot, Steine als Zeugen geleisteter Eide, geschlossener Verträge. Auch die Heiligkeit des von den heutigen Moslemim verehrten Steines der Kaaba zu Mekka bezog sich ursprünglich auf die vor Verkündigung des Islam unter dem Schutz der Götter vollzogene Vereinigung der Araber. Nach Pausanias waren es unbearbeitete Steine, denen die Hellenen in älterer Zeit göttliche Ehre erwiesen, und in Delphi war im Tempel des Apollo ein Stein, der, besonders an Festtagen, mit Oel begossen wurde. Arnobius bekennt, er habe, bevor er Christ geworden, Salbsteine, die er irgendwo angetroffen, angebetet. Baur's Erklärung, dieser ältesten Symbolik liege der Begriff des Beharrlichen, das ruhende Sein, als Hauptmerkmal des Göttlichen, gegenüber der wechselnden Veränderung, zu Grunde, ist wol beachtenswerth. Es läßt sich damit in Verbindung bringen, daß Altäre nur von unbehauenen Steinen errichtet werden durften (2 Mos. 20, 22 [25]; 5 Mos. 27, 5; Jos. 8, 31). Eine andere Art von Steinen sind Bätylien, die dem Namen nach auf bet-el (1 Mos. 28, 18; 35, 14) zurückzuweisen scheinen, ihrer Bedeutung nach aber für Fetische gehalten werden. Ein weiterer Schritt von der Heilighaltung roher Steine war, diese zu Götterbildern zu formen, was im Heidenthum stattfand (5 Mos. 29, 16 [17]; 2 Kön. 19, 18; Dan. 5, 4). Steine dienten den Hebräern zum Bauen (3 Mos. 14, 40. 42; 1 Kön. 5, 31 [17]; 6, 7 fg.; 15, 22; 2 Kön. 12, 12 fg.; 22, 6; Neh. 3, 35 [4, 3]; 1 Makk. 13, 27; Mark. 13, 1). Oeffentliche Gebäude, Paläste waren aus behauenen Steinen (1 Kön. 7, 9; 1 Chron. 22 [23], 2; Jes. 9, 9; Ez. 40, 42; Am. 5, 11), mit Marmorsäulen geschmückt (Esth. 1, 6; HL. 5, 15), ja selbst aus weißem Marmor (1 Chron. 29, 2; 2 Chron. 3, 6; s. Paläste). Die Größe der Quadersteine in der Futtermauer des Tempelberges Moria erregt noch heute das Staunen der Reisenden. Die Phönizier waren als geschickte Steinarbeiter bekannt (2 Sam. 5, 11; 1 Kön. 5, 29 [18]). Bei Gebäuden galt der Eckstein, als Träger und Grundfeste des Ganzen (Offb. 21, 14), für sehr wichtig, daher die vorzüglichsten Steine dazu gewählt wurden (Ps. 118, 22) und die Grundsteinlegung in festlicher Weise geschah (Sach. 4, 7, Luther: erster Stein; Esra 3, 10; Hiob 38, 6. 7). Die Bibelsprache gebraucht Eck- oder Grundstein, wie Stützen oder Pfeiler, bildlich von den Obersten im Staate, in der Theokratie, der christl. Gemeinschaft (Richt. 20, 2; 1 Sam. 14, 38; Ps. 118, 22; Jes. 3, 1; 19, 10. 13; Sach. 10, 4; Röm. 9, 33;

1 Petr. 2, 6. 7), wie auch der Araber „Herrn und Säulen" sagt, oder in der Iliade der tapfere Sarpedon „Stütze der Stadt" und der echte Römer bei Cicero columen reipublicae heißt. Steine dienten zur Pflasterung des Hofes ansehnlicher Gebäude, wie heutigentags die Höfe vornehmer Häuser zu Damaskus, Beirut und andern Städten mit verschiedenem Marmor belegt sind; des Fußbodens der Zimmer (Esth. 1, 6; 2 Kön. 16, 17), wozu verschiedenfarbige Steine gewählt wurden (s. Perle). Mark. 14, 15; Luk. 22, 12, wo Luther „gepflasterter Saal" übersetzt, ist ἐστρωμένον auf die Herrichtung des Saales zum Gastmahl, das Belegen des Fußbodens mit Decken oder Kissen zu beziehen. Die Straßen nach der Hauptstadt waren mit Basalt gepflastert, der auch in mehrern Städten Haurans als Pflasterstein diente. Herodes der Große ließ die ihres Schmuzes wegen gemiedene Straße zu Antiochia, 20 Stadien lang, mit geglättetem Marmor pflastern (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 21. 11), und unter Herodes Agrippa II. erhielt Jerusalem ein Pflaster von weißen Steinen (Josephus, „Alterthümer", XX, 9. 7). Unter Lithostroton (Joh. 19, 13, Luther: Hochpflaster) ist ein mit Steinen gepflasterter Platz, auf den Pilatus seinen Richterstuhl bringen ließ, gemeint. Ob dieses Pflaster ein tragbares pavimentum tesselatum gewesen, dergleichen Cäsar, nach Sueton, mit sich führte, oder ein ständiges ist nicht zu ersehen. Breite Steine gebrauchte man zum Verschluß der Oeffnung von Höhlen (Jos. 10, 18; Dan. 6, 18), Gräbern (Matth. 27, 60; Joh. 11, 38; 20, 1), Brunnen (1 Mos. 29, 2). Auf Gräbern von Verbrechern wurden Steinhaufen als Schandmäler aufgeworfen (Jos. 7, 25. 26; 8, 29; 2 Sam. 18, 17) wie bei den Arabern, wo jeder Vorübergehende einen Stein auf das verhaßte Grab wirft, wodurch der Haufe stets wächst. Mit Steinen bezeichnete man die Grenzen, welche zu verrücken im Gesetz verboten wird (5 Mos. 19, 14; 27, 17; Hos. 5, 10; Spr. 23, 10; Hiob 24, 2). Auch bei den Griechen, wo schon die Iliade (XXI, 404) einen Grenzstein erwähnt, waren die Grenzen geheiligt, und bei den Römern, wo Numa die lapides terminales eingeführt haben soll, stand es dem Einzelnen frei, den Grenzverrücker zu tödten. Solche Grenzmarken waren vermuthlich der Stein des Bohan (Jos. 15, 6), des Abel (1 Sam. 6, 15. 18), Ezel (1 Sam. 20, 19), der große Stein bei Gibeon (2 Sam. 20, 8), der Stein Zohelet (1 Kön. 1, 9). Die Mühlen der Hebräer bestanden aus zwei Steinen (1 Sam. 11, 21; s. Mühle). Steine dienten als Wurfgeschosse (1 Sam. 17, 40. 49; 2 Chron. 26, 14; Weish. 5, 22; s. Schleuder). Mit Steinen wurde an gewissen Verbrechern die Todesstrafe vollzogen (3 Mos. 20, 2. 27; 24, 14; 4 Mos. 15, 32 fg.; 5 Mos. 13, 6 fg.; 17, 2; 21, 18 fg.; 22, 20 fg. 23 fg.; Jos. 7, 25 fg.; s. Strafen). Die Gewichte beim Abwägen waren ursprünglich Steine (5 Mos. 28, 13; Spr. 11, 1; 16, 11; 20, 10. 23). Ueber das Uebungsspiel mit wuchtigen Steinen (Sach. 12, 3) s. Spiele. Der Brauch, Feldereien des Feindes durch daraufgeworfene Steine zu verwüsten, wird 2 Kön. 3, 19. 25 erwähnt; wogegen der sorgsame Landwirth sein Grundstück zu entsteinen pflegte (Jes. 5, 2; Koh. 3, 5). Metaphorisch gebraucht die Bibel Steine für Härte, Unempfänglichkeit (1 Sam. 25, 37; Ez. 11, 19; 36, 26), Festigkeit und Beharrlichkeit (1 Mos. 49, 24; Jes. 30, 29). In der Ermahnung zum lebendigen Anschluß an die geistige Gemeinde Jesu (1 Petr. 2, 4. 5) heißt Christus „lebendiger Stein", und die Glieder der Gemeinschaft sollen „lebendige Steine" sein. Roskoff.

Steinigung, s. Strafen.

Steinschneider, s. Handwerke.

Stephanus. Die Apostelgeschichte berichtet Kap. 6, 1 fg. die Bestellung von sieben Diakonen in der Gemeinde zu Jerusalem für den Dienst des Armentisches (s. Diakon); an der Spitze der Gewählten (Apg. 6, 5) steht Stephanus, welcher außerdem noch ausgezeichnet wird durch den Beisatz: „ein Mann voll Glaubens und heiligen Geistes". Die ganze Erzählung von der Einsetzung der Diakonen erscheint aber fast nur wie die Einleitung zu der Geschichte des Stephanus, zu welcher der Verfasser nach einer kurzen Zwischenbemerkung in V. 7 über das Wachsen der Kirche übergeht. Indem er auf denselben zurückkommt, bezeichnet er ihn wiederum als „voll Gnade und Kraft" und bemerkt, daß er große Wunder und Zeichen im Volke gethan habe (V. 8). Darauf folgt, daß sich Leute gegen ihn erhoben, die hellenistischen Kreisen zugehören, sie ließen sich mit ihm in Disputationen ein, wobei sie jedoch der Weisheit und dem Geiste, womit er sprach, nicht zu widerstehen vermochten, dagegen verfolgen sie ihn mit einer Anklage. Die Bezeichnung der Angreifer ist zweifelhaft, weil der Text der ältesten Handschriften

nicht gleichlautet. Einige von diesen lesen: „aus der Synagoge der sogenannten Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und derer von Cilicien und Asia"; hiernach wäre es eine Synagoge, in welcher die verschiedenen genannten Heimatgenossen vereinigt waren. Aber die besser bezeugte Lesart lautet: „aus der sogenannten Synagoge der Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und derer von Cilicien und Asia"; wobei noch wahrscheinlicher so übersetzt werden muß: „aus der sogenannten Synagoge der Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und (aus) der von Cilicien und Asia". Es ist dann also die Rede von einer Synagoge der Libertiner, zu welcher sich auch die Cyrenäer und Alexandriner hielten, und davon, daß mit diesen auch in diesem Falle die Hellenisten von Cilicien und Asia gemeinsame Sache gemacht haben. Libertiner ist der bekannte röm. Name für die zahlreichen freigelassenen Juden aus der Kriegsgefangenschaft unter Pompejus (vgl. Tacitus, Annal., II, 85; Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 568, und s. Libertiner). Dabei kommt es nicht darauf an, ob so zahlreiche Genossen, wie sie wahrscheinlich von Rom, Cyrene und Alexandrien vorhanden waren, wirklich in einer Synagoge vereinigt waren. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat es sich so vorgestellt und hat, wie es scheint, dabei eben die Hauptstätten der Judenschaft im Westen zusammengefaßt, wogegen er die aus den kleinasiat. Provinzen, Asia und Cilicia, sich wieder als besondern Verein dachte. Diese Juden nun streuten nach seiner Erzählung durch Anstiftung von Zeugen die Anklage gegen Stephanus aus, daß er Lästerreden gegen Mose und Gott geführt habe, und brachten damit das Volk und die Aeltesten und Schriftlehrer in Aufregung. Dann bemächtigten sie sich seiner Person und führten ihn vor das Synedrium. Dort brachten sie nun ihre falschen Zeugen vor, welche aussagen mußten, daß er unaufhörlich gegen die heilige Stätte und das Gesetz rede, und sie ihn sagen gehört haben, dieser Jesus der Nazaräer werde diese Stätte zerstören und die von Mose eingeführten Sitten abändern. Wie ihn darauf die Mitglieder des Synedriums anblickten, haben sie gesehen, daß sein Gesicht wie das eines Engels gewesen. Der Hohepriester aber fordert ihn zur Erklärung über die Anklage auf (Apg. 6, 8—7, 1). Die Antwort des Stephanus besteht dann in einer längern Rede (Apg. 7, 2—53), von welcher man gewöhnlich annimmt, sie sei nicht vollendet, sondern gewaltsam unterbrochen worden. In jedem Falle riefen die letzten Worte, in welchen die Juden angegriffen waren, einen großen Sturm des Unwillens unter den Zuhörern hervor. Stephanus aber voll heiligen Geistes verkündete, daß er den Himmel offen, die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten desselben sah. Da schrien sie laut zusammen, hielten sich die Ohren zu und stürmten auf ihn ein. Er wurde zur Stadt hinausgeschleppt und gesteinigt, wobei er Jesus anrief und bat, seinen Geist aufzunehmen, zuletzt aber noch, in die Knie sinkend, laut um Nichtbeachtung der Sünde seiner Feinde betete. An der Procedur hatte sich ein junger Mann mit Namen Saulus dadurch betheiligt, daß er die abgelegten Kleider der Zeugen, welche bei der Steinigung voraus einzutreten hatten, hütete und seinen Beifall zu der Sache kundgab. Der Getödtete wurde von frommen Männern unter dem üblichen lauten Wehklagen begraben. Die Gewaltthat aber blieb nicht allein, sondern es brach noch am gleichen Tage eine große Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem aus, welche eine allgemeine Zersprengung ihrer Mitglieder über Judäa und Samaria mit Ausnahme der Apostel zur Folge hatte, und an welcher sich wieder der vorgenannte Saulus in hervorragender Weise betheiligte (Apg. 7, 54—8, 3).

Von dieser ganzen Begebenheit haben wir keine andere Kunde als durch den Verfasser der Apostelgeschichte, welche in kurzer Erwähnung noch zweimal, nämlich in der Erzählung Kap. 11, 19 und in der Rede des Paulus Kap. 22, 20, darauf zurückkommt; die Rede des Paulus kann nicht als besondere Quelle angesehen werden, sie ist nach unbefangener literarischer Untersuchung ohne Zweifel ganz ebenso die Arbeit des Verfassers wie die Geschichte der Bekehrung des Paulus in Kap. 9, welche den Hauptgegenstand auch jener Rede bildet. In seinen Briefen aber hat Paulus nie den Stephanus erwähnt, und wir haben überhaupt auch sonst keine Nachricht über ihn. Die Erzählung der Apostelgeschichte gehört aber zu den hervorragendsten Stücken dieser Schrift. Sie enthält die erste ernsthafte Verfolgung der jungen christl. Gemeinde, das erste Todesopfer, welches diese zu bringen hatte. Diese Verfolgung ist nach ihrer Darstellung Veranlassung zu der weitern Ausbreitung des Christenthums außerhalb Jerusalem geworden. Und noch wichtiger ist die innere Seite der Sache. Das Christenthum ist durch das Auftreten des

Stephanus zum ersten mal in der apostolischen Zeit der jüd. Religionsordnung und Lehre feindlich gegenübergetreten; zum mindesten wurde es von den Vertretern der letztern so aufgefaßt, und hat sich daher jenes ältere Verhältniß aufgelöst, in welchem die Christen als Muster der Frömmigkeit von dem jüd. Volke selbst angesehen wurden (Apg. 2, 47; 4, 33; 5, 13; 6, 7). Dies ergibt sich unzweifelhaft aus der Darstellung der Apostelgeschichte selbst. Die allgemein verbreitete Auslegung findet aber noch mehr in der Geschichte des Stephanus, sie erkennt in ihm einen Vorläufer des Apostels Paulus, d. h. der Losreißung vom Gesetz, welche der Apostel vollzogen hat. Ob diese Auffassung im Sinne der Apostelgeschichte selbst gelegen ist, hängt von der Auslegung der Rede des Stephanus ab; zu beachten ist freilich, daß sie die Aussagen über gesetzesfeindliche Erklärungen des Stephanus als falsches Zeugniß bezeichnet. Aber das Ereigniß selbst ist jedenfalls auch nach ihrer Darstellung für die innere Geschichte des apostolischen Christenthums epochemachend (vgl. Kap. 8). Wenn alles dies schon dem ganzen Abschnitt eine besondere Bedeutung gibt, so kommt dann noch eine gewisse Schwierigkeit der Auslegung der Rede des Stephanus hinzu, welche mit dazu beigetragen hat, daß Exegese und älteste Kirchengeschichte sich mit Vorliebe diesem Gegenstande zugewendet haben, und derselbe auch in zahlreichen besondern Aufsätzen behandelt worden ist.

Es handelt sich dabei 1) um die Erzählung, 2) die Rede des Stephanus, 3) den geschichtlichen Charakter des Ganzen.

1) Die Erzählung bietet zunächst einige Schwierigkeiten im äußern Hergang. Die jüd. Gegner des Stephanus stellen behufs der Anklage gegen ihn falsche Zeugen auf. Wenn diese überhaupt ausstreuen, daß er Lästerworte gegen Mose und gegen Gott ausgesprochen, so kann man sich wol vorstellen, daß das Zeugniß ein falsches war. Anders aber verhält es sich dann mit den bestimmten Angaben, welche vor dem Synedrium gemacht werden. Daß Jesus die heilige Stätte zerstören und die mosaische Ordnung aufheben werde, kann auf die Weissagung von der Wiederkunft Jesu gehen, und ist dann im strengen Sinne kein falsches Zeugniß, wenn auch die Wiedergebung seiner Worte nicht ohne Misverständniß geschah. Aber auch, wenn es heißen soll, daß Jesus dieses durch seine Anhänger bewirken werde, so kann der Aussage recht gut etwas zu Grunde liegen, wonach sie in der Hauptsache, nämlich in Betreff der Wirkung, richtig wäre, und wenn man hinzunimmt, was Stephanus nachher über den Tempel ausspricht (Apg. 7, 47 fg.), so kann von falschem Zeugniß doch nur in sehr bedingtem Sinne gesprochen werden. Eine zweite Schwierigkeit aber liegt in der Unklarheit über die Vorgänge bei der Tödtung des Stephanus. Die Schilderung, wie Stephanus zur Stadt hinausgeführt wird, wie die Zeugen sich bei der Hinrichtung betheiligen, deutet auf den regelrechten Vollzug der Todesstrafe. Aber andererseits ist nicht davon die Rede, daß das Synedrium ein Todesurtheil gesprochen hätte, und es ist geschichtlich auch darüber kaum ein ernstlicher Zweifel möglich, daß es das Recht, dieselbe zu verhängen, in dieser Zeit, da Judäa durch einen röm. Procurator verwaltet wurde, nicht hatte. Man hat daher viel darüber geredet, ob die Tödtung eine tumultuarische oder eine gerichtliche Hinrichtung gewesen sei, ohne daß es möglich ist, sich aus dem Text für die eine oder die andere Ansicht zu entscheiden. Wir werden durch denselben vielmehr darauf geführt, daß der Verfasser selbst eine klare Ansicht hierüber nicht hatte.

Zu diesen Schwierigkeiten kommt aber noch, daß die Erzählung mit wunderbaren Zügen durchwoben ist, welche Bedenken erwecken müssen. Dahin gehört vor allem, daß gleich nach der Anklage das Angesicht des Stephanus den Mitgliedern des Synedriums wie das eines Engels erscheint, d. h. ohne Zweifel von einem überirdischen Glanze leuchtend, ohne daß dies jedoch weiter eine Wirkung hat; denn der Hohepriester, der als Vorsitzender gedacht ist, schreitet ohne Aufenthalt zum Verhör des Angeklagten vor. Wie denn ferner der Tumult über Stephanus ausbricht, hat dieser eine himmlische Vision und theilt dieselbe mit. Er sieht im geöffneten Himmel Gott in seiner Herrlichkeit und den Sohn des Menschen zu seiner Rechten stehen. Was diese Vision bedeute, ist nicht nach allgemeinen Wahrscheinlichkeitsgründen zu entscheiden, womit denn die Erklärungen, daß sie seine Glaubensgewißheit bestätige, oder daß sie ihn der Auferstehung Jesu gewiß mache, wegfallen. Die Erklärung ist vielmehr durch den einen bestimmten Zug angewiesen, daß nämlich Christus nicht zur Rechten Gottes wie sonst sitzt, daß es sich also

nicht um das Bild seiner Erhöhung handelt, sondern daß er steht, also zu einer Handlung bereit ist. Diese kann nun aber nichts anderes sein, als der Empfang seines jetzt in den Tod gehenden Zeugen. Aus dieser Bedeutung der Vision erklärt sich auch, daß der Erzähler über das Todesurtheil hinweggeht; die Entscheidung zum Tode ist ja durch diese Vision schon gegeben. Eben dadurch aber wird auch der ganze Hergang um so mehr der Wirklichkeit entrückt und in das Gebiet des Wunderbaren versetzt. Bei der Hinrichtung selbst endlich spricht Stephanus zwei Worte. Das erste, die Bitte um Aufnahme seines Geistes, ist ganz ähnlich dem von demselben Schriftsteller, und zwar allein in seinem Evangelium, berichteten Worte Jesu (Luk. 23, 46), in welchem derselbe seinen Geist in die Hände des Vaters übergibt; nur ist diese Erklärung Jesu bei seinem Anhänger zu einer Bitte geworden. Das zweite Wort, die Bitte, daß der Herr ihnen diese Sünde nicht rechnen wolle, hat ebenfalls seinen Vorgang in der Leidensgeschichte des Lukasevangeliums (Kap. 23, 34), wo Christus ebenso um Vergebung der Sünde seiner Feinde bittet. (Aehnlich später auch Jakobus nach Hegesippus bei Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 23.) Wenn schon die wunderbaren Züge den geschichtlichen Boden der Erzählung unsicher machen, so geschieht dies noch weiter durch diese Parallelen der Leidensgeschichte. Dieselben werden überdies noch vermehrt durch zwei andere Bestandtheile. Die falschen Zeugen, welche gegen Stephanus aufgeboten werden, haben ebenfalls ihr Vorbild an den falschen Zeugen, welche gegen Jesus aufgetreten sind, und eben daraus erklärt sich auch, daß sie als falsche Zeugen bezeichnet werden, während doch ihr Zeugniß eigentlich nicht falsch ist. Ferner die Vision, welche Stephanus vor dem Synedrium hat, entspricht der Antwort Jesu im Synedrium (Luk. 22, 69: „Von nun an wird der Sohn des Menschen sitzen zur Rechten der Kraft Gottes"). Wobei noch die abweichende Fassung gegen Matth. 26, 64; Mark. 14, 62 zu beachten ist: bei Lukas verkündet Jesus nicht wie bei den andern seine Wiederkunft, sondern nur seine Erhöhung. Daran knüpft nun die Vision des Stephanus an. Es ist auch (von Zeller, „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 153) bemerkt worden, daß hier die nachapostolische Vorstellung einwirke, wonach die Märtyrer nicht wie andere Gläubige auf die Auferstehung zu warten haben, sondern ausnahmsweise sogleich zur Herrlichkeit eingehen. Aber wenn wir Phil. 1, 23 im Auge haben, womit auch Offb. 6, 9 und entfernter Hebr. 12, 1. 23 verglichen werden kann, so kann es zum mindesten nicht als sicher angenommen werden, daß die Vision des Stephanus ebenso wie das Wort Jesu (Luk. 23) über den Vorstellungskreis des apostolischen Zeitalters hinausgehen. Dagegen bleiben in dem Charakter der ganzen Erzählung, auch abgesehen davon, unzweifelhafte Züge genug, welche ihre geschichtliche Natur in Frage stellen.

2) Bei der Rede des Stephanus können wir zunächst von der Frage, ob dieselbe gewaltsam unterbrochen sei oder nicht, absehen. In keinem Falle darf die erstere Meinung auf das Urtheil über den Gedankengang und das Ziel der Rede maßgebend einwirken. Selbst wenn der Verfasser eine authentische Quelle für dieselbe benutzt hätte, so ist diese ja doch sicher keine wörtliche Aufzeichnung gewesen, und verstattete vielmehr jedenfalls seiner Darstellung so viel Raum, daß aus derselben auch noch zu erkennen sein muß, was nach seiner Auffassung Stephanus überhaupt sagen wollte. Der eigentliche Grund, warum man behauptete, die Rede müsse ein Bruchstück sein, ist aber auch ein unsicherer; man erwartete, daß Stephanus in dieser Lage eine Vertheidigung gegen das falsche Zeugniß gesprochen habe zu seiner Rechtfertigung; statt dessen fand man eine Rede, welche sich lehrhaft über die alttest. Geschichte verbreitet und überdies ihren Zweck nicht geradezu ausspricht; sie endigt zwar mit einem Angriff auf die Verstocktheit der Juden in der Gegenwart wie in der Vorzeit, aber auch hier kommt es nicht zu einer eigentlichen Anwendung. Und weil man das befremdlich fand, schloß man, die Hauptsache hätte erst nachkommen sollen und sei unterdrückt worden, statt daß man richtiger geschlossen hätte, der Verfasser des Buches habe in der Rede eben etwas mehr und anderes geben wollen, als was gerade dieser geschichtliche Augenblick mit sich brachte.

Die Rede beginnt gleich mit der Geschichte Abraham's (Apg. 7, 2—8). Sie bringt aus derselben die Wanderungen auf göttlichen Befehl, durch welche Abraham in das jüd. Land versetzt wurde, ohne jedoch daselbst Eigenthum zu bekommen. Vielmehr blieb es das Land der Verheißung, das seinen Nachkommen bestimmt war; Abraham aber erhielt für den Bund dieser Verheißung das Zeichen der Beschneidung. Von ihm geht die Rede

über auf Joseph (V. 9—16), um durch seine Geschichte zu erläutern, wie das Volk in die Fremde Aegyptens kam und so auf die Erfüllung der Verheißung zu warten hatte. Dann geht sie über zu Mose (V. 17 fg.). Sie erzählt seine Kindheitsgeschichte und Erziehung, wie er den Aegypter erschlug, dann durch die Feindseligkeit seiner Volksgenossen nach Midian fliehen mußte, wie ihm dann der Engel des Herrn erschien, und er die Bestimmung erhielt, sein Volk aus Aegypten zu führen. Hier hört die bloße Erzählung auf, die Darstellung wird demonstrativ (V. 35 fg.). Sie erinnert, wie es der von seinem Volke verleugnete Mann war, dem Gott diesen Auftrag gab, wie es dieser von Gott aufgestellte Gesetzgeber war, welchem das Volk in der Wüste nicht gehorchte, und wie dieses Volk deswegen in groben Götzendienst verfiel. Zwischen hinein wird auch (V. 37) daran erinnert, daß er den Propheten, der nach ihm kommen solle, geweissagt hat. Mit V. 44 fg. geht sie über auf die Stiftshütte, die trotz des Abfalls von Mose aus der Wüste her dem Volke blieb, als es in das Land der Verheißung kam, bis in die Zeit David's. David nun begehrte im Gebet dem Gott Jakob's (nach anderm, aber wahrscheinlich secundärem Texte: dem Hause Jakob's) eine Wohnung (Zelt) zu machen. Salomo erbaute ihm ein Haus (V. 47). Dagegen wird nun V. 48 fg. erinnert, daß sich für Gott kein mit Händen gemachtes Haus ziemte. Und an diesen Tadel schließt sich eine Anrede des Volks (V. 51—53) mit dem Vorwurf, daß dasselbe in seiner Verstocktheit jederzeit dem Geiste Gottes widerstrebt hat, daß die Väter die Propheten, die den Gerechten weissagten, verfolgt und getödtet, die heutigen diesen selbst verrathen und gemordet haben, daß sie auch das Gesetz, das sie auf Anordnung von Engeln empfangen, nicht gehalten haben.

Trotzdem daß die Rede sich zuerst rein geschichtlich angelassen hat, kommt doch offenbar in derselben die ganze Anklage zur Sprache. Diese handelte von Mose, vom Tempel, von Jesus. Ueber Mose ist nun in der Rede gesagt, daß die Juden sein Gesetz selbst nicht gehalten haben; über den Tempel ist gesagt, daß er der Natur Gottes widerspricht. Ueber Jesus ist gesagt, daß Mose auf ihn geweissagt, und daß alle Propheten auf ihn geweissagt. Die Verfolgung der Juden gegen ihn und seine Anhänger ist damit beurtheilt, daß sie dem Ungehorsam gegen Mose und der Verfolgung der Propheten gleichgestellt wird. So ist offenbar die Rede ganz für den Moment gedacht, wenn sie auch nicht eine Vertheidigung im engern Sinne genannt werden kann und nicht gerade die Aussage der Zeugen entkräftet, vielmehr nur eine Rechtfertigung im höhern Sinne enthält. Es bleibt nun die Frage, welche Bedeutung die übrigen Bestandtheile, vor allem die Einleitung über die Patriarchen für ihren Zweck hat; aber auch diese ist nicht schwer zu erkennen. Die Spitze der ganzen Erzählung von Abraham liegt offenbar darin, daß er in das Land berufen wurde, dann aber doch keinen Fuß breit zum Besitz bekam, sondern nur die Anwartschaft für sich und seine Nachkommen (V. 5); dasselbe wiederholt sich in der Geschichte Joseph's damit, daß die Patriarchen erst nach Aegypten kommen und dann nicht etwa in Judäa, sondern doch nur in Sichem ihr Begräbniß finden (V. 16). Diese Geschicke sind mithin das Vorbild einer Ordnung, deren wesentliche Bestimmung das Erwarten der Verheißung in der Zukunft ist. Gerade dies aber ist es, was die Juden nie verstanden haben. So zeigt es sich in der Geschichte Mose's, wo sie das Zeichen nicht verstehen, das ihnen durch die Erschlagung des Aegypters gegeben wird (V. 24 fg.; vgl. V. 35). Wie dann die Verheißung dennoch in Erfüllung gehen soll, da werden sie in der Wüste ungehorsam und götzendienerisch (V. 39—43). Und wie sie endlich doch in den Besitz des verheißenen Landes kommen, ist zwar David der Mann, der Gnade bei Gott findet, aber sein Wunsch, für Gott ein Zelt zu finden, wird von Salomo gleich dahin verkehrt, daß er ihm ein Haus baut, was die Rede unter Berufung auf Jes. 66, 1 fg. sogleich für widersinnig erklärt (V. 48—50). Denn darüber sollte der Zweifel unter den Erklärern billig aufhören, daß die Rede wirklich einen Gegensatz aufstellt zwischen dem Vorhaben David's und der Ausführung Salomo's, der durch die verschiedenen Worte Zelt und Haus (σκήνωμα, οἶκος) so deutlich angezeigt und durch das Urtheil über das Haus unwidersprechlich bestätigt ist. Daß aber in der That hiermit das Urtheil über das Volk und der Zweck der Rede ihren Höhepunkt erreicht haben, zeigt sich entscheidend, wenn an diese Verwerfung des Tempels (V. 51) das zusammenfassende Strafwort angeknüpft wird, daß dieses halsstarrige Volk demnach überall in alten wie in neuen Zeiten sich dem heiligen Geiste widersetzt.

Ist dieser Ueberblick richtig, so kann davon nicht gesprochen werden, daß die Rede keinen Schluß habe, und daß etwa die Hauptsache erst noch hätte kommen sollen. Sie erweist sich vielmehr als ein wohlangelegtes Ganzes, mit sehr bestimmt hervortretenden Schlaglichtern und einem durch dieselben stufenweise enthüllten Hauptgedanken. Es soll eben an der Geschichte des Volks gezeigt werden, daß die ganze göttliche Offenbarung bestimmt war, auf eine höhere Zukunft hinzuführen, daß die heilige Stätte, solange blos ein verheißener Gegenstand selbst wieder eine Verheißung in sich schließt und nur zu einer Zeltstätte bestimmt, daß der Bau des Tempels dagegen ein Abfall vom göttlichen Geiste ist, und andererseits daß das Volk, welches so oft den Sinn der Verheißung verkannte, ebendeswegen auch jetzt den verheißenen selbst nicht versteht. So ist der Plan und Zweck der Rede auch im ausgezeichneten Sinne praktisch, d. h. dem Moment angemessen. Das größte Hinderniß für die richtige Erkenntniß des Ganzen war bis in die neueste Zeit die Scheu der Erklärer einzuräumen, daß der Tempelbau Salomo's als ein verkehrtes und von der Absicht David's verschiedenes Werk bezeichnet werde, weil man das weder geschichtlich begründet noch der Zeit des Stephanus angemessen fand.

Das letztere führt aber noch zu einer weitern Bemerkung. Diese Auffassung einer alttest. Einrichtung steht nicht allein, sondern im Zusammenhang mit einer idealistischen, allegorisirenden Auffassung im allgemeinen. Zwar geht es zu weit, wenn man meint, die Rede wolle dem Gesetz überhaupt statutarische Gültigkeit bestreiten, und es sei dies auch in der Annahme seiner Vermittelung durch Engel ausgesprochen (V. 53). Dann könnte sie nicht mit der Anklage schließen, daß die Juden das Gesetz nicht gehalten haben, wobei gerade die Vermittelung der Engel als Erschwerungsgrund erscheint. Ebenso ist es unberechtigt, die lebendigen Worte, welche Mose empfing (V. 38), mit Ausschluß des Gesetzes von der Weissagung zu verstehen. Was man in dieser Beziehung mit Grund annehmen darf, ist nur das, daß die Ordnung des Gesetzes nicht als etwas Unabänderliches angesehen, sondern dem Gange der Prophetie, den Offenbarungen des heiligen Geistes eingeordnet wird (V. 37 fg., 51). Dagegen ist die allegorische Behandlung sehr deutlich in der Geschichte von dem Aegypter, welchen Mose erschlug (V. 25). Und ebenso geht ja die ganze Geschichte Abraham's darin auf, daß sie ein Vorbild der bevorstehenden Heimatlosigkeit des Volks in Aegypten einerseits und der Einführung desselben in sein verheißenes Eigenthum andererseits ist. Im Zusammenhang mit diesen Charakterzügen steht dann auch die Darstellung der alten Geschichte und Anwendung alttest. Worte im einzelnen. Die erstere folgt mehrfach spätern jüd. Traditionen, insbesondere aber alexandrinischen Vorstellungen. Nach einer solchen Tradition hat Abraham, ehe er nach Haran kam, die Offenbarung (V. 2 fg.) gehabt, von welcher die Genesis in dieser Zeit nichts weiß. Daß Abraham erst nach dem Tode seines Vaters von Haran wegzog (V. 4), hat auch Philo. An eine solche Tradition schließt sich die Erzählung vom Begräbniß der Patriarchen (V. 16) an. Auch daß Mose beredt war (V. 22), ist eine von der Darstellung im Exodus abweichende Tradition. Alexandrinisch ist insbesondere der Ausdruck: κατάσχεσις (V. 45).

Gegen die geschichtliche Echtheit der Rede spricht von vornherein, daß dieselbe einer Erzählung angehört, welche in vielen Einzelheiten und ihrer ganzen Farbe so großen Bedenken unterliegt, und damit fällt auch der Vertheidigungsgrund weg, daß die große Bedeutung dieses ersten christl. Zeugentodes eben die oftmalige Wiederholung der Worte und das lebendige Gedächtniß für dieselben verursacht habe. Ein anderer Vertheidigungsgrund ähnlicher Art ist der, daß die Rede keine strenge Ordnung, keinen rechten Plan zeige und sich eben damit als eine Kundgebung des Augenblickes erkennen lasse. Im Gegentheil zeigt sie einen sehr überlegten Zusammenhang, und um so weniger die Art einer Stegreifrede, weil sich dieser an feinem, nichts weniger als kunstlosem Faden abwickelt. Dazu kommt aber in entscheidender Weise, daß die Citate ganz von den LXX abhängig sind, was besonders V. 42 fg. sehr grell hervortritt. Ebenso daß sie auch im übrigen ganz die Sprache der Lukasschriften hat (vgl. besonders Zeller, a. a. O., S. 510 fg.). Sie ist also weder ursprünglich hebräisch, noch ist sie dem Verfasser schon in griech. Abfassung vorgelegen, sondern sie ist, wie sie vorliegt, nur als Werk dieses Verfassers anzusehen. Was den Inhalt betrifft, so kann man nicht mit ältern Kritikern sagen, die Rede sei nicht als echt zu betrachten, weil sie nicht dem Zweck der Vertheidigung entspreche, oder weil man dem Verfasser schwerlich vor dem Synedrium gestattet hätte, sie

ruhig zu Ende zu sprechen. Das erstere ist nur in beschränktem Sinne richtig, das andere läßt sich nicht schätzen. Die Hauptfrage aber ist wol die, wie sich der Inhalt zu der sonstigen Denkweise und Darstellung unsers Schriftstellers verhält, d. h. ob sie diesem gegenüber solche Eigenthümlichkeiten zeigt, welche auf eine besondere Quelle schließen lassen. Ganz äußerlich verfuhr man in dieser Beziehung, wenn man geltend machte, daß die Rede wesentlich abweiche von der Schablone der Missionsreden der Apostelgeschichte, in welcher auf eine historisch-messianische Einleitung der Beweis aus der Auferstehung Jesu zu folgen pflegt. Das Abweichende in dieser Beziehung erklärt sich vollgenügend aus den Umständen der Erzählung, welchen der Verfasser doch Rechnung tragen mußte. Ebenso kann man als unterscheidende Eigenthümlichkeit nicht ohne weiteres den Angriff auf die Juden anführen, der allerdings viel stärker ist als in andern Fällen, aber doch nicht wesentlich verschieden, und es ist auch mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß eben dieser stärkere Angriff im Zusammenhang des Buches sich erklärt, weil ja die Erzählung im Begriff ist, sich den Anfängen des Heidenchristenthums zuzuwenden. Was den übrigen Inhalt betrifft, so fehlt es nicht an verwandten Ausführungen in andern Reden der Apostelgeschichte. Die Rede des Apostels Paulus im pisidischen Antiochien (Apg. 13, 16 fg.) verbreitet sich wenn auch kürzer, doch ähnlich über die Gefangenschaft in Aegypten und die Führung durch die Wüste; die Rede in Athen kommt Kap. 17, 24 den heidnischen Tempeln gegenüber ebenso wie die Stephanusrede dem salomonischen Tempel gegenüber darauf zurück, daß Gott nicht in Bauten menschlicher Hände wohne. Dagegen läßt sich nicht leugnen, daß eben diese Anwendung des Gedankens auf den salomonischen Tempel und die alexandrinischen Anklänge der Stephanusrede eine weitere Parallele in der Apostelgeschichte nicht haben. Etwas Auffallendes liegt hier immerhin vor, um so mehr, als Aehnliches überhaupt in der apostolischen Zeit, soweit wir sie kennen, nicht mehr vorkommt. Setzt man den ganzen Inhalt der Rede auf Rechnung des Verfassers der Apostelgeschichte, so machen diese Ansichten weiter keine Schwierigkeit, wir finden sie in der nachapostolischen Zeit wieder in voller Anwendung auf das ganze Gesetz im Barnabasbriefe, in weiterer gemäßigter Fortbildung bei dem Märtyrer Justin. Nur darf man daraus nicht sofort schließen, daß sie eben nur der nachapostolischen Zeit angehören können, mithin lediglich auf die Rechnung des Verfassers der Apostelgeschichte zu setzen seien. Es muß vielmehr zunächst die Frage offen bleiben, ob nicht damit eine wirkliche Ueberlieferung über das Auftreten des Stephanus wiedergegeben sei. Dies erfordert aber die Prüfung darüber, ob ein solcher Standpunkt bei einem Juden in der ältesten Zeit der Kirche überhaupt denkbar sei, mithin die Erörterung des historischen Werthes der ganzen Erzählung von Stephanus.

3) Die Kritik hat zwar mehr und mehr die Unhaltbarkeit der einzelnen Züge in der Darstellung der Apostelgeschichte anerkannt und ebenso den Beweis geführt, daß die Stephanusrede nicht auf einer authentischen Ueberlieferung beruhen könne. Aber sie blieb immer geneigt, einen historischen Kern der Erzählung anzunehmen; darin ist Baur, der die richtige Ansicht über die Rede begründet hat, vorangegangen; auch Zeller hat sich in der Hauptsache angeschlossen, dagegen hat Schwegler („Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 102 fg.) die ganze Erzählung aus dem Pragmatismus der Apostelgeschichte abgeleitet, und neuerdings hat Overbeck in der Ueberarbeitung des de Wette'schen Commentars zur Apostelgeschichte die Frage gründlich beleuchtet und ist zum gleichen Ergebniß gelangt. Die kritische Annahme eines historischen Kerns beruht zunächst auf der Voraussetzung, daß der Tod des Stephanus eine historische Ueberlieferung sei, da die Annahme des Gegentheils in der That nicht leicht zu erklären scheint. Nimmt man nun einmal diesen Tod als Thatsache an, so gibt die Rede des Stephanus dafür die genügende Ursache, und sein ganzes Auftreten im Unterschied von der gesetzestreuen Haltung der Urapostel erklärt dann sowol die Verfolgung im Namen des Gesetzes, an welcher sich Paulus betheiligte, als auch die unerwarteten Folgen, welche diese Betheiligung im weitern Verlaufe für ihn hatte. Stephanus ist nicht blos sein Vorläufer, sondern durch seinen Standpunkt der Veranlasser des großen innern Kampfes des Apostels, welcher so merkwürdig endigte. Dagegen macht Overbeck im wesentlichen darauf aufmerksam, daß einestheils doch erst die Erklärung der Rede den eigenthümlichen Standpunkt des Stephanus construiren müsse, und anderntheils der unzweifelhafte Antijudaismus derselben historisch schwer denkbar sei. Worauf er aber das Hauptgewicht legt, das ist die

Stellung der ganzen Episode im Verlaufe der Apostelgeschichte. Dieselbe bringt den Gegensatz zwischen dem Judenthum und dem jungen Christenthum zur Reife, der sich in der Geschichte der urapostolischen Kirche bis dahin vorbereitet hatte; sie bereitet damit den Uebergang zum Heidenchristenthum vor, dient aber eben damit auch dazu, daß die epochemachende Stellung des Apostels Paulus in Schatten gestellt wird. Indem sie so ganz dem Pragmatismus der Apostelgeschichte angehört, fragt es sich, ob sie nicht überhaupt unter die Constructionen des Verfassers zu rechnen sei, welche sich ja in so manchen andern Fällen unzweifelhaft nachweisen lassen.

Das Gewicht dieser Gründe ist nicht zu unterschätzen, aber sie sind doch nicht zwingend, und ein unparteiisches Abwägen der Momente, welche für die eine und für die andere Auffassung sprechen, wird die Annahme eines historischen Kerns der Ueberlieferung noch nicht verloren geben dürfen. Es sind vor allem historische Betrachtungen allgemeiner Art, welche zwar nicht auf diese bestimmte Erzählung führen können, aber doch auf einen Vorfall von gleicher Art mit Sicherheit schließen lassen. Daß die erste Kirche unter den Uraposteln gesetzestreu lebte und sich an den Tempel hielt, ist nicht nur aus der Darstellung der Apostelgeschichte abzunehmen, sondern es erhellt aus der ganzen unzweifelhaften Geschichte der jerusalemischen Gemeinde im apostolischen Zeitalter. Ebenso unzweifelhaft ist, daß Paulus wenige Jahre nach der Gründung der Gemeinde sich an einer großen und fanatisch geführten Verfolgung betheiligte, welche im Namen des Gesetzes geführt wurde, und zu welcher gerade den Paulus persönlich sein Eifer für das Gesetz drängte. Wie sind nun diese beiden Dinge zu vereinigen? Hier muß offenbar ein drittes in der Mitte liegen. Es muß in der Urgemeinde selbst eine Aenderung des Verhaltens zum Gesetz eingetreten sein, die allerdings nur einen Theil derselben betreffen kann, aber immerhin bedeutsam genug erschien, um eine andere Ansicht von den Zielen der Christusgläubigen zu begründen und wenigstens eine Zeit lang alle Kräfte der Juden zur Vertheidigung des bedrohten Gesetzes herauszufordern. Mit andern Worten, es muß in der jerusalemischen Gemeinde eben ein solcher Antinomismus aufgetreten sein, wie ihn die Apostelgeschichte dem Stephanus zuschreibt. An diesen Schluß aus dem äußern Verlaufe der Dinge schließt sich der weitere an, der von der innern Geschichte des Paulus aus gemacht werden kann. Wie man auch über den innern Hergang bei seiner Bekehrung urtheilen mag: Thatsache ist, daß er mit derselben den Beruf des Heidenapostolats ergriff, und dies weist wieder darauf zurück, daß es ihm vorher auf die Heilighaltung der Ordnung des Gesetzes und seiner Schranke ankam. War er dann anders überzeugt worden, so fiel für ihn nicht nur die Nothwendigkeit dieser Ordnung, sondern es drängte ihn nunmehr, gerade ihre Schranken aufzuheben. Er ergriff eben in dieser Beziehung die Stellung des Gegners mit aller Kraft, aber der Gegner, den er bekämpft hatte, kann dann auch nicht durchweg gesetzestreu gewesen sein, er muß ihm selbst den Anlaß zu seiner Wendung schon gegeben haben. Damit ist noch nicht gesagt, daß schon vor ihm das Princip des Universalismus ausgesprochen war, aber die Frage über den Werth des Gesetzes muß in Fluß gebracht worden sein, und damit kommen wir wieder auf eine Stellung, wie sie dem Stephanus mindestens in Ansehung des Tempels in der Apostelgeschichte zugeschrieben wird. Es kann aber nun auch die Möglichkeit einer solchen Stellung in der Urgemeinde kaum bestritten werden, und die Apostelgeschichte gibt zu ihrer Erklärung allerdings einen bedeutsamen Wink, indem sie den Stephanus aus hellenistischen Kreisen hervorgehen und mit solchen Juden, unter welchen alexandrinische Bildung vorausgesetzt werden darf, verkehren läßt. Solche Berührungen waren für die Mitglieder der Urgemeinde in Jerusalem frühzeitig fast unvermeidlich, und die Folge derselben, d. h. die geistige Rückwirkung auf sie selbst, konnte kaum ausbleiben. Die Lehre Christi trug die Befreiung vom Gesetz ihrem Wesen nach in sich, ohne daß dieselbe verkündet wurde. Den Verhältnissen gemäß blieb sie auch bei den Uraposteln zunächst ein verborgener Keim der Zukunft. Dieses Verhalten schließt jedoch nicht aus, daß die Weissagung vom Untergang des Tempels mit der vom bevorstehenden Himmelreich ein Bestandtheil der überlieferten Predigt war. Die Möglichkeit eines Zusammenstoßes mit den Juden war auch darin schon gegeben, und es würde dies schon hinreichen, eine Verfolgung wie die des Stephanus zu erklären. Ganz anders aber konnten sich die Dinge noch gestalten, wenn hellenistische Juden anfingen, alexandrinische Gedanken mit der christl. Lehre zu verbinden. Die allegorische Betrachtung des Cultus hob diesen für den

Juden nicht auf. Für den Christen aber, der seine Aufhebung in naher Aussicht hatte, konnte sie Veranlassung zu der Frage werden, ob derselbe so, wie er geworden war, überhaupt je seine Berechtigung hatte, und damit war die Auffassung, wie sie die Stephanusrede deutlich wenigstens in Ansehung des Tempels zeigt, eingeleitet. Es war dies der erste Versuch, die freie christl. Ansicht vom alten Cultus zur Geltung zu bringen. Dem Apostel Paulus war es vorbehalten, auf diesem Standpunkt die geschichtliche Bedeutung des Gesetzes zu erklären, das Recht desselben mit seiner Aufhebung durch das Evangelium zu vermitteln. Damit war das Ziel jener ersten hellenistischen Bewegung erreicht, aber in einer andern Weise und ohne auf jene ersten Gedanken zurückzukommen. Wohl aber konnte sich eine ähnliche Auffassung unter analogen Verhältnissen in späterer Zeit erneuern, wie wir dies im Barnabasbriefe finden.

Mit alledem sind wir nicht in Stand gesetzt zu beurtheilen, inwieweit die Darstellung der Apostelgeschichte auf genauen Ueberlieferungen beruht und welcher Art ihre Quelle gewesen ist; aber das Auftreten des Stephanus mit seinem Charakter und seinen Folgen gewinnt doch einen Grad von historischer Wahrscheinlichkeit, der die Vermuthung berechtigt, daß ihr Verfasser eine solche Ueberlieferung hatte.

In der Literatur ist als classisch zu bezeichnen: Baur, „Paulus" (2. Aufl., Leipzig 1866—67), I, Kap. 2, hierzu Zeller, a. a. O., S. 146 fg., 510 fg.; von den Commentaren: Meyer und de Wette-Overbeck, „Kurze Erklärung der Apostelgeschichte" (4. Aufl., Leipzig 1870), S. 82 fg., insbesondere S. 90—95; von anderer Seite Baumgarten, „Die Apostelgeschichte" (2. Aufl., Braunschweig 1859), I, 119 fg.; monographische Bearbeitungen der Rede: Luger, „Ueber Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus" (Lübeck 1838); die Abhandlungen von Rauch und F. Nitzsch in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1857 und 1860; die Auffassung in den Werken über neutest. Theologie und Geschichte des apostolischen Zeitalters: Thiersch, „Die Kirche im apostolischen Zeitalter" (1. Ausg., Frankfurt a. M. 1852), Buch 1, Kap. 1; Schmid, „Biblische Theologie des Neuen Testaments" (4. Aufl., Gotha 1868), S. 317 fg.; Lechler, „Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter" (2. Aufl., Stuttgart 1857), S. 30 fg.; Schaff, „Geschichte der apostolischen Kirche" (2. Aufl., Leipzig 1854), S. 214; Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" (1. Ausg., Berlin 1868), S. 147 fg. Weitere Literatur in den Commentaren.

Das Ansehen des Stephanus in der Kirche beruht darauf, daß er der erste Blutzeuge des Herrn nach diesem selbst ist (vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 1). Der Titel Protomartyr kam daher in spätere Handschriften (bei Apg. 22, 20). Andererseits hat man später darüber verhandelt, ob er Archidiakonus gewesen sei. Das Fest des Märtyrers ist im 4. Jahrh. durch Gregor von Nyssa bezeugt; zu Augustinus' Zeit war es im Abendlande theilweise schon hergebracht, theilweise, so an seinem eigenen Sitze, wurde es erst eingeführt. Es wurde am Tage nach Christi Geburt gefeiert, und zwar scheint dieser nicht als Beisetzungstag von Reliquien aufgekommen zu sein; denn er folgt im Kalender der verschiedenen Feier des Geburtstags, am 6. Januar oder 25. December. In den ältesten Nachrichten über die Feier ist auch schon die sinnvolle Beziehung zwischen der Geburt Christi und der ersten Todesgeburt eines Märtyrers zur Vereinigung mit Christus behandelt. Weizsäcker.

Sterben, s. Tod.

Sternanbetung, s. Sterne.

Sterne, Sternkunde, Sternanbetung. Die Sterne mit ihrem strahlenden Glanz sind, Sonne und Mond eingeschlossen, schon früh und bei den verschiedensten Völkern Gegenstand göttlicher Verehrung geworden. Auch von den Semiten gilt dieses, und zwar zunächst von jenen Semiten, welche in dem babylonischen Tieflande kürzere oder längere Zeit saßen, den Chaldäern (und Assyrern), Kanaanäern und Hebräern sowie nicht minder von den mit den Babyloniern in nächster Nachbarschaft lebenden Aramäern. Auch bei den vorislamischen Arabern finden sich Spuren von Sabaismus, wie man wol diesen Cultus hergebrachterweise bezeichnet. Derselbe ist hier jedoch andersartig im Vergleich mit dem Gestirndienst, dem wir bei den Nord- und Ostsemiten begegnen; lediglich bei den Südarabern, den Himjaren, begegnen wir einem Sterncultus, der sich mit dem des mesopotam. Tieflandes aufs deutlichste berührt; wie hier begegnen wir auch dort der Verehrung Sin's, des Mondgottes, sowie einer solchen der Astarte, in der Aussprache

Athtar, d. i. assyrisch-babylonisch: Istar. Der Umstand, daß der Charakter der Sternanbetung bei den in Babylonien ansässig gewesenen oder mit diesem Lande in unmittelbare Berührung gekommenen Semiten wie den Himjaren ein wesentlich gleichartiger ist gegenüber den Arabern der Wüste, gibt zu denken. Er ist von vornherein nur so zu erklären, daß man annimmt, nicht von Haus aus waren die Semiten Sternanbeter im engern Sinne; sie wurden dieses vielmehr erst während ihres Aufenthalts in der babylonischen Tiefebene, beziehungsweise in den an diese anstoßenden Gebieten, d. h. sie nahmen diesen Cultus von den dort vor ihnen ansässig gewesenen Bewohnern an und herüber. Und daß diese Urbewohner Chaldäas — kuschitischer oder turanischer Abkunft — Sternanbeter waren, dafür haben wir den redendsten Beweis in dem Umstande, daß sie die Gottheit als solche in ihrer eigenthümlichen, später von den semitischen Chaldäern herübergenommenen Schrift mit dem achtstrahligen Stern bezeichneten (s. „Bibel-Lexikon", III, 506). Auch die geschlechtliche Differentiirung der Gottheiten, wie wir einer solchen bei Aramäern und Kanaanäern so durchgängig begegnen, ist bereits den Urbewohnern Chaldäas eigen, wie die ältesten uns überkommenen Keilschriftmonumente unmittelbar an die Hand geben. Die Semiten — soweit sie nämlich hier in Betracht kommen — haben bei ihrer Annahme dieses Cultus denselben wesentlich nur modificirt, beziehentlich systematisirt. Dabei muß ich jedoch noch ausdrücklich einem möglichen Misverständniß entgegentreten, daß nämlich, wenn wir im Vorhergehenden wiederholt von Sterndienst und Sternanbetung geredet haben, wir dieses etwa in dem Sinne meinten, als ob, seien es die Protochaldäer (Akkadier hat man sie neuerdings zu nennen sich gewöhnt), seien es die Semiten, jene leuchtenden Himmelskörper selbst und zwar ausschließlich als himmlische, göttliche Wesen betrachtet und verehrt hätten. Mag dieses bei einzelnen Gottheiten oder aber in der Anfangszeit der Fall gewesen sein; später galten sowol den Protochaldäern wie den semitischen Chaldäern die Himmelskörper lediglich als Repräsentanten oder aber als Wohnorte der betreffenden Götter und Göttinnen. Diese selbst dachte man sich vollkommen menschenartig und als concrete Persönlichkeiten, wie aus den assyrisch-babylonischen Inschriften auf das unverkennbarste sich ergibt. Daß wir, indem wir das Ausgeführte statuiren, nicht etwa Phantomen nachjagen, erhellt aus jenen astronomischen und astrologischen Täfelchen, welche uns in so reicher Menge überkommen sind, und von denen eine beträchtliche Anzahl in dem dritten Bande des großen englischen Inschriftenwerks veröffentlicht ist. Auf diesen Täfelchen nämlich werden die Planetensterne von den planetarischen Gottheiten ganz ausdrücklich unterschieden. Während z. B. der Stern Venus, der Morgenstern, mit dem Namen Dilbat, d. i. deutlich das griech. Δελέφατ, bezeichnet wird, heißt die Gottheit Venus einerseits Istar (Astarte), andererseits Beltis (d. i. Baaltis). Wir verdanken die Aufklärung dieses Sachverhältnisses einem jener denkwürdigen Syllabare aus der Bibliothek des Königs Asurbanipal, welche zu Hunderten und Tausenden im Britischen Museum aufbewahrt werden. Das Syllabar (bei Rawlinson und Norris, A selection from the historical inscriptions of Chaldaea, Assyria and Babylonia [London 1861], III, Nr. 53, Z. 36. 37) lautet:

Dil-bat ina sansi âṣi Istar kakkabi
Dil-bat ina sansi âribi Biltuv ili

d. h. die Venus beim Aufgange der Sonne — die Istar unter den Sternen, die Venus beim Untergange der Sonne — die Baaltis unter den Göttern. Das angezogene Syllabar ist nun freilich noch in einer andern Beziehung von der höchsten Wichtigkeit. Bekanntlich gibt es wenige Fragen, welche von den altteſt. Forschern und den Semitisten überhaupt eifriger hin und her erwogen und in verschiedener Weise beantwortet wären, als die nach dem wahren Wesen der Istar-Astarte, ihrem Verhältniß insbesondere zur altteſt. Aschera einerseits und zur kanaanäischen Baaltis andererseits. Bald warf man alle drei zusammen in einen Topf, bald trennte man sie völlig, als hätten sie gar nichts miteinander zu thun. Unser Syllabar verbreitet Licht über die dunkle Frage. Ja wohl sind sie identisch bis zum gewissen Grade; sie sind nämlich alle zwei, beziehungsweise drei Repräsentantinnen der Gottheit, welche mit dem Morgenstern, der Venus, in Verbindung gebracht ward. Und wie die ältern babylonischen Inschriften an die Hand geben, war dieses sogar das Ursprüngliche (vgl. meine Schrift: „Die Höllenfahrt der Istar" [Gießen 1874], S. 146). Anders dieses bei den Assyrern. Mitnichten fallen sie hier zusammen. Die Istar-Astarte

vielmehr ist der den Tag, die Zeit des Schaffens und Wirkens, die Zeit ernster Arbeit ankündigende Morgenstern; die Baaltis-Mylitta (Mylitta selbst, corumpirt aus Bilit, d. i. Baaltis, falls der Name nicht das Femininum des semitisirten akkadischen Mul, Name des Bel, ist, vgl. Μόλις als Name der Venus bei Nik. Damascenus) ist der den Einbruch der Nacht, der Zeit üppiger Ruhe, der Zeit insonderheit auch der geschlechtlichen Vermischung ankündende Abendstern. Nicht also verschiedene Sterne bezeichnen Istar und Baaltis (= Aschera), vielmehr ein und derselbe Stern wird durch diese Göttinnen repräsentirt, dieser aber nach seiner verschiedenen Erscheinungsform, wenn man will, nach seinen verschiedenen Functionen. Man erkennt aber, wie leicht bei dieser Lage der Dinge selbst einem Orientalen diese beiden Göttinnen sich einander substituiren konnten. Und wie früh factisch eine solche Verwechselung und Identificirung beider statthatte, das ersehen wir aus den spätern assyr. Inschriften. Während auf den ältern Monumenten die Astarte, die Göttin des Kampfes und der Schlacht, die Göttin, die da die Schlachten entflammt, die Göttin des Sieges, auf das schärfste von der Bilit (Mylitta), der Herrin der Sprößlinge, die da die Geburt der Menschen verherrlicht, unterschieden wird, wird schon in Assyrien selbst um das J. 650, zur Zeit Asurbanipal's, dasselbe, was sonst der Istar zugeschrieben wird, von der Bilit ausgesagt, und diese umgekehrt wird wie sonst die Astarte als Gemahlin Bel's bezeichnet (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], S. 81—83). Im A. T. werden Astarte und Aschera-Beltis im allgemeinen noch immer voneinander unterschieden, und während z. B. von der Aschera ein wollüstiger Cultus berichtet wird (2 Kön. 23, 7; Ez. 23, 42 fg.), wird ein gleiches von der Astarte nicht ausgesagt. Doch verdunkelte sich auch hier schon gegen Ende des Bestehens des jüd. Reichs der zwischen beiden ursprünglich vorhandene Unterschied, wie Richt. 2, 13 vgl. mit 3, 7 deutlich an die Hand gibt (zwei Stellen aus der Feder des Deuteronomikers).

Auch bei den Aramäern berichtet uns Isaak von Antiochien lediglich von der Beltis als der Gottheit unzüchtigen Cultus (vgl. S. Isaaci Antiocheni, doctoris Syrorum, opera omnia, ed. Bickell [Gießen 1873], I, 210, 99; 212, 130). Auf die Dauer aber eben war eine solche Doppeldeutigkeit des Venussternes nicht haltbar; so begreift sich, wie allmählich die eine der beiden Gottheiten einen andern Charakter annahm, sich selbständig herausbildete. Das geschah, indem die Baaltis-Aschera allmählich immer mehr ausschließlich zur orientalischen Venus wurde, mit der Astarte, welche kraft ihres ebenso wol auch ernstern, strengern Charakters im Laufe der Zeit bei den nichtbabylonischen, aber doch einst mit Babylonien in Berührung gewesenen Semiten zur Mondgöttin ward, was um so leichter möglich war, als bei diesen Semiten mit Ausnahme der Südaraber der babylonische Mondgott Sin in Abgang gekommen war. So konnte denn Lucian (De dea syria, Kap. 4, S. 453) wie auch Herodian (V, 6. 10) die Astarte der Phönizier geradezu als Mondgöttin bezeichnen. Doch begegnen wir auch noch später der richtigern Auffassung der Astarte als Venus Urania, wie bei Cicero (De nat. deor., III, 23), Eusebius (Praep. evang., I, 10. 38^{d}), Herodian (V, 6. 9) u. a., und Nonnus Panopolitanus (Dionysiaca, ed. Koechly [Leipzig 1858], III, 111) bezeichnet sie ebendeshalb auch als (assyrische) Κυθέρεια, wie sie nicht minder mit Rücksicht auf diesen ihren strengen Charakter von Augustin (Quaest. in Jud. 16 [ed. Bened., III, 449]) mit der Juno verglichen wird. Auch die Südaraber verehrten neben dem Mondgott Sin noch die Athtar, die ihnen deshalb nur die Venus, sei es ihrem strengern, sei es ihrem üppigen Charakter nach, gewesen sein kann. Vgl. hierzu die „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXVII, 403 fg.

Wir sind durch die vorstehende Betrachtung zu der Beantwortung der Frage gerüstet, wie denn nun näher die Sternanbetung bei den Hebräern, nämlich der vom Jahvethum abgefallenen Hebräer, beschaffen gewesen? Wir haben dabei weder eine ältere und eine jüngere Phase zu unterscheiden. Die Sternanbetung erster Periode geht zurück auf den Zusammenhang des Hebraismus mit dem Chaldaismus Babyloniens, ein Zusammenhang, der seinerseits wieder seinen Grund hat in dem Umstand, daß wie die Phönizier so auch die Hebräer, ehe sie sich nach Westen wandten und in Kanaan sich niederließen, mit den Chaldäern Babyloniens zusammenstoßen; wissen wir doch jetzt, daß das Ur (s. d.) der Chaldäer, von wo Abraham auszog, an der Stelle des heutigen Mugheir in Babylonien, am Westufer des Euphrat, südlich von Babylon selbst, belegen war (vgl. meine Schrift: a. a. O.,

S. 383 fg.). Wie auf diesen einstigen localen Zusammenhang mit den Babyloniern die siebentägige Woche, überhaupt die Heiligkeit der Zahl sieben bei den Hebräern zurückzuführen ist (vgl. meine Ausführung in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1874, S. 343 fg.) — die Bedeutung der Siebenzahl hat ihren Grund in der babylonischen Verehrung einer Siebenzahl hervorragender Astralgottheiten: der Sonne, des Mondes und der fünf Planeten — wie nicht minder die biblische Sintflutsage nach den neuesten Keilschriftfunden uns nach Babylon als ihren Stammsitz weist; wie weiter die Jahrescyklen der Patriarchen (1 Mos. 5) babylonischen Ursprung bekennen (Nöldeke), und auch die hebr. Jubelperiode von 50 Jahren mit der babylonischen Sexagesimalrechnung (60, 600, 3600) zusammenhängt (s. weiter in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, XXVII, 405, und vgl. Noah's 600 Jahre, 1 Mos. 5, 32; 7, 11), so ist auch der altkanaanäisch-hebr. Göttercultus babylonischen Ursprungs. Wie schon längst nachgewiesen, ist die im Richter- und Königsbuche uns entgegentretende Verehrung des Baal (nicht zu verwechseln mit dem ganz andersartigen, wenn auch einen wurzelhaft gleichen Namen tragenden babylonischen Bel, Jes. 46, 1; Jer. 50, 2; 51, 44) im letzten Grunde eine solche der Sonne (bei den Babyloniern Samas). Was es mit der Astarte und ihrem Cultus auf sich hat, ist bereits oben angedeutet. Ursprünglich Repräsentant der Venus überhaupt ward sie in erster Entwickelung in die Göttin des Morgensternes einerseits, des Abendsternes andererseits gespalten und, nachdem die Göttin des Abendsternes wiederum zur Göttin des Venussternes überhaupt geworden war, ihrerseits theilweise zur Göttin des Mondes, dieses, nachdem der babylonische Mondgott, Sin, bei den Westsemiten (Hebräern, Kanaanäern, Aramäern) keinen Eingang gefunden hatte. Die babylonische Verehrung des Abendsternes und später der Venus überhaupt (d. i. der Göttin des Venussternes) ward zur hebräischen der Aschera. In Bezug auf alle drei aufgeführten Gottheiten trat jedoch bei den Hebräern der specifisch siderische Charakter stark in den Hintergrund oder verschwand völlig. Wie Baal, der Sonnengott, allmählich zum obersten Gott des kanaanäischen Pantheons überhaupt ward (weshalb noch 2 Kön. 23, 5 in einem aus der Zeit um das J. 600 v. Chr. stammenden Stücke eine Verehrung der Sonne von der des Baal noch besonders unterschieden werden konnte), so ward die Astarte wesentlich zur weiblichen Ergänzung des Baal, die Aschera aber zur Gottheit zunächst der animalen, dann der Fruchtbarkeit überhaupt.

Dieses diejenigen Gottheiten siderischen Ursprungs, welche bereits im ältern Hebraismus nachweisbar sind und von welchen demnach anzunehmen ist, daß ihre Verehrung auf die Zeit des Zusammenwohnens der Israeliten mit den babylonischen Chaldäern zurückzuführen ist. Aber auch noch später hat sich, und zwar seit die Israeliten bereits in Kanaan dauernd sich niedergelassen hatten, babylonisch-assyr. Einfluß auf die Gottesverehrung derselben geltend gemacht. Im Buche des Propheten Amos (Kap. 5, 25—27) lesen wir eine von den Exegeten vielfach besprochene, denkwürdige Stelle, welche folgendermaßen wiederzugeben ist: „V. 25. Habt ihr mir Schlacht- und Speisopfer in der Wüste dargebracht 40 Jahre lang, Haus Israels? V. 26. So werdet ihr denn den Sikkuth, euern König, und den Kewan, euern Sternengott, euere Bilder, die ihr euch gemacht habt, nehmen, V. 27. und ich werde euch von hier nach Damaskus fortführen, spricht der, dessen Name Jahve, der Gott der Scharen.“ So übersetzt enthalten die Worte eine Androhung der Wegführung der Nordisraeliten und ihrer Götzen in das damascenische Gebiet, und zwar dieses als Strafe für den, auch durch eine Berufung auf den Aufenthalt in der Wüste (dort hätten ja die Israeliten überall keine Opfer gebracht) nicht zu rechtfertigenden, äußerlichen Ceremoniendienst. Die Worte werden freilich oft ganz anders gedeutet. Man bezieht den 26. Vers auf die Vergangenheit, näher auf einen eigenthümlichen abgöttischen Dienst in der Wüste, sei es nun, daß man die Aussagen des Pentateuchs nur erläutert, sei es, daß man sie durch den Hinweis auf die Verehrung des Sternes Saturn erweitert fand. Man übersetzte: „V. 26. Trugt ihr doch (damals) die Hütte euers Gottes und das Gestell euerer Bilder, den Stern euerer Götter, die ihr euch gemacht?“ Allein abgesehen davon, daß alsdann die Androhung der Wegführung (V. 27) gar kurz und abgerissen, dazu mit dem Vorhergehenden ziemlich hart verbunden dastände, müßte man dann in dem einen 26. Verse zwei Hapaxlegomena (sikkuth im Sinne von Hütte und kijjûn in der Bedeutung von Gestell) statuiren, und dieses dazu bei zwei Begriffen, für welche die Hebräer und, wenigstens was das eine anbetrifft, Amos selbst (Kap. 9, 11) sonst ganz andere Wörter im Gebrauch haben. Was soll man sich zudem

bei dem König und bei seiner Hütte denken? was gar bei dem Gestell der Bilder? Hatten denn die Israeliten alle ihre Götzenbilder auf ein einziges Gestell gebracht? Und was wird dann aus dem ganz vereinsamt übrigbleibenden „Stern der Götter?“ Diese traditionelle Auffassung ist danach sicher zu verwerfen. Auf die richtige Fährte leiten uns die griech. Uebersetzer. Diese stellen ṣalmêkhem, euere Bilder, hinter kôkab 'ĕlohêkhem, indem sie übersetzen: τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς. Dann rückt kôkab 'ĕlohêkhem unmittelbar an kijjûn heran, zu welchem es somit nur Apposition sein kann. Aber gab es denn wirklich einen semitischen Gott Kijjun? Wir antworten: in dieser Aussprache findet sich kein entsprechender Name eines semitischen Gottes. Dagegen aber gab es einen semitischen Gott Kêvân, welcher nach orientalischen Berichten (vgl. Pococke, Specimen historiae Arabum (Oxford 1806), S. 103) bei den Syrern, Arabern und Persern verehrt ward, und welcher sicher dem Saturn (s. d.) entsprach. So aber, d. h. Kêvân, das bezügliche Wort unsers Textes auszusprechen, hindert nichts; es wäre die im Text sich findende consonantische Schreibart in diesem Fall nur die ganz correcte. Ist aber Kêvân des Textes der Saturn, also eine Astralgottheit, so begreift sich auch der Zusatz kôkab 'ĕlohēkhĕm, d. i. euer Sterngott, ein Zusatz, der, wie bemerkt, bei der gewöhnlichen Auffassung der Worte ganz unbegriffen dasteht. Fragen wir, warum man trotz dieser Sachlage, welche der Fassung des fraglichen Wortes als eines Gottesnamens so günstig ist, sich bislang so sehr gesträubt hat, derselben beizustimmen, so liegt der Grund zweifellos in dem Umstand einerseits, daß man die Worte auf die Vergangenheit und somit auf die Zeit des Mose bezog, in Bezug auf welche von einer Verehrung dieser Gottheit sonst nichts berichtet wird (freilich auch nichts in Beziehung auf solche eines Sternes und auf das Herumtragen von Götzenbildern auf Gestellen); andererseits, daß man die Verehrung des Kewan bei den Semiten für eine verhältnißmäßig sehr junge hielt. Wie das erstere sprachlich unzulässig ist und sachlich seine Bedenken hat, so ist das letztere positiv unrichtig. Wir wissen jetzt aus den assyr. Inschriften, daß Kaivan der griech. Name des Saturn bei den Assyrern war. Es sagt uns dieses ein Syllabar, welches das Ideogramm für den Saturn, nämlich SAK. US erklärt durch Ka-ai-va-nu (vgl. Rawlinson und Norris, a. a. O., II, Nr. 32, Z. 25). Danach wird denn wol kaum noch jemand Anstand nehmen, in unserer Stelle die Verehrung des Gottes Kêvan, d. i. des Saturn, seitens der Israeliten von dem Propheten gegeiselt zu sehen. Da nun aber im Pentateuch und sonst für die ältere Zeit dieser Gottheit niemals Erwähnung geschieht, so glauben wir schließen zu sollen, daß ihre Verehrung bei den Israeliten nicht schon aus der Zeit des einstigen Aufenthaltes Israels im Zweistromlande stamme, denn vielmehr erst seit dem Vordringen der Assyrer nach Westen, seit dem 9. Jahrh., sei es direct, sei es durch Vermittelung der Aramäer, zu ihnen kam.

Ist nun aber unter Kêvan eine Gottheit zu verstehen, so dieses kraft des Parallelismus auch unter Sikkuth. Die Ausdrucksweise Sikkuth malkĕkhem, Sikkuth, euer König, ist ganz analog der andern: „Jahve, euer König“ (1 Sam. 12, 12). Und daß eine solche Gottheit wirklich existirte, ist dermalen nicht mehr zu bezweifeln. Abermals nämlich ein Syllabar (bei Rawlinson und Norris, a. a. O., II, Nr. 57, Z. 40) bestimmt eine Gottheit Sak-kut durch die andere: Adar (Saturn, Moloch). Daraus erhellt, daß auch Sakkut, d. i. der Furchtbare, wie Kewan ursprünglich nur ein anderer Name, näher ein Beiname des Adar, Saturn, war, selbst aber wie Malik, Moloch, d. i. König, ferner wie Ṣandan, Sandon, d. i. Helfer, endlich wie Kaivan, Kewan, d. i. der Feste, Namen besonderer Gottheiten waren und als solche verehrt wurden. Wie trefflich zu dieser ursprünglichen Saturngottheit der Beisatz: „euer König“ (s. Moloch) stimmt, liegt auf der Hand. Vgl. weiter „Theologische Studien und Kritiken“, Jahrg. 1874, S. 324 fg.

Die Verehrung der genannten Gottheiten hatte bei den Hebräern Eingang gefunden zur Zeit des Propheten Amos, um das J. 800 v. Chr. Mit der Zeit machte sich der assyr. Einfluß noch in umfassenderer Weise geltend, nach der Richtung nämlich, daß nicht blos einzelne Gestirngottheiten, wie die eben besprochenen, sondern das gesammte Himmelsheer mit Einschluß der Sonne und des Mondes angebetet wurden, eine Cultusform, welche von der ältern Verehrung der Sonnengottheit Baal sowie der weiblichen Gottheit Astarte, bei welchen beiden der specifisch siderische Charakter dieser beiden Gottheiten ganz zurücktrat, wesentlich verschieden ist. Der ältesten Spur von dem Vorhandensein dieses assyr. Gestirndienstes im engern Sinne bei den Hebräern begegnen wir bei Jeremia (Kap. 19, 13)

und Zephanja (Kap. 1, 5), womit bei Jeremia noch die auf die Verehrung der Himmelskönigin, d. i. des Mondes, insbesondere Bezug nehmenden Stellen (Kap. 7, 18; 44, 17 fg.) sowie die andere bei Ezechiel (Kap. 8, 16), welche von der Anbetung der Sonne seitens der Israeliten handelt, zu vergleichen sind.

In anderer Gestalt machte sich der Einfluß des östlichen Gestirn- und Götzendienstes während des babylonischen Exils geltend. Wenn während desselben der Deuterojesaja (Jes. 46, 1) die abgöttische Verehrung des Bel und des Nebo-Mercur geiselt und diesen Göttern den Sturz ankündigt, so bedarf es keiner Erinnerung, daß dieser Götzendienst östlichen Ursprungs ist. Ob die von demselben Propheten (Jes. 65, 11) als von den Hebräern verehrt erwähnten Gottheiten Gad (s. d.) und Meni (s. d.) mit den babylonischen Merodach (Jupiter) und Astarte (Venus) identisch sind, wie vielfach angenommen wird, dürfte wenigstens noch nicht mit Sicherheit ausgemacht sein.

Wir lassen zum Schluß noch einige Bemerkungen über die Sternkunde der Hebräer nach ihrer astronomischen Seite folgen. Ueber diese ist neuerdings durch eine treffliche Untersuchung des Astronomen und Orientalisten Stern in Göttingen, betitelt: „Die Sternbilder im Buch Hiob" in der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben", Jahrg. 1864, S. 258—276, ein neues Licht verbreitet. Wir schließen uns den bezüglichen Resultaten derselben mit Nöldeke (s. Orion) in allem Wesentlichen an. Im A. T. wird zuvörderst erwähnt: 1) der Morgenstern, die Venus, bei den alten Babyloniern Dilbat geheißen, woraus die Griechen Δελέφατ machten (s. oben). Sein hebr. Name war (Jes. 14, 12) Hêlêl, d. i. Leuchtstern; auch die Araber nennen ihn Zuharah, d. i. Glanzstern. In der Apokalypse (Kap. 2, 28; 22, 16) wird er als Frühstern bezeichnet, und da man die Jesajastelle auf den Satan bezog, so ward in der spätern, jedoch erst nachexilischen Zeit der Morgenstern Symbol des Satan, und dieser selbst empfing davon den Namen Lucifer. Es folgen vier Sternbilder, welche im Buch Hiob (Kap. 38, 31. 32) nebeneinander namhaft gemacht werden. Die Reihe eröffnet 2) das Gestirn Kîmâ, auch vom Propheten Amos (Kap. 5, 8) erwähnt, das man gewöhnlich als Plejaden deutet, das aber, wie Stern mit astronomischen Gründen erhärtet, aller Wahrscheinlichkeit nach der Sirius ist. Es folgt 3) Kĕsîl, der ungeschlachte Riese, sicher und der Tradition gemäß der Orion. Das dritte Gestirn 4) ʿÂsch, wovon ʿAisch (Hiob 9, 9), nur eine Variante, bezeichnet höchst wahrscheinlich nicht, wie die traditionelle Ansicht, den Großen Bär, denn vielmehr das Sammelgestirn, die Plejaden. Bei dem vierten Sternbilde dieser Hiobstelle endlich, 4) dem Mazzarôth, ein Name, der wol nur mundartig von dem andern Mazzalôth (2 Kön. 23, 5) verschieden ist, haben wir wahrscheinlich an das Regengestirn, die Hyaden, zu denken, und wäre sonach die hergebrachte Beziehung auf den Thierkreis definitiv aufzugeben. Die so bestimmten Sternbilder (Nr. 2—5) des Buches Hiob wären gemäß ihrer Stellung am Himmel nacheinander in einer regelmäßigen Folge aufgeführt. Außer diesen erwähnt das Buch Hiob (Kap. 26, 13) 6) noch das Sternbild des Drachen, welches zwischen dem Großen und dem Kleinen Bär seinen Platz hat. Dieses sind die sämmtlichen einzelnen Sterne und Sternbilder, von denen wir, abgesehen von Sonne und Mond (s. d.), im A. T. lesen. Das N. T. erwähnt in der Apostelgeschichte (Kap. 28, 11) noch der Dioskuren, des Zwillingsgestirns am Rande der Milchstraße. Schrader.

Steuern, römische (Schatzung). Nachdem in einem frühern Artikel die kirchlichen und bürgerlichen Abgaben (s. d.) der Hebräer und Juden vor der Römerzeit besprochen worden, erübrigt hier noch, von den Steuern der Juden an die Römer zu handeln. Von eigentlichen Steuern wird überhaupt erst in der röm. Zeit die Rede.

Gewöhnlich werden zweierlei Abgaben an die Römer unterschieden: die directe (Kopf- und Grund-) Steuer (tributum, φόρος genannt, von Luther: „Schoß" übersetzt; vgl. auch census, κῆνσος, Luther: „Zins", Luk. 20, 22; 23, 2; Röm. 13, 6. 7; Matth. 17, 25; 22, 17. 19; Mark. 12, 14) und die indirecte Steuer oder der Zoll (vectigal, portorium, τέλος).

I. Geben wir vor allem eine kurze Uebersicht über das röm. Steuerwesen während der Kaiserzeit (vgl. Schürer, „Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte" [Leipzig 1874], S. 262 fg., wo auch die einschlägige Literatur aufgeführt wird).

1) Der ursprüngliche röm. Census (die Schatzung) zur Zeit der Republik bezog sich nur auf die röm. Bürger und bestand in der Aufzeichnung derselben und ihres Vermögens zur Regelung des Kriegsdienstes und zur Erhebung der directen Steuern. Dabei

mußte sich jeder Bürger nach seiner Tribus (Stammesabtheilung) beim Censor in die Bürgerlisten eintragen lassen und nach abgelegtem Eide nicht nur seinen und seines Vaters, seiner Frau und Kinder Namen, sowie sein Alter, sondern auch sein röm. Eigenthum (was ihm ex jure Quiritium gehörte): Kapital, Sklaven, namentlich aber den Grundbesitz, angeben. Die Namen der nicht selbständigen Personen (Witwen, Waisen, Sklaven) wurden von denen angegeben, in deren Gewalt sie standen. Je nach der Größe des angegebenen Vermögens wurde das Quantum der zu entrichtenden Steuer (tributum) bestimmt (und zwar meistens 1 pro mille, doch auch 2, sogar 3 pro mille, also $\frac{1}{10}$—$\frac{3}{10}$ Proc.). In der Kaiserzeit wie schon gegen das Ende der Republik hatte dieser Census der röm. Bürger seine ursprüngliche Bedeutung vollständig verloren; denn diese (d. h. ganz Italien und die Colonien ital. Rechts) leisteten nicht mehr Kriegsdienst und bezahlten auch keine directen Steuern mehr (über den Census der röm. Bürger zur Zeit des Cäsar und Augustus vgl. Zumpt, „Das Geburtsjahr Christi" [Leipzig 1869], S. 116—129). Wenn daher Augustus noch Schatzungen röm. Bürger vornehmen ließ, so geschah dies nur zu statistischen Zwecken oder wegen der damit verbundenen religiösen Feierlichkeiten, nicht aber zum Zweck der Steuererhebung.

2) Grundverschieden hiervon war der Census der röm. Provinzen, dessen Hauptzweck gerade die Regelung der Steuererhebung war. Früher zwar, zur Zeit der Republik, gab es für die Unterthanen des röm. Volks noch keine einheitlich geordnete Schatzung; es wurden wol da und dort in den Provinzen Schatzungen gehalten, aber diese standen weder unter sich, noch mit dem Census der röm. Bürger in einem nähern Zusammenhang. Und auch in der frühern Kaiserzeit herrschte noch in Bezug auf den Census der Provinzialen eine große Verschiedenheit in den verschiedenen Gegenden des großen Römerreichs (vgl. besonders Huschke, „Ueber den Census und die Steuerverfassung der frühern römischen Kaiserzeit" [Berlin 1847]; Becker-Marquardt, „Handbuch der römischen Alterthümer" [Leipzig 1843—67], III, II, 163 fg.; Zumpt, a. a. O., S. 147 fg., 187, 211 fg.). Die Steuer selbst betreffend, wurde in der alten republikanischen Zeit das Tributum, die nach dem Vermögen zu entrichtende Steuer der röm. Bürger dazu verwendet, um den Kriegern als Sold (Stipendium) gegeben zu werden. Dem entsprechend ward auch die von den unterworfenen Provinzen jährlich zu entrichtende Steuer, insofern diese ursprünglich aus Kriegscontributionen hervorgegangen war, gleichfalls Stipendium genannt (Cicero, In Verrem, III, 6; Pro L. Corn. Balbo, 18; Cäsar, Commentarii de bello Gallico, I, 44; Sueton, Vita Caesar., Kap. 25, u. a.). Weil nun aber gegen das Ende der Republik (seit dem J. 168 v. Chr.) das alte eigentliche Tributum der röm. Bürger abgeschafft war, so erhielt jetzt bald die Abgabe der Provinzialbewohner — das eigentliche Stipendium — den Namen Tributum; wenigstens dies in den kaiserlichen Provinzen, während man in den Volksprovinzen an dem alten Ausdruck Stipendium festhielt. Diese Unterthanensteuer der Provinzialen, welche von den einheimischen Behörden ausgeschrieben und erhoben ward (Appianus, De bellis civil., V, 4), im Gegensatz zu den an röm. Staatspächter (Publicani) verpachteten Vectigalia (s. weiter unten), bestand entweder in einer bestimmten, von der Provinz alljährlich zu zahlenden Summe (so z. B. in Gallien, Britannien, Illyrien u. a.), oder in einer nach dem Census wechselnden Abgabe mit bestimmtem Steuermodus, wie in Syrien und Cilicien (Appian, Historia Syriaca, Kap. 50).

Unter den ersten Kaisern — wahrscheinlich schon unter Augustus — begann man, das Tributum oder die allgemeine Vermögenssteuer der Provinzialen in Grund- und Kopfsteuer zu trennen (vgl. Bosse, „Das Finanzwesen im römischen Staat" [Braunschweig und Leipzig 1804], I, 259 fg.; Hoeck, „Römische Geschichte" [Braunschweig und Göttingen 1841—50], I, II, 200 fg., 392 fg.). Die Grundsteuer (Tributum soli oder agri genannt), welche auf dem Grundeigenthum der Privaten lastete, wurde theils in Geld, theils in Naturallieferungen entrichtet (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 16, 4, und Becker-Marquardt, a. a. O., III, II, 176—186). Das Geld, wahrscheinlich 1 Proc. (wenigstens so viel in Syrien und Cilicien, vgl. Appian, Historia Syriaca, Kap. 50), floß, ursprünglich durch Vermittelung der Tribunen, aus den Volksprovinzen in die Staatskasse des röm. Volks (aerarium populi Romani), aus den kaiserlichen Provinzen in den Kriegsschatz (aerarium militare). Die Naturallieferungen bestanden (wenigstens für die Provinz Judäa) in dem Zehnten vom Getreide und in einem Fünftel des Weines und des Obstes, wurden jedoch nicht direct an den Staat, sondern an die Staatspächter (Publicani) geleistet, welche

den Ertrag derselben in Rom von den Censoren auf ein Lustrum (fünf Jahre) gesteigert hatten. Erst in der Folge wurde in den meisten Provinzen, z. B. in Aegypten und Afrika, directe Erhebung eingeführt. Ihr Ertrag diente zur Verpflegung der Hauptstadt und des Heeres. Unter der Kopfsteuer (Tributum capitis, auch capitatio) scheint man verschiedene Arten persönlicher Steuern zusammengefaßt zu haben: nämlich sowol die Einkommensteuer (Steuer von beweglichem Vermögen; vgl. Tacitus, Annal., XIII, 51; Appian, Historia Syriaca, Kap. 50; Cicero, Ad Atticum, V, 16), welche nach und nach den Charakter einer Gewerbesteuer erhielt und deren Quantum je nach der Höhe des Einkommens durch einen eigenen Census bestimmt wurde (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 6, 6; Dio Cassius, LXVI, 7), als auch das von einem Census ganz unabhängige eigentliche Kopfgeld, welches für alle Köpfe gleich hoch war (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 16, 4; Huschke, a. a. O., S. 175 fg.; Becker-Marquardt, a. a. O., III, II, 186 fau- Dieses Kopfgeld bestand noch fort, als die Einkommen- und Gewerbesteuer schon g.-f. gehört hatte, und wurde namentlich von den geringern Ständen bezahlt (daher auch Capi(tatio plebeja genannt), also von Handwerkern, Tagelöhnern, selbst von Sklaven und Frauen. Doch gaben letztere nur halb so viel als die Männer, später noch weniger. Auch die Colonen, welche auf den Besitzungen größerer Eigenthümer angesiedelt waren, hatten das Kopfgeld zu entrichten; dagegen waren die Eigenthümer selbst, welche Grundsteuer zahlten, von dieser Abgabe frei; ebenso Kinder und Greise. Ja ganze Landstriche konnten davon befreit werden, so Thrazien und Illyrien; so auch die städtische Plebs in einem großen Theile des Orients (Lactanz, De mortibus persecutorum, Kap. 23; vgl. Huschke, a. a. O., S. 175—192).

In Syrien waren die Männer vom vierzehnten, die Frauen vom zwölften Jahre an, beide bis zum fünfundsechzigsten Jahre zum Zahlen des Kopfgeldes verpflichtet. Ursprünglich ward das Kopfgeld nur den von Rom durch Waffengewalt unterworfenen Völkern, zu denen auch die Juden gehörten, nicht allen Provinzialen ohne Unterschied, auferlegt und war ebendeshalb das Zeichen der eigentlichen Knechtschaft. (Ueber das Erniedrigende der Kopfsteuer vgl. Theophilus, I, 2, 7, und Tertullian, Apologeticum, Kap. 13.)

3) Die Verwaltung der röm. Staatseinnahmen betreffend, lag die höchste Finanzgewalt in den Händen des Senats. Diesem allein stand das Recht zu, Steuern aufzuerlegen, sowol das Tributum der Bürger als das von den besiegten Völkern und Ländern zu leistende Stipendium. Ebenso hatte der Senat allein das Verfügungsrecht über die gesammten Staatseinnahmen. Die Censoren entwarfen nur das Budget oder den Etat für Einnahme und Ausgabe, schlugen unter Umständen auch Vermehrung der Einnahmen durch allerlei Maßregeln vor (z. B. Livius, XXIX, 37), aber die Entscheidung lag in den Händen des Senats, und ohne dessen Anweisung konnten die Quästoren, welche bei ihren Geschäften als Verwalter des Staatsschatzes von den Secretären (Scribae) und Ausrufern (Praecones) unterstützt wurden, nichts auszahlen. Auch die Schatzungen der Provinzen wurden von dem Senat durch die ihm untergebenen Statthalter derselben beaufsichtigt. Steuern unter Umständen zu erlassen, waren unter unmittelbar röm. Herrschaft, soviel wir wissen, nur die Legaten von Syrien ermächtigt (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 3). Groß war das Finanzpersonal sowol bei der Kasse und dem Rechnungswesen als bei den Recepturen. Aber dieses Personal wurde in der Kaiserzeit noch viel größer (Dio Cassius, LII, 28, 29), da das Verpachtungssystem mit dem der directen Steuererhebung vertauscht wurde. Nur für die Zölle sowie für manche Bergwerke und Salinen blieb das Institut der Staatspächter.

Durch Kaiser Augustus nämlich erfolgte eine große Umgestaltung des röm. Steuerwesens. Unter ihm, vielleicht erst infolge einer Bestimmung durch ihn, nahm das Steuerjahr mit dem 1. September seinen Anfang. Er ließ zwar dem Senat die — freilich nicht mehr unbeschränkte — Finanzgewalt in Bezug auf den Staatsschatz (Aerarium populi Romani), in welchen bisher die regelmäßigen Abgaben flossen und aus welchem die laufenden Staatsausgaben bestritten wurden (Tacitus, Annal., II, 37, 38; XIII, 49 fg.; Sueton, Vita Tiber., Kap. 30; Dio Cassius, LIII, 16, 22), schuf aber (im J. 6 n. Chr.) neben diesem bisher bestehenden Aerarium noch ein Aerarium militare (einen Kriegsschatz), in welches das von allen Verkaufsgegenständen zu entrichtende Procent (centesima rerum venalium) floß (Tacitus, Annal., I, 78), zur Bestreitung der Kosten für das Heer, und

einen Fiscus (den kaiserlichen Schatz), welcher das Kron- und Privatvermögen des Kaisers enthielt, die Abgaben aus den kaiserlichen Provinzen aufnahm (abgesehen von zahlreichen andern Erwerbungen und vielen Privilegien) und vom kaiserlichen Präfecten verwaltet wurde: zwei Kassen überhaupt, über welche nur der Kaiser die höchste Gewalt hatte (Monumentum Ancyranum, III, 35; Sueton, Vita August., Kap. 49; Dio Cassius, LV, 25). Später, als die Kaiser mit ihrer wachsenden Macht unumschränkt über die Finanzen der Kriegskasse wie über die der kaiserlichen Privatkasse schalteten, wurden nicht nur diese beiden lediglich dem Kaiser gehörenden Kassen zusammengeschmolzen, sondern auch die alte Staatskasse verschmolz immer mehr mit dem Fiscus (dies schon seit dem 3. Jahrh. n. Chr.), dessen Name jetzt die allgemeine Bezeichnung für Staatsschatz überhaupt wurde, nur daß seitdem das kaiserliche Privatvermögen, bisher ein Theil des Fiscus, nicht mehr zu diesem gerechnet wurde und daher auch andere Namen führte (Caesaris ratio, res Caesaris oder principis u. a.). Natürlich war gleichen Schrittes dem Senat die Verwaltung des Staatsschatzes selbst dem Scheine nach abhanden gekommen und zuletzt dessen finanzielle Macht ganz zu Ende gegangen. (Für das Steuerwesen der spätern Kaiserzeit vgl. noch Zachariä v. Lingenthal, „Zur Kenntniß des röm. Steuerwesens in der Kaiserzeit“ in den Mémoires de l'académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg [Petersburg 1863], 7. Série, VI, 9).

4) Auch bei den Schatzungen der röm. Provinzen (census, ἀποτίμησις, auch ἀπογραφή; vgl. Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 1, 1; 2, 1; XVII, 13, 5; „Jüdischer Krieg“, II, 8, 1; Luk. 2, 1—3; Apg. 5, 37) wurden genaue Verzeichnisse aller Unterthanen nach Kopfzahl, Vermögen und Gewerbe angefertigt (Steuerkataster, tabulae censoriae, ἀπογραφαί; Polybius, II, 23, 9) und auf Grund dieser die Besteuerung ausgeführt. Wie einst bei der Schatzung der röm. Bürger, so hatte auch bei dem Provinzialcensus der Steuerpflichtige sich selbst zu schätzen, und seine Angaben wurden dann von den Beamten nur controlirt und in die Listen eingetragen (daher die Ausdrücke: edere, deferre censum, profiteri von den Pflichtigen, referre censum von den Beamten; vgl. Huschke, a. a. O., S. 192 fg.; Zumpt, a. a. O., S. 173 fg.). Seitdem — wie es scheint durch Augustus — in den Provinzen die später sogenannten juga oder capita aufgekommen waren, d. h. Ackerabtheilungen, welche so viel Grundstücke umfaßten, daß unter Berücksichtigung ihrer Bonität für jede einzeln der Kapitalwerth von 1000 Dukaten (solidi) herauskam, und demgemäß auch auf jede eine gleiche Grundsteuer gelegt wurde, mußten dieser Einrichtung zufolge alle zu einer Stadt gehörenden Grundstücke in dieser Stadt zur Besteuerung angegeben werden, wenn auch der Eigenthümer derselben anderswo wohnte und sich persönlich dort — nämlich immer in den Hauptorten der einzelnen Steuerdistricte — censiren ließ (Digest., L, 15, 4, §. 2; vgl. Cicero, Pro L. Flacco, 32). Ungewiß ist, in welcher Weise die Erneuerung des Census geschah; Huschke (a. a. O., S. 57 fg.) nimmt eine zehnjährige Schatzungsperiode an, ähnlich der fünfjährigen Periode beim ehemaligen Census der röm. Bürger; Zumpt dagegen (a. a. O., S. 168 fg., 189, 205 fg.; vgl. auch Höck, a. a. O., I, II, 406) glaubt, daß durch ständige Steuerbureaux für fortlaufende Berichtigung der Steuerrollen gesorgt war. Nach den an den Statthalter einzusendenden Censuslisten wurde die Steuer von dem Kaiser (früher vom Senat) alljährlich ausgeschrieben (indicere), später von Präfecten. Sodann wurde — wenigstens so in den kaiserlichen Provinzen — von den kaiserlichen Statthaltern die Erhebung befohlen, wozu sie Rechnungsbeamte oder Registratoren (numerarii, tabularii) sowie Archivare (chartularii) in Dienst hatten; die städtischen Obrigkeiten und Decurionen besorgten die Umlage der Steuer auf die einzelnen Steuerpflichtigen; die Erhebung selbst, gewöhnlich in Terminen, vollzogen die städtischen Einnehmer und Eintreiber (susceptores und exactores), später kaiserliche Beamte (vindices).

5) Die Schatzung Judäas. Schon von des Pompejus Zeiten her war, wie es scheint, mit Jerusalem auch ganz Judäa den Römern für eine Zeit lang tributpflichtig geworden (Josephus, „Alterthümer“, XIV, 4, 4) und hatte nicht nur die ordentlichen Abgaben jährlich an die einheimischen Fürsten (vgl. Appian, De bellis civil., V, 75), sondern infolge der röm. Parteikämpfe auch manche außerordentliche Kriegssteuern zu leisten (Josephus, „Alterthümer“, XIV, 11, 2; s. Abgaben). Unter den Herodianern bestand eine sehr drückende Häusersteuer und Consumtionsaccise in Jerusalem (Josephus, „Alterthümer“,

XVII, 8, 4; XVIII, 4, 3; XIX, 6, 3). Seit Judäa im J. 6 n. Chr. zu einer röm. Provinz umgewandelt, unter den kaiserlichen Statthalter Syriens gestellt und von einem Procurator, an Stelle des syr. Legaten, verwaltet wurde (s. Landpfleger und „Bibel-Lexikon", III, 264; V, 24, 26), hatten die Juden die bisherigen Steuern und Zölle nicht nur fort zu entrichten, nur daß deren Ertrag jetzt an das Herrschervolk abgeführt wurde, sondern es wurde durch die Römer noch eine neue Abgabe ihnen auferlegt: das Kopfgeld, je 1 Denar (s. d.) jährlich auf die Person (Matth. 22, 17. 19; Plinius, XII, 54). Neben diese Abgaben traten etwa auch noch außerordentliche Leistungen, insofern bei Getreidemangel in Italien von Judäa zu bestimmten Preisen Korn geliefert werden mußte. Dazu hatte ferner der Procurator in Cäsarea für sich und sein Gefolge Naturrallieferungen anzusprechen, die meistens in Geld entrichtet wurden und der Willkür und Erpressung weiten Spielraum ließen. Drückten diese Steuern und Abgaben ohnehin schon das jüd. Volk außerordentlich, so konnten solche Misstände, wenn Erhebungsbeamte sowol als Procuratoren, welche die Einkünfte an den kaiserlichen Fiscus abzuliefern hatten, sich allerlei willkürliche Erpressungen zu Schulden kommen ließen, nur dazu dienen, die religiös-nationale Opposition der Juden gegen die Steuer an den heidnischen Kaiser zu schärfen (vgl. Matth. 22, 15 fg.) und eine Spannung der Gemüther zu erzeugen, die sich bei hundert Gelegenheiten bald in sprühenden Funken, bald in gewaltsamen Schlägen entlud. Gleich der erste Census, welchen Kaiser Augustus zum Behuf der Besteuerung in den Ländern des entthronten Archelaus noch im J. 6 n. Chr. durch den syr. Statthalter Quirinius veranstalten ließ, hatte ja den Aufstand des Gaulaniten Judas entzündet (Apg. 5, 37; Josephus, „Alterthümer", XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1; 2, 1; XX, 5, 2; „Jüdischer Krieg", II, 17. 8; 8, 1; s. Archelaus, Judas der Galiläer und Quirinius, und das Ausführlichere bei Holtzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], S. 248 fg., und Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" [1. Ausg., Heidelberg 1868—72], I, 302 fg.).

Zwar soll eine solche Schatzung zum Zweck der Besteuerung gemäß Luk. 2, 1—5 schon um die Zeit der Geburt Jesu, also jedenfalls noch während der Regierung Herodes' des Großen (vgl. Luk. 1, 5; Matth. 2, 1—22), mithin etwa 10—12 Jahre früher (als jene vom J. 6 n. Chr.), gleichwol jedoch zur Zeit der Statthalterschaft des Quirinius über Syrien, und zwar für das ganze röm. Reich von Kaiser Augustus angeordnet worden sein. Dabei wird diese Aufzeichnung (ἀπογραφή) vom Evangelisten als erste bezeichnet, d. h. entweder als der erste allgemeine Reichscensus (so deuten die Worte Huschke, „Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census" [Breslau 1840], S. 89, und Köhler in Herzog's „Real-Encyklopädie", XIII, 466), oder als der erste röm. Census in Judäa (so Wieseler, „Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien" [Gotha 1869], S. 24, 27; Höck, a. a. O., I, II, 417, und Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XIII, 157), oder als die erste unter mehrern Schatzungen, welche Quirinius hielt (so Meyer zu Luk. 2 und Zumpt, a. a. O., S. 188—190). Die Meinung des evangelischen Berichterstatters selbst ist klar: der Evangelist denkt an einen erstmaligen Census des ganzen röm. Reichs mit Einschluß der Provinz Judäa; hätte er nur eine Schatzung der Provinzialen gemeint, so würde er sich wie Suidas (u. d. W. 'Απογραφή), der ihn so versteht, auch so ausgedrückt haben (ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων). Allein die Frage, um die es sich handelt, ist die: wie verhält sich der Bericht des Lukas zur anderwärts beglaubigten Geschichte? Diese weiß nichts von einem allgemeinen Reichscensus zur Zeit des Kaisers Augustus. Auch Zumpt (a. a. O., S. 130 fg.) und Wieseler (a. a. O., S. 49 fg.) haben, zu Gunsten des Evangelisten, nur die Thatsache nachzuweisen vermocht, „daß eine Vermessung des ganzen Erdkreises, ein geographisches Unternehmen, schon von Cäsar als Dictator angeregt, unter Augustus (im J. 19 v. Chr.) vollendet ward, daß dann Agrippa noch vor dem J. 12 v. Chr. seine politisch-statistischen Commentarien verfaßte; nirgends aber findet sich hierbei die leiseste Spur von einer Zählung der Bevölkerung" (vgl. auch Schürer, a. a. O., S. 268 fg.). Es könnte also, da, gemäß dem oben vom Census der röm. Bürger Gesagten, Italien jedenfalls von einer Steuerschatzung auszunehmen ist, historisch höchstens von einem Census der Provinzen die Rede sein. Aber doch auch wieder nicht aller Provinzen; denn von einigen wissen wir bestimmt, daß zur Zeit des Augustus noch kein röm. Census daselbst stattgefunden hat

(vgl. Zumpt, a. a. O., S. 176 fg. und auch S. 147 fg., 163 fg., 211 fg.). Und speciell Palästina betreffend, so konnte auch hier zur Zeit des Königs Herodes (und seines Sohnes Archelaus) kein röm. Census vorgenommen werden, denn Palästina war damals noch ein selbständiges, wenn auch unter röm. Oberhoheit stehendes Königreich. Zwar hatte dem jüd. Lande schon Pompejus einen Tribut auferlegt (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; „Jüdischer Krieg", I, 7, 6), und Cäsar hatte die Abgaben der Juden durch eine Reihe von Edicten neu geordnet (Josephus, „Alterthümer", XIV, 10, 5. 6. 22; vgl. „Jüdischer Krieg", II, 16, 4). Auch Antonius hatte dem Herodes bei dessen Ernennung zum König einen Tribut auferlegt (Appian, De bellis civil., V, 75). Gleichwol aber war Herodes, wenn er auch als abhängiger Bundesgenosse an die Römer Tribut entrichtete, selbständiger Regent in seinem Lande; völlig unumschränkt verfügte er über das Abgabenwesen in Palästina; seine Unterthanen hatten die Abgaben an ihn und seine Beamten zu zahlen, und nirgends zeigt sich eine Spur von Abgaben an die Römer (vgl. Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 4; XVI, 2, 5; XVII, 2, 1; 8, 4; 11, 2). Auch der Eid der Treue, welchen Augustus unter Herodes die Juden schwören ließ (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4), beweist noch keineswegs die Einführung einer röm. Verwaltungsmaßregel in Judäa. Es ist überhaupt unerwiesen, daß die röm. Steuerverfassung in abhängigen Königreichen eingeführt worden wäre, wogegen freilich eine bereits eingeführte wol auch unter abhängigen Königen bestehen blieb. Eine solche Verwaltungsmaßregel, wie die röm. Schatzung war, konnte also der Kaiser Augustus nicht (neu) anordnen, solange Palästina das Gebiet eines Rex socius war. Auch Josephus weiß durchaus nichts von einem röm. Census in Palästina zur Zeit des Herodes. Erst als Judäa mit Samaria (aber noch nicht mit Galiläa) zur röm. Provinz Syrien geschlagen und also römisches, d. h. ein den Römern unmittelbar unterworfenes, Gebiet geworden war (im J. 6 n. Chr.), erst jetzt konnte Augustus hier auch eine röm. Schatzung anordnen und durch den Proconsul Syriens, Quirinius, den auch der Evangelist Lukas nennt, vornehmen lassen; und diesen röm. Census stellt Josephus (a. a. O.) auch als etwas Neues und Unerhörtes dar, wie denn auch erst dieser Census den Aufstand des Judas von Gamala hervorrief, wogegen von irgendeiner Bewegung 10—12 Jahre früher aus Anlaß einer röm. Steuer Josephus nichts weiß. Zudem ergibt sich klar aus dem Wortlaut bei Josephus („Alterthümer", XVII, 13, 5: ὑποτελοῦς), daß Judäa erst nach der Verbannung des Archelaus tributpflichtig wurde, dies also vorher noch nicht gewesen war (vgl. noch „Alterthümer", XVIII, 4, 6; XVII, 2, 2, und überhaupt Schürer, a. a. O., S. 271 fg., 275 fg.). Verhält sich dies aber richtig, dann ist sofort auch das Weitere klar: nicht unter Herodes, aber auch nicht unter Archelaus konnte Quirinius ein erstes mal Statthalter gewesen sein (wie Mommsen, Zumpt, Weizsäcker und Schürer, a. a. O., S. 280 fg., wollen), konnte überhaupt nicht zweimal das Proconsulat Syriens bekleidet haben, und auch von zwei quirinischen Schatzungen kann nicht die Rede sein (s. „Bibel-Lexikon", III, 264; V, 24 fg.), letzteres nicht einmal mit Berufung auf Luk. 2, 2, wo, wenn die (vermeintliche) Schatzung zur Zeit der Geburt Christi als erste einer zweiten desselben Quirinius, der bekannten vom J. 6 n. Chr., entgegengesetzt werden sollte, das Wort „erste" den Artikel (ἡ πρώτη) vor sich haben müßte (vgl. Hilgenfeld, a. a. O., S. 155, 157).

Fällt aber also eine frühere Schatzung zur Zeit des Herodes (oder Archelaus) als historisch unhaltbar dahin, so erweist sich zugleich die damit in ursächlichen Zusammenhang gebrachte Reise der Aeltern Jesu nach Bethlehem (mitsammt der Geburt Jesu zu Bethlehem) als Dichtung (s. darüber „Bibel-Lexikon", III, 265). Ueberhaupt auch konnte nach röm. Recht weder Joseph, der Vater Jesu, zur Reise nach Bethlehem, noch dessen Gattin, Maria, zur Mitreise dahin durch einen röm. Census veranlaßt werden. Denn Bethlehem war nach der historisch richtigen Voraussetzung des Lukas weder der Wohnort der Aeltern Jesu, noch hatten diese in dem Gebiete jener Stadt Grundbesitz, welcher daselbst zur Besteuerung anzugeben gewesen wäre. Uebrigens soll nach der Darstellung des Lukas die Schatzung nach (jüdischen) Stämmen, Geschlechtern und Familien geschehen sein. Eine solche Art der Schatzung jedoch, worin man gewöhnlich eine Anbequemung an jüd. Sitte sehen will, wäre viel lästiger als die römische, für die damalige Zeit geradezu unausführbar gewesen, da die alte jüd. Stammeintheilung zur Zeit Christi vielfach verwischt war (Zumpt, a. a. O., S. 195 fg.; Hilgenfeld, a. a. O., S. 166). Wie hätten auch,

die Schatzung vom J. 6 n. Chr. vorausgesetzt, in Nazareth Ansässige, Unterthanen des selbständig über Galiläa herrschenden Fürsten Herodes Antipas, zur Schatzung nach Bethlehem in Judäa, also außer Landes, gezogen werden können? Zudem hatten die Frauen, wenn sie auch zur Kopfsteuer, die übrigens auch erst seit dem J. 6 n. Chr. eingeführt wurde, herangezogen wurden, dennoch keine Nöthigung, persönlich beim Census zu erscheinen, sondern wurden von ihren Gatten vertreten. Kurz, die Nothwendigkeit der Mitreise der Maria läßt sich weder aus jüdischem, noch aus röm. Recht erweisen.

Die Grund- und Kopfsteuern, welche die Juden seit dem J. 6 n. Chr. an die Römer zu leisten hatten, wurden in der Folge durch Vespasian nicht nur erhöht, sondern es kam kraft einer Verordnung desselben Kaisers auch noch eine neue Steuer dazu: die Doppeldrachme, welche die Juden früher an ihren Tempel gaben (Matth. 17, 24. 27; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 9, 1; s. Drachme), hatten sie jetzt, seit Zerstörung des Tempels, an das Capitol zu Rom zu entrichten (Sueton, Vita Domitian., Kap. 12; Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 6, 6; Dio Cassius, LXVI, 7; s. auch Abgaben).

II. Das röm. Zollsystem. Wie früher die Perser, so legten später auch die Römer in den unterworfenen Ländern allerlei Abgaben auf Waaren und Verkaufsgegenstände: Einfuhr- und Ausfuhrzölle, Hafen- und Landzölle, auch Weg- und Brückengelder. Und zwar wurden solche Zölle nicht etwa blos an den Grenzen des Reichs erhoben, sondern dieses selbst war in Steuerkreise getheilt, welche gewöhnlich mehrere Provinzen umfaßten, und auch innerhalb dieser gab es noch Binnenzölle. Ganz vortrefflich verstanden es die Römer, die Vectigalia zu vermehren, unter Umständen auch zu erhöhen (vgl. Tacitus, Annal., XIII, 51). Reiche Einnahmen erzielten sie von den Bergwerken und Salinen, Kreidegruben und Steinbrüchen, überhaupt von dem Ager publicus (Staatsgelände, Staatsdomäne), als da sind: Pachtgelder und Abgaben von auf öffentlichem Grund und Boden erbauten Häusern, der Zehnte der Kornfrüchte von Staatsländereien und der Fünfte von Wein, Oel und Gartenfrüchten, Weidezins (pascua und scriptura), Abgaben von den in den Staatswaldungen angelegten Pechhütten, von den verpachteten öffentlichen Fischereien u. dgl. Eine Erbschaftsaccise (vicesima hereditatum, also 5 Proc.) legte der Kaiser Augustus auch den röm. Bürgern wieder auf; ebenso führte er die bereits erwähnte Abgabe eines Procents von allen in Italien und Rom auf dem Markte oder in Auctionen zu verkaufenden Gegenständen ein. Sogar der Sklavenverkauf war mit 2 Proc., bald mit 4 Proc. (vom Werth der Sklaven) besteuert (Dio Cassius, LV, 31), und noch manche andere Vectigalia kamen unter den Kaisern hinzu.

Wie bei den Athenern die Pentekoste oder 2 Proc., so war bei den Römern die Quadragesima oder $2^1/_2$ Proc. der gewöhnliche Betrag des Zolles (Sueton, Vita Vespas., Kap. 1; Quintilian, Declamat., 359). Doch war dieser nach Zeit und Ländern und auch nach Gegenständen verschieden. In Sicilien z. B. galt die Vicesima, d. i. 5 Proc. (Cicero, In Verrem, II, 75), und bei einigen Luxusartikeln stieg der Zoll bis auf $12^1/_2$ Proc. (Octava genannt). Auch waren Seezölle in der Regel höher als Landzölle.

Zollfrei waren alle Gegenstände, welche jemand mit sich führte zu seinem Gebrauch oder um sie für sich zu behalten; sodann alles, was dem Fiscus gehörte oder zur Ausrüstung des Heeres bestimmt war. Die Legaten waren wenigstens theilweise vom Zoll befreit. Auch verlieh der Kaiser einzelnen Personen und Ständen Freiheit, z. B. den Veteranen, den Frachtschiffern u. a. Ebenso war einzelnen Städten in den Provinzen Immunität verliehen, und diese erhielten dann in der Regel das Recht, für ihre Commune Zoll zu erheben. Es war Pflicht eines jeden, die Waaren, die er einbrachte oder ausführte, genau zu declariren (profiteri). Die Angabe wurde in besondere Rechnungen und Bücher eingetragen (scriptura und inscriptum), worauf die Steuersumme bestimmt wurde; diese erlegte man sogleich oder erhielt Stundung. Schmuggelei oder falsche Declaration machte, Irrthum ausgenommen, den Gegenstand zu einem Verfallenen (Commissum). Nur die Soldaten gingen von der Strafe der Confiscation frei aus (Tacitus, Annal., XIII, 51); ebenso die Minderjährigen, wenn sie binnen Monatsfrist die Steuer nachzahlten.

Aehnlich wie bei den Griechen, wurden auch bei den Römern die Zölle einer Provinz nicht unmittelbar vom Staat erhoben, sondern gegen eine runde Summe an den Meistbietenden, in der Regel auf ein Lustrum (fünf Jahre), und zwar durch die Censoren an den Iden des März auf dem Forum zu Rom verpachtet (Tacitus, Annal., IV, 6; Plinius, XII, 32; Sueton, Vita Octav., Kap. 24; Cicero, Oratio de provinciis consularibus, V; Ad Atticum,

VI, 2; Appian, De bellis civil., II, 13). Solche Pachtungen konnten natürlich nur Kapitalisten mit dem höchsten oder Rittercensus übernehmen, namentlich dies, seit es den Senatoren und Magistraten untersagt war, sich bei Geld- und Handelsgeschäften zu betheiligen (Cicero, In Verrem, III, 57; Livius, XXI, 63). Diese röm. Ritter hießen Staatspächter (Publicani, quia publico fruuntur [Ulpian], im N. T. ἀρχιτελῶναι, Luk. 19, 2). Da jedoch das Vermögen eines Mannes für die meisten Pachtungen nicht ausreichte, so traten ganze Gesellschaften (Compagnien, societates; zuerst erwähnt im J. 217 v. Chr., Livius, XXIII, 48, 49) zusammen, welche in Italien und den Provinzen die verschiedenen Einkünfte pachteten, und deren Vorsteher (Magistri) alljährlich wechselten (Cicero, Epist. ad divers., XIII, 9; Ad Atticum, V, 15, Oratio pro Cn. Plancio, 13; Livius, XLIII, 16). Diese reichen und angesehenen Zollpächter hielten ihrerseits wieder in der Provinz an den Zollstätten (τελώνια, Matth. 9, 9; Mark. 2, 14; Luk. 5, 27; Livius, XXXII, 7), in Häfen, an Grenzorten u. s. w. ihre Erhebungsbeamten (Unterzöllner, visitatores, exactores, portitores, mōkesîn im Talmud) — bald Römer, ihre Sklaven und Freigelassenen, bald Eingeborene der Provinz — und machten durch sie den Pachtertrag so reichlich als möglich (Livius, XXV, 3; XLV, 18; Cicero, De oratore ad Quint. fratr., I, 1, 11; Tacitus, Annal., XIII, 50; Dio Cassius, XLII, 6; vgl. Tacitus, Germania, Kap. 29). Durch dieses System sparte man allerdings die Verwaltungsbeamten; aber statt daß durch die Steuer die Verwaltungskosten bestritten worden wären, wurden dieselben vielmehr thatsächlich dem Besteuerten nochmals aufgerechnet. Schwer lastete oft auf den Provinzen die Habsucht der Staatspächter, besonders wenn sie von Statthaltern, wie Verres, Piso u. a., unterstützt wurden. Von Varus z. B. sagt Vellejus Paterculus: daß er arm in das reiche Syrien, reich aus dem armen Syrien gezogen sei (vgl. Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 3; ebenso die Schilderung des Generalsteuereinnehmers Capito von Judäa unter Kaiser Cajus bei Philo, De virt. et legat. ad Cajum, §. 30). Die Provinzialen waren um so schutzloser jeder Erpressung der Pächter und Mittelpächter preisgegeben, als die Publicani demselben Ritterstande angehörten, welcher auch die Richter lieferte; sodaß man also den Steuerbeamten bei einem gewesenen oder zukünftigen Steuerbeamten oder bei einem Theilnehmer des Geschäfts selbst zu verklagen hatte, diese Klage aber meist illusorisch ward.

Auch in Palästina hatten die Römer, seitdem sie Oberherren dieses Landes geworden waren, ihr Zollwesen eingeführt wie in den benachbarten asiat. Provinzen. Wie anderwärts, so waren auch hier die Zölle, welche an den Handelsstraßen — besonders von Damaskus nach Ptolemais — und in den Seehäfen sowie aus dem Vertrieb des Balsams und der Baumwolle (s. d.) bedeutend waren, an Ober- und Unterzollbeamte verpachtet. Die Unterpächter Palästinas werden vielfach im N. T. erwähnt als Zöllner (τελῶναι, vgl. auch Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 14, 4). In dem an einer Hauptstraße gelegenen und an Balsam und Palmen reichen Jericho (s. d.) war der starken Ausfuhr und des Transithandels der Stadt, namentlich der starken Balsamversendung wegen ein Oberzöllner (ἀρχιτελώνης, Luk. 19, 2; mokēs gadol im Talmud), d. i. nicht ein Publicanus, sondern ein Hauptcontroleur angestellt (s. Zachäus), welcher das von den Unterzöllnern bei ihm Eingegangene an den Generalpächter (Publicanus) abzuliefern hatte. Ueber die gesellschaftliche Stellung und das Ansehen oder vielmehr die Verachtung, welche die Zöllner bei den Juden erfuhren, s. Zoll, Zöllner. Zur Literatur vgl. noch in Pauly's „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft" die Artikel: Tributum, Vectigal, Publicani, und Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" (2. Aufl., Heidelberg 1873—74), I, 167 fg.). Kneucker.

Stiefeln, s. Schuhe.

Stiftshütte. So bezeichnet Luther das bewegliche Heiligthum, welches (nach den mittlern Büchern des Pentateuchs) den Israeliten während ihres Umherziehens in der arab. Wüste zum gottesdienstlichen Mittelpunkt diente. „Es soll so viel heißen", sagt Luther, „als ein gewisser Ort oder Stätte, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen und Gottes Wort hören sollte." Dieser Uebertragung der häufigsten Bezeichnung: ôhel mo;êd als „Zelt der Versammlung", nämlich des Volkes, stimmen auch neuere Gelehrte (vgl. Gesenius' „Handwörterbuch" u. d. W.; Meier, „Hebräisches Wurzelwörterbuch" [Mannheim 1845], S. 42) bei, schwerlich mit Recht, da im Cultus die Volksversammlung keineswegs die Hauptsache bildete, und das Heiligthum im engern Sinne vom Volke nicht ein-

mal betreten werden durfte (denn 4 Mos. 10, 3 handelt von einer außerordentlichen Versammlung und ist daher nicht beweisend). Es bedeutet entweder ganz allgemein Festzelt oder, nach priesterlicher Ansicht, Zelt der Zusammenkunft Gottes mit Mose oder dem Hohenpriester, worauf es auch 2 Mos. 25, 22; 4 Mos. 17, 19 gedeutet wird, so wenig sonst dergleichen Etymologien maßgebend sind. Demnach ist es der Ort, wo Jahve höhere Weisungen ertheilt, also Orakelzelt, und der Deckel der Bundeslade, von wo aus dies geschieht, erscheint als der eigentliche Mittelpunkt. In dem viel seltener gebrauchten Ausdruck „Wohnung" oder „Zelt des Zeugnisses" (;êdût; die Vulgata: tabernaculum testimonii) dagegen wird als das Centrum das Gesetz auf den steinernen Tafeln betrachtet. Denn ;êdût, obgleich mit mo;êd wurzelverwandt, hat nirgends im Pentateuch jene weitere Bedeutung des Sichbezeugens, Offenbarens im allgemeinen (vgl. 2 Mos. 38, 21; 4 Mos. 1, 50. 53; 10, 11; 9, 15; 17, 22; 18, 2); für jene engere Bedeutung von Zeugniß vgl. 2 Mos. 25, 16. 21; 27, 21; 31, 18; 34, 29; 40, 20. Eine allgemeinere Bezeichnung ist Heiligthum (miqdasch, 2 Mos. 25, 8; 3 Mos. 12, 4; 19, 30 und sonst). Mit Wohnung wird wol auch das Ganze, dann der eigentliche Bau im Gegensatz zum Vorhof bezeichnet (2 Mos. 25, 9. 26; 26, 15 fg.; 27, 9 und öfter), endlich die innerste kostbarste Decke über dem Holzgerüste (2 Mos. 26, 1. 6; 35, 11; 36, 13 und öfter), wogegen ôhel, Zelt, der Terminus ist für die zweite ziegenhaarene Decke (2 Mos. 26, 7; 36, 14; dagegen heißt das mosaische Zelt im Pentateuch niemals Haus oder Tempel).

Dieses Heiligthum wurde nach 2 Mos. 40, 17 am Neujahrstage des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Aegypten am Sinai errichtet. Wir besitzen eine zweifache Beschreibung desselben sammt allen Geräthen: zuerst in der Form eines Befehls, den Jahve dem Mose auf der Spitze des Sinai ertheilt (2 Mos. 25; 26; 30, 1—10), fürs andere in der Gestalt eines Ausführungsberichtes (2 Mos. 36—38; 40). Weniger einzelne sprachliche Unterschiede als vielmehr eine Vergleichung mit dem Text der LXX machen es sehr wahrscheinlich, daß dieser zweite Bericht nach und nach (wol erst nach dem Exil) hinzugefügt ist, zuerst Kap. 35, 20—36, 8, dann Kap. 39, 1 bis zum Schlusse, endlich Kap. 36, 8—38, 20 (vgl. Popper, „Der biblische Bericht über die Stiftshütte" [Leipzig 1862]). Denn weder durch die Analogie jener Wiederholungen in epischen Gedichten, noch durch den Gesichtspunkt der Ausführlichkeit, wofür unter allen Umständen Ein Bericht genügt hätte, läßt sich jene Erscheinung erklären. Das Motiv der Wiederholung war ein doppeltes, theils bei der hohen Heiligkeit dieses ältesten Heiligthums den Ausführungsbericht (der ursprünglich gewiß nur mit wenigen Worten, vielleicht wie Kap. 40, angegeben war) mehr zu erweitern, theils eine bessere, sachlich geordnetere Reihenfolge in der Darstellung zu veranlassen. Denn der erste Bericht erwähnt zuerst die Hauptgeräthe (Lade, Tisch, Leuchter), dann erst das Zelt selbst, endlich den Brandopferaltar und Vorhof, ganz zuletzt den Räucheraltar (zugleich den geschichtlichen Fortgang widerspiegelnd, wie wir unten sehen werden), während der zweite (Kap. 36, 8—38, 20) mit dem Gerüst beginnt und die Ausstattung der Wohnung, dann die des Vorhofes folgen läßt. Da sonst fast wörtliche Uebereinstimmung zwischen beiden Berichten herrscht, liefert diese Doppelheit in sachlicher Beziehung unserer Kenntniß keine Bereicherung, obgleich die Beschreibung keineswegs durchweg hinlänglich durchsichtig ist.

Das Heiligthum war eine Art von Zelttempel. Es bestand aus der eigentlichen Wohnung und dem Vorhof. Jene bildete ein genaues Rechteck von 30 Ellen Länge, 20 Ellen Breite und 10 Ellen Höhe; wahrscheinlich gelten diese Maße für das Innere (über die Länge der Elle, die 483,9 Millimeter betragen haben mag, s. Maße). Von jenen 30 Ellen kommen auf die vordere Abtheilung, das Heilige, 20, auf den Hinterraum, das Allerheiligste, 10, sodaß dieses die Dimensionen eines vollständigen Kubus aufwies. Statt bloßer Zeltstangen hatte das Heiligthum ein festes hölzernes Gerüst, welches drei Wände bildete. Dasselbe bestand aus Balken oder Bohlen, an den Langseiten je 20, an der Hinterseite 8. Die Länge jeder Bohle betrug 10, die Breite 1½ Ellen. Galt dies auch von den 8 Bohlen der (westlichen) Hinterwand — und von einer Ausnahme hören wir nichts — so maß dieselbe 12 Ellen von außen, von innen nur 10. Da bleibt nur die doppelte Möglichkeit: entweder sprangen die Bohlen an beiden Seiten ein Stück vor, wofür kein sachlicher Grund von Belang zu finden ist, oder die beiden überschießenden Ellen wurden von den Bohlen der Langseite gedeckt. Hiernach hätte die Dicke der Bohlen 1 Elle betragen. Diese Vermuthung wird auch durch die

Beschreibung des Ziegenhaarteppichs (2 Mos. 26, 8. 9) unterstützt, indem bei geringerer Bohlendicke nicht eine, sondern fast zwei Ellen Teppich an der Hinterwand überflüssig gewesen wären. Demnach waren die Bohlen gleichsam hölzerne Doppelpfeiler (die LXX übersetzen daher richtig στύλοι, und das letzte Wort in Kap. 26, 15 ist gleichfalls als richtiges Glossem zu betrachten, nur daß man ʿammudim, Säulen, aussprechen muß, nicht ʿomedim, was, als zur Aufstellung gehörig, in diese Verordnung nicht paßt), nur nahe aneinandergerückt und zu einer hölzernen Mauer verbunden. Die Rücksicht auf die Schwerfälligkeit des Transportes sollte gar nicht in Frage kommen. Denn theils konnte das ganze Geschlecht der Merariter, 3200 an Zahl, doch wol mit diesen 48 Säulen leicht fertig werden (4 Mos. 4, 31. 32. 44), theils ist als Voraussetzung die Frage nach der Geschichtlichkeit dieses so beschriebenen Zeltes zu erledigen (vgl. die Begründung dieser Ansicht, welche Lund, Bähr, Ewald, Fries u. a. theilen, bei Riggenbach, „Die Mosaische Stiftshütte" [Basel 1863], S. 22 fg., und bei Kamphausen in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1858, S. 97 fg.). Auch die jüd. Tradition spricht dafür, wenngleich Josephus („Alterthümer", III, 6, 3) die Dicke nur auf vier Finger angibt, was Knobel (zu 2 Mos. 25 fg.) selbst noch zu dick findet. Im ganzen waren es also 48 Bohlen, nicht 46 (wie andere meinen), da auf die Hinterwand 8 Bohlen gerechnet sind (2 Mos. 26, 25). Ueber die beiden Eckbohlen an der hintern Wand heißt es aber Kap. 26, 23. 24: „Und zwei Bohlen sollst du machen an den Ecken (eigentlich Abschneidungen) der Wohnung an der Rückseite. Und sie sollen sein Zwillinge (toamim), von unterhalb und insgesammt (nach Kamphausen: ebenmäßig) sollen sie vollständig (tammim) sein bis zu ihrem (nämlich der Wohnung) Haupte, bis zu dem ersten Ringe; so soll es sein ihnen beiden; zu zwei Ecken (oder Abschneidungen) sollen sie sein." Diese dunkle Stelle ist ungemein viel besprochen worden. Der heutigen Punktation in V. 23 scheint der Gedanke zu Grunde zu liegen, daß die Eckbohlen als Zwillinge entweder zu beiden Seiten, der Hinterwand und den Langseiten, zu rechnen seien (allein dies würde nur passen, wenn die Differenz zwischen den Außendimensionen des Gerüstes und den Innendimensionen, von der nirgends die Rede, hätte motivirt werden sollen, wogegen schon das „Du sollst machen" spricht) oder daß sie wirkliche Winkelbohlen gebildet hätten (Knobel, Keil, Neumann), was aber theils eine ungefüge Bauart, theils (nach Neumann) eine zu große Länge der Langseiten ergeben hätte, ohne der weitern Schwierigkeiten zu gedenken. Die fraglichen Worte haben wir vielmehr (mit Kamphausen) beide male tamim, d. h. ganze, vollständige, auszusprechen. Derselbe Gelehrte nimmt das Wort für „Ecken" vielleicht richtig für solche Balken, bei denen ein Stück von oben herab abgeschrägt (zu fassen als architektonischer terminus technicus) wird, zur Schonung der an den Ecken starke Falten werfenden Teppiche. Dann wäre der Sinn: sie sollen ganz sein von unterwärts her und sollen abgeschrägt sein nach ihrem Gipfel zu bis zu dem ersten Ringe. So ansprechend jene Erklärung, so wenig läßt sich die letzte Bestimmung begreifen, die mit der vorhergehenden einen offenbaren Widerspruch bildet. Dagegen scheint die Ansicht von Riehm (in dem „Theologischen Literaturblatt zur Allgemeinen Kirchenzeitung", Jahrg. 1864, Nr. 21), der sich später auch Riggenbach angeschlossen hat, alle Schwierigkeiten zu beseitigen und dem Texte in seiner heutigen Gestalt durchweg gerecht zu werden. Jenes schwierige to'amîm heiße zwar Zwillinge, aber in weiterm Sinne, wie dies im talmudischen Sprachgebrauch, der Backenzähne ähnlich benenne, noch hervortrete, also allgemeiner: zweigetheilt, zweigespalten. Wurde nämlich in der Außenecke jeder Eckbohle ein Stück herausgehauen, dessen horizontaler Querdurchschnitt als ein Quadrat, dessen verticaler als ein Rechteck von etwa neun Ellen Länge zu denken ist, so entstand ein einspringender rechter Winkel, und die Bohle erschien wie ein Backenzahn zweigetheilt. Vom obersten Ringe an jedoch blieb sie ganz, um das Abbrechen des dünnen Schenkels zu verhüten und um nicht zu viele Kanten zu erzeugen, welche die überhangenden schweren Teppiche leicht schädigen konnten. Der Ausschnitt war nothwendig, um die Riegel leichter hineinzustecken. So ingeniös diese Deutung ist, hat sie uns doch nicht überzeugt. Jene weitere Bedeutung von to'amîm ist unsicher: die Spitze der Palme sei Zwilling (nach Succa, 23[a]), weil sie zwei ganz gleiche Blätter trägt, und die Doppelzähne — nicht Backenzähne — heißen Zwillinge Berachoth, VI, 4 (eigentlich gezwillingt, gedoppelt), weil sie eben ganz gleich sind. Sonst nennt der Talmud durchweg nur so Zwillinge von Menschen und Thieren. Entstanden durch jenen Ausschnitt (scheinbar) zwei ganz gleiche Theile, so müssen wir ihn uns sehr groß denken;

dies war nutzlos und schädigte die Haltbarkeit der Ecke bedeutend. Die Zeichnung, welche Riehm beigibt, scheint uns jene Benennung wegen zu großer Ungleichheit der Theile auch auszuschließen. War der Ausschnitt aber klein, so änderte dies zu wenig die Gestalt der Bohle, um ihr einen besondern Namen zu geben. Uebrigens erleichterte jene Lücke nicht das Hineinstecken der Riegel, sondern höchstens das Herausnehmen; eine Abschrägung leistete denselben Dienst und schützte die Decken in noch höherm Maße. Vor allem müssen wir fragen: war jenes die Meinung des Autors, würde er sich dann nicht ganz anders ausgedrückt haben? Wir entgehen dieser sehr einfachen Einwendung nur durch die Annahme, to'amîm sei ein technischer Ausdruck für solche an den Ecken ausgekehlte Bohlen, wovon wir leider ebenso wenig etwas wissen wie von einer Sitte, größere Zelte mit derartigen Holzgerüsten zu versehen. Da eine genauere Darlegung an dieser Stelle sich von selbst verbietet, können wir nur unsere eigene Ansicht kurz dahin angeben, daß wir in der Stelle zwei entgegengesetzte Anschauungen glossematisch verschmolzen denken. Nachdem in V. 23 gesagt war: „Du sollst zwei Bohlen machen zu Abschrägungen (resp. Auskehlungen) der Wohnung an der Rückseite“, war dies in V. 24 dahin näher erläutert: „Doch sollen sie ganz [indem wir die Lesung Kamphausen's adoptiren] sein von unterwärts her bis zum ersten (nämlich dem untersten) Ringe“. Allein einer spätern Zeit erschien diese Abschrägung resp. Auskehlung als eine unheilige Verkümmerung und Verschneidung (was ja auch 2 Mos. 20, 25; 5 Mos. 27, 5. 6; Jos. 8, 31; 3 Mos. 19, 27; 21, 14; 4 Mos. 6, 5 zu Grunde liegt); darum fügte ein Glossator bei: „und insgesammt (wie auch die andern Bohlen, daher auch nicht „diese beiden“, was man sonst erwartet hätte) sollen sie integri sein“. In unserm Text sind nun beide Ansichten ineinandergefügt. Jede Bohle hatte unten zwei Hände oder Zapfen, die in silberne Untersätze eingelassen wurden; zu jedem derselben sollte ein Talent verwandt werden (2 Mos. 38, 27). Schon diese Schwere (über 91 Zollpfund) schließt den Gedanken an bloße Metallplatten aus. Nach Raschi hatten sie eine Länge von 6 und eine Breite von 3 Handbreiten (jenes gerade 48 Centimeter, also eine althebr. Elle), was leicht möglich, aber nur errathen ist. Jene Zapfen scheinen mit den Balken nicht aus einem Stück gewesen zu sein, sondern angesetzt und durch ein Band zusammengehalten. (Luther versteht offenbar Kap. 26, 17 von Zapfen, die nicht unten, sondern an der Längsseite angebracht waren, um die Bohlen fester zu verbinden, was aber den Worten des Textes widerspricht.) Ueber Form und Stellung der Untersätze ist nichts gesagt; daher die Gelehrten auch sehr verschiedene Ansichten darüber hegen. Gewiß ragten sie nur wenig über den Boden hervor und hatten den Zweck, die Bohlen zu befestigen, ohne sie jedoch in unmittelbare Berührung mit dem Erdboden zu bringen. Das Holz war von der in der Sinaihalbinsel sehr häufig wachsenden Akazie (s. d.), der Mimosa nilotica (Linné) oder Acacia arabica, welche ein sehr dauerhaftes, leichtes und darum zum Schiffbau viel verwandtes Holz liefert. Dies Gerüst sollte von hölzernen, mit Gold überzogenen Stangen zusammengehalten werden, welche durch goldene Rinken gesteckt wurden, natürlich auf der Außenseite. Sie verbanden die Bohlen zu festen Wänden. Daß dies die Aufgabe der Rinken allein gewesen (Lund, Neumann), steht nicht im Text. Solcher Stangen sollten an jeder Seite fünf sein (2 Mos. 26, 26. 27); V. 28 lautet: „und der mittlere Riegel soll riegeln in der Mitte der Bohlen von einem Ende zum andern“. Verfehlt ist die Ansicht (von Raschi, Lightfoot u. a.), daß die mittelste Stange im Innern der Balken laufen sollte: dann müßte von einer Durchstechung derselben die Rede sein. Aber weshalb der Zusatz: „von einem Ende zum andern“? Nach Ewald und Kamphausen sollte der mittlere Riegel ringsherum laufen (was im Text doch jedenfalls mit sabîb ausgedrückt wäre) und an den Ecken der Hinterwand umgebogen werden. Da nun hölzerne, mit Gold überzogene Stangen nicht biegsam sind, setzt diese Ansicht ein Doppeltes voraus: die mittlere Stange mußte an den Ecken Charniere haben, und die Rinken mußten nach oben zu offen sein, damit die Stangen nur hineingelegt werden konnten, nicht durchgeschoben. Von beidem verräth der Text nichts; doch hätte letzteres die Festigkeit beeinträchtigt; auch die Bezeichnung Riegel wäre übel gewählt. Lief aber nur die mittlere Stange von einem Ende (jeder Wand) zum andern, so folgt, daß die andern vier dies nicht thaten. Wie hat man dies zu denken? Schwerlich so (wie Neumann), daß dieselben zwar bedeutend kürzer waren, aber alle fünf parallel, besser (mit Bähr) so, daß je zwei in einer Linie theils über, theils unter der mittlern hinliefen, sodaß jede der vier andern kaum länger war als 12—

13 Ellen. Wird entgegnet, daß man eine 30 Ellen lange Stange kaum einen Riegel nenne, so gilt dies von einer (nach Kamphausen) 72 Ellen langen um so mehr; eben darum ist aber jene Eigenthümlichkeit der mittlern auch besonders erwähnt. Nach Josephus hatte die letztere an den Enden Vorsprünge mit Löchern, durch welche die entsprechende mittlere Riegelstange der Hinterwand hindurchgesteckt wurde, eine Ergänzung, welche aus der damaligen gelehrten Schrifttradition geschöpft sein mag, aber geschichtlich werthlos ist. Diese Ansicht entsprang ebenso wie Luther's Auffassung von den seitlichen Zapfen (oder einer tüchtigen „Verzahnung") sowie die der andern Gelehrten von den ineinandergreifenden Rinken oder von der ringsumher laufenden Riegelstange der richtigen Wahrnehmung, daß die Festigkeit des Gerüstes sehr viel zu wünschen übrig ließ, wonach dasselbe schwerlich einem tüchtigen Sturmwind aus der Wüste standgehalten hätte.

Dieses Gerüst war von innen mit Goldblech überzogen und von außen mit vier Decken bekleidet. Die unterste bestand aus einem Gewebe von gezwirntem Byssus — Luther fälschlich: Seide (vielmehr haben wir höchst wahrscheinlich Linnen und nicht Baumwolle zu verstehen) — in vier Farben: weiß, dunkelblau (Luther fälschlich: gel) scharlachroth und karmoisinroth (s. Farben). Daß die drei letztern auch außer Farben besondere Stoffe bezeichnen, ist höchst unwahrscheinlich, ebenso daß sie Wollenstoffe voraussetzen, mit denen der Byssus durchwebt war. Denn wenn auch in der röm. Kaiserzeit der Purpur am liebsten auf Wolle aufgetragen wurde (vgl. Ad. Schmidt, „Forschungen auf dem Gebiete des Alterthums" [Berlin 1842], I, 151 fg.), so gilt dies doch nicht für das alte Aegypten und für den Orient überhaupt; vielmehr galt feines Linnen als der heiligste Stoff und wurde daher nachweislich auch ausschließlich für die Mumienbinden verwendet. In diese Decke waren Figuren von Cheruben eingewebt; ob so, daß sie auch auf der Rückseite sichtbar waren, ist unbestimmt; von Blumenwerk (Bähr) ist auch nicht die Rede. Sie bestand aus 10 Teppichen, jeder von 28 Ellen Länge und 4 Ellen Breite. Je fünf scheinen an der Langseite zusammengenäht worden zu sein, sodaß zwei große Teppiche entstanden, von welchen der eine das Heilige bedeckte, der andere das Allerheiligste und die Hinterwand. Da (in der Breite) 10 Ellen auf den Plafond kommen, je 2 auf dem Gerüste auflagen, so bleiben von jenen 28 Ellen 16 übrig: je 8 hingen an jeder der beiden Langseiten herab. Dies erhellt völlig klar aus 2 Mos. 26, 12. 13, wie dies Kamphausen (a. a. O., S. 102 fg.) nachgewiesen hat. Die Meinung Bähr's, sie habe an der Innenwand herabgehangen, stützt sich auf die unbegründete Vermuthung, das Gewebe sei zu fein gewesen, um mit Stricken an Pflöcke befestigt zu werden (was nur möglich, nicht ausgesagt ist), daß die Cherubbilder auf der Rückseite erkennbar gewesen und doch nicht beim Abnehmen der Decken gesehen werden sollten, endlich auf den Namen des Teppichs Miškan. Gesetzt, Bähr hätte recht, so müßte doch von Nägeln an den innern Wänden und von Schleifen, an denen die Decke hätte aufgehängt werden können, die Rede sein; überdies hätte sie im Innern nicht auf den Boden herabgereicht, was wenigstens unschön gewesen wäre. Jene beiden großen Stücke dieser Prachtdecke waren in der Mitte nicht zusammengenäht, sondern durch goldene Spangen und dunkelblaue (hyazinthfarbene) Schleifen zusammengehalten, sodaß diese Spalte gerade über dem Vorhange zu liegen kam, der das Heilige vom Allerheiligsten schied. Die zweite Decke bestand aus (wahrscheinlich schwarzem) Ziegenhaartuch und bildete, analog den gewöhnlichen arab. Zelten (daher auch ihr Name Ohel, Zelt), die äußere Hauptbekleidung. (Ausgehend von der willkürlichen Symbolik, daß alle Farben der Stiftshütte Sinnbilder des reinen und des gebrochenen Sonnenlichtes gewesen seien — was sich im einzelnen nicht einmal durchführen, viel weniger beweisen läßt — meint Bähr, die Decke habe aus dem weißen Haar der Angoraziege bestanden, über dessen Verwendung, namentlich zu Zeltdecken, uns nichts bekannt ist; unser Text redet einfach nur von Ziegen und hätte in jenem Falle sicherlich die weiße Farbe betont.) Sie war größer als die erste Decke und bestand aus 11 Teppichen von je 30 Ellen Länge. Von diesen sollen 5 und dann 6 zusammengenäht werden, beide Stücke verbunden durch 50 Schleifen und ebenso viele eherne Spangen. Da diese Decke die erste nach allen Seiten überragen sollte, mußte sie an der Hinterwand mindestens um eine Elle länger sein; das Decorum, welches schon bei fürstlichen Einrichtungen, um so mehr bei heiligen, jede Knappheit und Kargheit vermeidet, verbot die Anfügung eines bloßen Vierteltennichs. Da nun an der Hinterwand höchstens zwei Ellen mehr sein durften, so mußte der erste Teppich, über dem Eingang zum Heiligen, umgeschlagen und

doppelt aufgelegt werden, wie dies Kap. 26, 9 ausdrücklich angegeben ist. Diese Auffassung, welche sich ganz einfach ergibt, gestattet freilich nicht die Annahme des Josephus („Alterthümer", III, 6, 4), der letzte Teppich sei aufgerollt gewesen (wovon nichts im Text), und habe eine Art von Giebelfeld, nach Analogie des griech. ἀέτωμα, bilden sollen, wobei denn auch an die beiden weitern darüber liegenden Decken nicht gedacht wird. An den beiden Langseiten überragte diese zweite Decke die erste um je eine Elle. Auf die Hinterwand, welche ja nur 10 Ellen hoch war, kämen freilich 11 Ellen; nur ist zu bedenken, daß wir mindestens eine halbe Elle auf die Senkung des Plafond zu rechnen haben, und daß die Pflöcke, an denen diese Decke straff angezogen war, sicherlich etwa eine Elle vom Gerüste abgestanden haben; dadurch bildete hier (wie auch an den Seiten) diese Decke eine schräge Fläche. Daß nämlich jener Schlitz mit den 50 Schleifen genau auf dem gleichen der ersten Decke aufgelegen habe, ist durch nichts erfordert und nirgends gesagt; wahrnehmbar wäre er ohnehin nicht gewesen, weder von außen, noch von innen; die Analogie mit der ersten Decke oder die Rücksicht auf leichtern Transport mögen die Ursachen dieser Zweitheilung gebildet haben. Ueber diesen Teppichdecken befanden sich zwei Lederdecken, offenbar zum Schutz gegen die Einflüsse der Witterung. Die erste bestand aus gerötheten Widderfellen, d. h. aus feinem Maroquin oder Corduan, in dessen Bereitung noch heute die Orientalen Meister sind; namentlich sollen die Marokkaner (nach Gerhard Rohlfs) hierin noch immer Unübertreffliches leisten. Die zweite oberste Decke bestand aus Fellen von Tachasch. Den LXX folgend (δέρματα ὑακίνθινα) haben viele darunter nur eine Farbe verstanden (hyacinth, schwarz, scharlachroth, dunkelblau); die Analogie mit der ersten Lederdecke fordert aber ein Thier, schwerlich ist der Dachs gemeint (so Raschi zu Ez. 16, 10, Luther, Gesenius, Maurer) oder der Iltis (Talmud, Tractat, Schabbath, II, 28), eher nach dem Araber der Delphin oder eine Seekuhart, nach Rüppell der Dujung, Halicore tabernaculi, oder Manati, die sich häufig im Rothen Meere findet und deren Fell vielfach verarbeitet wird. Das Rückenfell wäre freilich zu dick gewesen, nicht aber die nur zwei Linien dicke, sehr zähe Haut des Bauches. Ueber die Größe beider Decken wird nichts angegeben; wahrscheinlich sollten sie die andern überragen, um einen vollständigen Schutz zu gewähren.

Der Eingang der Stiftshütte war gegen Osten gerichtet, für den Orientalen die Vorderseite (vgl. Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus" [Heidelberg 1837—39], I, 210 fg.), und durch einen Vorhang (masakh) aus gezwirntem Byssus mit Buntwirkerei gegen außen abgeschlossen. Derselbe hing an fünf vergoldeten Säulen von Akazienholz, die auf Untersätzen von Erz ruhten und oben durch vergoldete Stäbe verbunden waren. So ergaben sich vier Eingänge, jeder etwa zwei Ellen breit. Auch das Allerheiligste, das einen Würfel von 10 Ellen bildete, war durch einen Vorhang (parokhet) von dem vordern Theil, dem Heiligen, geschieden. Er bestand aus gleichem Stoff und gleichen Farben wie die innerste Decke, auch mit eingewebten Cherubbildern. Er hing an vier vergoldeten Säulen, die auf silbernen Untersätzen ruhten. Dieses Adyton enthielt die Bundeslade; im Heiligen stand (nicht in der Mitte, sondern) dicht vor dem eben beschriebenen Vorhange der Räucheraltar, rechts davon der Schaubrottisch, links der siebenarmige Leuchter (über die nähere Beschaffenheit dieser heiligen Geräthe s. die betreffenden Artikel).

Dieses heilige Zelt umgab ein Vorhof, 100 Ellen lang, 50 Ellen breit. Wahrscheinlich stand es nicht in der Mitte desselben, sondern nahe der Hinterwand, um für den Cultus am Brandopferaltar genügenden Raum zu lassen. Die Größe dieses Vorderraumes mag (nach Philo) ein Quadrat von 50 Ellen gewesen sein; eigenthümlich ist es jedenfalls, daß die Urkunde über die Dimensionen dieser Hauptstätte des Gottesdienstes ganz schweigt. Der Vorhof war umhegt von 60, wol viereckigen, fünf Ellen hohen Säulen in Abständen von je fünf Ellen, mit ehernen Untersätzen und silbernen Capitälen, oben durch silberne Stäbe verbunden, an denen die Umhänge von gezwirntem Byssus hingen. An der Ostseite befand sich ein besonderer Vorhang, dem gleich, der in das Heilige führte. Unter der unbegründeten Voraussetzung, daß die Ecksäulen doppelt gezählt seien (der Bericht spricht Kap. 27, 10—16 von je 20 Säulen an jeder Langseite, von je 10 an jeder Breitseite), wollten einige (Bähr, Winer, Knobel) nur 56 Säulen annehmen. Die Widerlegung gibt Riggenbach (a. a. O., S. 6 fg.). Wenn gesagt ist, der Vorhang habe an fünf Säulen gehangen, so begreift sich dies einfach daraus, daß beide Grenzsäulen mitgezählt sind (vgl. Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie"

[Frankfurt a. M. 1858—59], I, 84, Anm. 2). Daher ist es nicht nöthig (mit Reland und Ewald), nur 59 Säulen anzunehmen, was der Intention des Berichtes nach obiger Stelle jedenfalls widersprechen würde (über die Geräthe des Vorhofes s. Brandopferaltar und Becken).

Das gesammte Material zum Bau des Heiligthums wurde infolge der Aufforderung des Mose (2 Mos. 25, 1—8; 35, 4 fg.) vom Volke dargebracht, die Edelsteine und Spezereien von den Fürsten (Kap. 35, 27). Diese Gabe ist eine freiwillige Terumah (Luther: Hebopfer) und ging so reichlich ein, daß der Opferwilligkeit endlich gesteuert werden mußte (Kap. 36, 4 fg.), was bald nach dem Götzendienst mit dem goldenen Kalbe (Kap. 32) etwas auffällig erscheint. Alles dies wurde zunächst in die Hand Ithamar's (s. d.), des Sohnes Aaron's, gegeben (Kap. 38, 21). Sonderbarerweise nimmt der zweite Bericht die Silberlieferung von dieser freiwilligen Gabe aus; dieselbe erscheint nämlich als Kopfsteuer bei der Zählung des Volks. Nach dem ersten Bericht (Kap. 30, 11—16) mußte jeder Israelit, damit dem Volke nicht eine Plage widerfahre, einen halben Sekel zahlen. Da nun nach 4 Mos. 1, 46; 2, 38 die Anzahl der Männer über 20 Jahre außer den Leviten 603550 betrug, so ergab dies 301775 Sekel, genau so viel, wie an Silber gefordert wurde, nämlich 100 Talente und 1775 Sekel. Daß jene Zahl der acht Monate später erfolgten Zählung entnommen ist, wird nicht als Dissonanz gefühlt (vgl. Popper, a. a. O., S. 196). An Gold gingen ein 29 Talente 730 Sekel, an Erz 70 Talente und 2400 Sekel (2 Mos. 38, 21 fg.); alles spätere Berechnungen gelehrter Art. Die technische Leitung des ganzen Baues wurde dem Bezaleel, dem Sohne Uri's, des Sohnes Chur, übertragen und seinem Genossen, dem Daniten Oholiab, dem Sohne Ahisamak's (2 Mos. 31, 1—11; 35, 30; 36, 1; 38, 22. 23). Mit diesen arbeiteten auch alle kunstverständigen Männer und Weiber aus dem Volke (vgl. Kap. 35, 10; 36, 1 fg. 25). Jene Namen haben nicht eben historischen Klang. Denn Bezaleel ist „Künstler Gottes" (vgl. Popper, a. a, O., S. 181, Anm.); sein Vater wie sein Großvater erscheinen auch unter den Beamten Salomo's (1 Kön. 4, 8. 19); der letztere ist zugleich der Gatte der Mirjam (2 Mos. 17, 10; 24, 14), sodaß hiernach Bezaleel ihr Enkel gewesen wäre. Und Oholiab heißt gar „Zelt des Vaters", sein Vater „Bruder der Stütze", wol nur eine andere Form jenes danitischen Stammfürsten Abiefer („Bruder der Hülfe", 4 Mos. 1, 12; 2, 25; 7, 66). Nachdem alle Stücke fertig eingeliefert waren, wurde das Heiligthum im zweiten Jahre des Auszugs am ersten Tage des ersten Monats aufgerichtet (2 Mos. 40, 17 fg.). In 4 Mos. 4, 4—33 finden wir umfassende Angaben über den Transport des Heiligthums. Das Geschlecht der Kahathiten sollte das Heiligste tragen, besonders die Geräthe, welche Aaron und seine Söhne zuerst dreifach in Decken einhüllten, damit nicht das Anschauen dieser Heiligthümer den Ungeweihten den Tod bringe. Das zweite Levitengeschlecht, die Gersoniten, trugen Teppiche, Decken, Vorhänge und Umhänge, das dritte, Merari, alles, was zum Gerüste gehörte. Die heiligen Geräthe mußten auf den Schultern getragen werden; den Gersoniten waren zwei Wagen mit vier Rindern, den Merariten vier Wagen mit acht Rindern gegeben; Anordnungen, die in ihrer Kleinheit und Enge mit den großen Zahlen der Listen merkwürdig contrastiren. Uebrigens hat Riggenbach (a. a. O., S. 45 fg.) gezeigt, daß die Merariten mit etwa 30 Wagen bequem alles haben fortschaffen können; hieran haben die Verfasser der pentateuchischen Quellen indeß schwerlich gedacht.

Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die religiöse Bedeutung dieses Heiligthums in unsern Quellen aufgefaßt wird, ordnen sich nicht leicht weder unter sich zusammen noch mit dem sonst bekannten Gottesbegriff. Die Grundidee, daß Jahve im Himmel wohne und auf Erden in der geschichtlichen Leitung seines erwählten Volkes vorzugsweise thätig sei, ordnet sich nicht zu der Vorstellung, daß Jahve in diesem Zelte dauernd unter seinem Volke wohnen wolle (2 Mos. 25, 8). Solche Fixirung der Gottheit ist sonst nicht hebräisch; diese Combination verräth noch nicht die freie Symbolik der Dichter, welche Jahve ebenso wol im Himmel wie von Zion aus wirken lassen. Indeß ist der Gedanke des dauernden Wohnens nicht durchgeführt; erst die jüd. Tradition nimmt durch kritisch ungerechtfertigte Combination von 2 Mos. 25, 8 mit 33, 9 an, daß „die Herrlichkeit Jahve's", die theophanische Wolke, stets im Allerheiligsten über der Bundeslade geschwebt habe, daher ihr Name Schechinah, d. h. Wohnung. Jedoch wird die freie Selbstbestimmung Gottes so gewahrt, daß er selbst anordnet, wann das Heiligthum aufbrechen solle (2 Mos. 40, 34 fg.; 4 Mos. 9, 15—23), während 4 Mos. 10, 33—36 dasselbe

von der Bundeslade allein gesagt ist. Andererseits geschieht dies dadurch, daß das gesammte Heiligthum nicht nur, nachdem der Bau vollendet ist, von Jahve gleichsam gebilligt wird, sondern schon vorher zeigt Jahve dem Mose einen Bauriß, ein Modell, nach welchem der Bau ausgeführt werden soll, gleichsam zur anschaulichen Erläuterung seiner Befehle. Eigenthümlich ist, daß dieser Act des Zeigens selbst nirgends berichtet wird: nach 2 Mos. 25, 9 will Jahve Mose das Modell zeigen; nach Kap. 25, 40; 27, 8 wird als auf etwas bereits Geschautes rückblickend hingewiesen. Der Gedanke liegt darin, daß die Gottheit nur an einem Orte sich offenbaren, vollends wohnen kann, der ihrer ganz würdig ist. Daß Mose aber das himmlische Heiligthum selbst, in welchem Jahve wohnt, geschaut und dieses dann nachgebildet habe, sagt die Urkunde nicht; indeß liegt diese Combination (welche auch der Verfasser des Hebräerbriefs [Kap. 8, 5] seinen Deductionen durchweg zu Grunde legt) sehr nahe. Vielmehr legt unsere Quelle darauf allen Nachdruck, daß von der Lade in dem innersten Heiligthum in stetiger Weise Offenbarungen und Weisungen an Mose ergehen sollen, so 2 Mos. 25, 22, wofür das Zeugniß in der Lade gleichsam Anfang und Bürgschaft bildete. Sonach ist das Heiligthum die Hauptoffenbarungsstätte Jahve's. Darum heißt es auch miqdasch, weil es Heiligthümer in sich enthielt, nicht aber, weil sich das Volk dort heiligen sollte, wofür keine sprachliche Wendung der Quelle zeugt. Ebenso wenig tritt seine Bedeutung als „königliches Prachtzelt" irgendwie hervor. Eigenthümlich ist, daß in der Beschreibung selbst auf die andere Seite, wonach dieser Ort auch das Centrum des Gottesdienstes seitens des Volks sein sollte, weniger Gewicht gelegt wird (nur das tägliche allgemeine Brandopfer wird Kap. 29, 38 fg. nachdrücklich erwähnt und das Wohnen und Offenbaren Gottes damit nahe verbunden); dies geschieht erst 3 Mos. 17, einem alten Gesetz, welches erst durch die vom Verfasser der ersten großen Quellenschrift hineingelegte Beziehung auf die Stiftshütte den Typus der gottesdienstlichen Centralisation empfangen hat. Die Ansicht, daß die Stiftshütte in allen ihren Maßen und Farben eine mehr oder minder bewußt symbolische Bedeutung habe (mit Kenntniß und Geist in dem oben häufig citirten Werke von Bähr durchgeführt), bedarf nach allen Seiten hin der größten Einschränkung. Die grundlegende Folgerung, daß, da schon in den heidnischen Heiligthümern durchweg Symbolik sich zeige, dieselbe um so mehr sich in dem israelitischen zeigen müsse, bedarf der Umkehrung. Denn jene Symbolik hängt eng mit der Naturreligion zusammen, während in Israel die Geistesreligion mehr und mehr sich hindurchringt und in den Weisungen der Propheten offenbar wird. Eine Erbauung des Volks konnten diese vermeintlichen Symbole um so weniger gewähren, als sie der Masse ja niemals zu Gesicht kommen durften, während die Priester selbst den Kern der Dinge, den Gedanken, ungleich klarer im geoffenbarten Gotteswillen einsehen mußten als in der dinglichen Hülle. Läßt auch die Wahl der Farben die Möglichkeit zu, daß hier eine Symbolik obwalte, so tritt dies doch erstens nirgends in der Beschreibung hervor, zweitens ergibt die Deutung höchstens die allgemeinen Kategorien von Leben, Licht, Herrschaft. Vielmehr sind auch sie als Momente der künstlerischen Tradition zu begreifen, wonach sie vorzugsweise als gotteswürdig galten, mit mehr oder minder klarem Bewußtsein; specifisch theokratische Ideen verrathen sie nicht. Am wenigsten zeigen dies die Stoffe, welche einen sehr natürlichen Fortschritt vom Gewöhnlichen zum Kostbarsten aufweisen, je heiliger Ort und Sache wird. In den Maßen der Wohnung fehlen gerade die Zahlen fast durchgängig, welche wol sonst einen religiösen Charakter verrathen, namentlich die Zahl sieben und ebenso die Zwölf, die Vierzig und die Siebzig. Nicht minder verwerflich ist auch die andere Meinung, als habe hier ein königliches Gepränge hergestellt werden sollen, welches das Auge des rohen Volks blende, um demselben auf diesem sehr sinnlichen Wege einen Eindruck von der göttlichen Erhabenheit zu geben. Dem steht schon das oben Erwähnte entgegen, daß dem Volke nur der Vorhof und das sehr schlichte Aeußere der Wohnung sichtbar sein sollte. Die Wahl aller Stoffe u. s. w. erklärt sich einfach theils aus der Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit, theils aus dem Princip des religiösen und künstlerischen Decorums.

Gleichwol hat man hier seit alter Zeit den frommen Scharfsinn unermüdlich spielen lassen. Die Deutungen theilen sich in symbolische, welche in der Stiftshütte das Abbild höherer, größerer, aber bereits bestehender Dinge sehen, und in typische, nach welchen Gott in dieser irdischen Hülle seinen künftigen Heilsplan oder überhaupt spätere

Heilsgüter gleichsam hat abschatten wollen. Zu jenen ersten gehört vor allem die von Philo aufgestellte (vielleicht nur ausgebildete, vgl. Weish. 9, 8 fg.), von vielen Kirchenvätern und Rabbinen getheilte Meinung, daß die Stiftshütte ein Bild des Universums sei. Der Vorhof enthalte die sinnlichen Dinge, τὰ αἰσθητά, die Wohnung die übersinnlichen, τὰ νοητά (Genaueres vgl. bei Bähr, a. a. O., I, 103 fg., und Leyrer in Herzog's „Real-Encyklopädie", XV, 104 fg.). Auf Philo geht auch die Deutung zurück, nach welcher die Stiftshütte ein Bild des menschlichen Leibes sei, aufgenommen vom Buche Kosri (ed. Buxtorf [Basel 1660], II, 26 fg.), zum Theil gebilligt von Luther, und endlich mit viel anatomischem, namentlich osteologischem Scharfsinn ausgeführt von Friederich, „Symbolik der Mosaischen Stiftshütte" (Leipzig 1841). Die typische Deutung wurde besonders in der christl. Kirche viel gepflegt, zunächst nach Anklängen der Kirchenväter durch Umbiegung der kosmischen in die soteriologische Deutung, dann unter den Protestanten (namentlich innerhalb der coccejanischen Schule) in Ausführung des Hebräerbriefs. Hiernach stellt die Wohnung die unsichtbare oder auch die verherrlichte, der Vorhof die sichtbare oder auch die streitende christl. Kirche dar; die Bundeslade ist Typus von Christus, die vier Ringe gehen auf die vier Evangelisten, die Tragstangen bilden die Kirchenlehrer ab. In der neuern Zeit hat Bähr die Philonische Deutung in den Grundzügen aufgenommen, später hat er sich der Mehrzahl der andern Symboliker angeschlossen, wonach die Stiftshütte ein Bild der Theokratie oder des Reiches Gottes unter der Oekonomie des Gesetzes sein soll (so Hengstenberg „Authentie des Pentateuches" [Berlin 1836—39], II, 628 fg.; Keil, a. a. O., I, 94 fg.; Kurtz, „Beiträge zur Symbolik des alttestamentlichen Cultus" [Leipzig 1851], und desselben „Der Alttestamentliche Opfercultus" [Mitau 1862], S. 23 fg.; Tholuck, „Kommentar zum Briefe an die Hebräer" [3. Ausg., Hamburg 1850], S. 330 fg.). Leyrer (a. a. O.) mischt beides, das Symbolische und das Typische, ineinander und legt den Nachdruck auf die Weissagung, ganz nach Art der protestantischen Typik älterer Zeit. Das Heiligthum stelle drei Stufen des Nahens zu Gott dar. Irrig ist hierin die Combination mit 2 Mos. 19, 5, sofern ja das Gesetz niemals für irgendein Maß religiöser Leistung den Zugang zum Heiligen oder gar Allerheiligsten gestattete. Auch ist dies cultische Nahen zu Gott, d. h. das Ueberschreiten jener gesetzlichen Schranken, niemals Gegenstand der Sehnsucht oder gar der prophetischen Verheißung geworden; mithin fällt diese ganze Vorstellung nur in den Kopf der Erklärer, aber außerhalb des A. T. Ueberhaupt zeigt sich bei den Frommen des Alten Bundes niemals das Bewußtsein, daß ihr Nahen zu Gott, das einen tröstenden und heiligenden Einfluß auf sie üben könnte, lediglich durch priesterliche Personen vermittelt werden solle oder könne. Ueberdies fehlen in der Stiftshütte alle weitern Parallelen zu dem eigentlichen Gebäude der Theokratie, schon darum, weil die Centralidee, wonach die Kapporeth der Bundeslade der Thron des himmlischen Königs ist, im Gesetz gar nicht ausgeprägt, noch viel weniger zum Mittelpunkt gemacht ist.

Die Parallelen, welche man für ein derartiges zeltartiges Heiligthum aus andern Völkern beigebracht hat (am vollständigsten wol bei Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 249 fg.), beweisen weder etwas gegen die Originalität, noch liefern sie Instanzen für die Geschichtlichkeit. Denn bei Aegyptern, Phöniziern und Karthagern war es doch nur eine Cella mit der Statue der Gottheit, welche umhergefahren oder ins Feldlager mitgenommen wurde, und daß nomadisirende Stämme in Asien und Afrika lediglich Zelttempel hatten, ist bei dem völligen Mangel fester Wohnsitze nur selbstverständlich.

Viel wichtiger ist die Frage, ob das beschriebene Heiligthum genau in dieser Weise am Sinai errichtet und von jener Zeit an mitgeführt wurde. Die Bemerkung, das sei nicht die Art der verschönernden Sage, „so dichtet man nicht" (vgl. Riggenbach, a. a. O., S. 39 fg.), beweist nichts. Im Gegentheil heftet sich die religiöse Sage am liebsten an alte Heiligthümer. Ueberdies muß ja jeder Architekt den Plan des Baues zuerst in der Vorstellung fertig haben; mithin ist jeder geregelte Bau ein Product der Phantasie. Von der Möglichkeit des Baues auf seine Wirklichkeit zu schließen, ist doch mehr als vorschnell. Die Ergebnisse einer besonnenen Compositionskritik sind der Bejahung jener Frage nicht günstig. Denn mag man den Verfasser der sogenannten Grundschrift auch noch in das Richterzeitalter verlegen, so muß er anderweitige äußerst genaue Berichte vor sich gehabt haben, nach denen er die Beschreibung verfaßte, während alles, was nicht seinen Stil

aufweist, deutlich viel spätere Hände verräth. Der ursprüngliche Verfasser mußte Priester, ja Hoherpriester sein, um zu allen Geräthen so freien Zutritt zu haben, daß er auch die Maße angeben konnte. Diese große Genauigkeit macht die historische Treue des Berichtes weit eher verdächtig, als daß sie dieselbe erhärtete. Ueberdies ist die Deutlichkeit auch nicht zu übertreiben; selbst ein positiver gläubiger Archäolog, wie Haneberg („Die heiligen Alterthümer der Bibel" [München 1869], S. 165), äußert sich über die plastische Anschaulichkeit des Berichtes sehr zurückhaltend. Das Gleiche gilt von der oft über Gebühr gepriesenen Zweckmäßigkeit. Die Zusammenfügung der Balken konnte schwerlich einem starken Wüstenwinde widerstehen (Hiob 1, 19); wir haben oben eine ganze Reihe von Vorstellungen erörtert, welche den Zweck hatten, diesem dunkel gefühlten Uebelstand abzuhelfen, sämmtlich ohne textuelle Begründung. Ebenso dürfte die Abwesenheit eines spitzen Daches, das sonst bei Zelten üblich ist, den Schutz gegen die Witterung, namentlich gegen die winterlichen Regengüsse, stark vermindert haben.

Gleichwol haben diese Erwägungen keine genügende Kraft, die Geschichtlichkeit des Berichtes stark zu erschüttern. Und das Gleiche ist der Fall mit Gründen, wie sie früherhin mehrfach vorgebracht wurden (s. Stiftshütte bei Winer, „Biblisches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48]; vgl. Knobel, a. a. O., S. 254 fg.; Vater, „Commentar über den Pentateuch" [Halle 1802—5], III, 658; de Wette, „Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament" [Halle 1806—7], I, 258 fg.; II, 259 fg.; doch vgl. de Wette-Räbiger, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" [4. Aufl., Leipzig 1864], S. 147; v. Bohlen, „Die Genesis historisch-kritisch erläutert" [Königsberg 1835], Einleitung, S. CXII fg.; George, „Die älteren Jüdischen Feste" [Berlin 1835], S. 41 fg. (der jedoch nur das Schweigen des Deuteronomiums kritisch verwerthet). Hauptsächlich hat man Folgendes betont: 1) der Bau sei zu künstlich für das so rohe Volk der Israeliten, da ja Salomo sogar in viel späterer Zeit für den Tempelbau phöniz. Künstler kommen lassen mußte. Richtig entgegnet Knobel, daß es sich hier ja nicht um einen mächtigen Prachtbau handelte. Und daß die Juden nach 1 Sam. 13, 19 ihre Sensen und Beile bei den Philistern schärfen lassen mußten, beweist nichts für ihre unendliche Roheit, sondern nur für die Größe des philistäischen Druckes, zumal man bei allen Eroberungen gern die kundigen Handwerker zuerst fortführte. Da aber alle feinern gewerblichen Künste, deren man zur Herstellung der Stiftshütte bedurfte, schon damals in Aegypten in hoher Blüte standen, so ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß auch viele Israeliten sich dieselben angeeignet hatten. In welchem Maße das Volk noch späterhin dieser gewerblichen Künste fähig war, läßt sich schwer beurtheilen; die harte Richterzeit war ihrer Blüte nichts weniger als günstig, und solche Ueberlieferungen konnten überdies leicht aussterben, wie dies die Geschichte des Kunstgewerbes überall, auch in Europa, vielfach zeigt. 2) Man entgegnet ferner: ein so armes Hirtenvolk, das oft nicht einmal Fleisch genug hatte, konnte nicht eine so große Menge edeln Metalles, feiner Gewebe, kostbarer Edelsteine und Spezereien beschaffen; kostete doch, wie v. Bohlen erwähnt, noch zu Augustus' Zeit ein Pfund Purpur 160 Thlr.! (Eine gewisse Unüberlegtheit dieses Einwandes verräth sich schon dadurch, daß v. Bohlen unter den Stoffen Seide nennt, ganz nach Luther, ohne Rücksicht auf den Grundtext.) Diese Instanz ist auch nicht durchschlagend. Der jeweilige Mangel an Nahrungsmitteln bei einer Wüstenwanderung ist offenbar nicht im entferntesten Gradmesser für den Wohlstand. Gerade Gold und Silber wird man so viel als möglich mitgenommen haben; unmöglich war dieser Vorrath durch die Lieferung für das goldene Kalb erschöpft; von Juwelen, deren Größe nicht genau angegeben ist, bedurfte man nur 14 Stück, sie wurden auch von den Stammesfürsten geliefert; Spezereien und Purpur konnte man von Karavanen leicht erhandeln. Alle diese Instanzen würden uneingeschränkt gelten, hätte man es hier mit einem seßhaften Volke von einigen Millionen zu thun; für ein solches war jene Leistung, wie Bähr richtig durch zahlreiche Parallelen erhärtet, eine Kleinigkeit. Nur mindert sich die Beweiskraft derselben in dem Grade, als die Unwahrscheinlichkeit wächst, daß Israel damals einige Millionen gezählt habe. Daß die letztere Zahl unter allen Umständen schlechterdings undenkbar ist, läßt sich klar beweisen (vgl. Schleiden, „Die Landenge von Sues" [Leipzig 1858], S. 187; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 1, 174; Ebers, „Durch Gosen zum Sinai" [Leipzig 1872], S. 533). Indeß hat die Herabminderung der Zahl ihre Grenze an der Thatsache, daß dies Volk nicht nur den ganzen Zug durch

die Wüste und durch die Ostjordangegenden unternehmen, sondern sich auch mitten unter den kriegstüchtigen Kanaanitern feste Wohnsitze gründen konnte. Ein Volk, welches für diese Leistung zahlreich genug war, konnte auch ein solches Heiligthum errichten. 3) Man sagt: die Zeit der Verfertigung, kaum neun Monate, sei zu kurz bemessen. Nicht nur bildet dies keine Instanz gegen die geschichtliche Wirklichkeit der Stiftshütte überhaupt, höchstens gegen ein einzelnes Datum, sondern es ist auch an sich hinfällig, da ja alle kundigen Leute in Israel ausdrücklich als mitwirkend genannt werden. 4) Noch weniger will die Rücksicht auf die Schwierigkeit des Transportes etwas besagen, da ja von übergroßen Lasten, wie man sie doch in Aegypten längst zu bewegen verstand, hier nicht die Rede ist; 30 Karren mit Ochsen bespannt (vgl. oben die Darlegung Riggenbach's) konnten das gesammte Gebälk leicht fortbewegen.

Dagegen ist es um den positiven Beweis für die Existenz gerade dieses Heiligthums in der mosaischen Zeit übel bestellt. Diese Frage hat besonders Graf (De templo Siloensi [Meißen 1855]; „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" [Leipzig 1866], S. 51 fg.) in hohem Grade gefördert. Befremdlich ist schon, daß der Abnahme und Wiederaufrichtung dieses Heiligthums nur theils summarisch 4 Mos. 9, 15—23 (wobei übrigens einiges unmöglich auf jenen complicirten Bau gehen kann, V. 17, 21, eher auf die Lade allein, wie nach der andern Quelle, Kap. 10, 33—36), theils nur einmal Kap. 10, 17, und zwar in enger Verbindung mit den Transportvorschriften, gedacht ist, selbst da nicht, wo Israel lange Zeit ruhte, wie in Kades und in den Gefilden Moab (4 Mos. 20, 1; 22, 1; vgl. Vater, a. a. O.). Auch tritt im mosaischen Ideenkreise das Wohnen Jahve's inmitten seines Volks viel weniger in den Vordergrund als das freie, in Thaten und Weisungen sich bezeugende Offenbaren; es erscheint nur, wo ausführlich von der Stiftshütte die Rede ist. Schwerer wiegt das Schweigen des Deuteronomiums (vgl. George, a. a. O.) und der Propheten über dieses Heiligthum. Die Stelle Am. 5, 26. 27 läßt sich freilich heute für einen Wüstencultus des Kewân nicht mehr verwerthen (vgl. Schrader, „Kewan und Sakkuth" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1874, S. 324 fg.); aber auch von der Stiftshütte berichtet Amos nichts (vgl. Vatke, „Die biblische Theologie" [Berlin 1835], I, 191; Gramberg, „Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments" [Berlin 1829—30], I, 13 fg.). Auch die andern Quellenschriften des Pentateuchs kennen sie nicht. Nach 2 Mos. 33, 7 hat Mose ein Zelt außerhalb des Lagers aufgeschlagen und dasselbe gerade so genannt, nämlich Ohel mo;êd. Hier ertheilte er an die Fragenden Orakel; hier redete Jahve mit dem großen Propheten, indem er in Gestalt der theophanischen Wolke sich herniederließ. War Mose im Lager, so vertrat ihn dort Josua (2 Mos. 33, 11). Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch 4 Mos. 11, 16 fg.; 12, 14 fg.; 5 Mos. 31, 14. Dieses Zelt ist weder, wie die Harmonisten meinen, nur ein provisorisches Zelt, da von seiner Beseitigung keine Rede ist, noch ist es identisch mit der Stiftshütte, deren Bau und Aufrichtung später fällt. Zuerst diente es als Orakelzelt, später ward wol die Bundeslade dort hineingestellt. Die Geschichte der Stiftshütte spricht auch nicht für ein solches Heiligthum. Daß Jos. 18, 1; 19, 51 nur jenes Orakelzelt aus 2 Mos. 33, 7—11 gemeint sei, ergibt sich nicht nur aus der Verwendung, sondern auch daraus, daß hier wie dort die Thür des Zeltes die Hauptrolle spielt, ganz entgegen der Stiftshütte in 2 Mos. 25 fg. Das spätere Heiligthum in Schilo (das ein Haus, ja ein Palast genannt wird; höchstens jene, niemals diese Bezeichnung konnte auf das Wüstenzelt angewandt werden) hat mehrere Gemächer und große Thüren (1 Sam. 1, 7. 24; 3, 3. 15; Richt. 18, 31). Aehnliche Heiligthümer standen in Nob, in Gibeon, wol auch in Mizpa. Hätte zu Zeiten David's noch die Stiftshütte bestanden, so wäre es ganz unverständlich, warum David der Bundeslade nur ein einfaches Schutzzelt gibt (2 Sam. 7, 6); dieses, nicht die Stiftshütte, kann auch nur gemeint sein 1 Kön. 1, 9. 39; 2, 28 fg.; 3, 15, und wird dann in den Tempel gebracht (Kap. 8, 1. 4). Vollends ist es eine Erschleichung, alle jene Stellen auf die Stiftshütte zu beziehen, welche davon reden, daß eine Handlung vor Jahve geschehen sei. Dies kann ebenso wol auf die Lade allein, wie auch (nach 2 Mos. 20, 24) auf einen Altar sich beziehen. Noch entschiedener spricht gegen die Existenz der Stiftshütte die Geschichte der Bundeslade. Die Grundidee der erstern liegt darin, daß die Lade, das größte aller Heiligthümer, auch allem Volke unsichtbar bleiben muß, nur dem erwählten Propheten zugänglich, dem Hohenpriester nur, wenn er ihr mit sühnendem Räucherwerk naht

3 Mos. 16, 13). Dagegen zieht die Lade schon in der Wüste dem Heere voran (4 Mos. 10, 33) und wandert später „von Zelt zu Zelt, von Wohnung zu Wohnung" (Ps. 105, 13; 1 Chron. 17, 5; 2 Sam. 7, 6). Sie ist inmitten der Volksversammlungen zu Mizpa, Bethel, Gilgal, Rama, Gibea, Hebron (vgl. Graf, a. a. O., S. 14). Wir können indeß auch ziemlich genau die Zeit angeben, seit welcher die Vorstellung um sich zu greifen begann, daß die Lade, weil sie eben die Gegenwart Gottes vermittelte, selbst dem Anblick, vollends der Berührung nicht ausgesetzt werden durfte, und daß die der Tod aus Gottes Hand traf, welche dies wagten. Es war die Zeit nicht lange, nachdem die Lade von den Philistern wieder zurückgebracht war (vgl. 1 Sam. 6, 19 fg.; 2 Sam. 6, 7). Wäre damals die Ansicht schon irgendwie weiter verbreitet gewesen, daß die Lade eigentlich in das Adyton des Heiligthums gehörte, sicherlich hätte man sie sofort in den kleinen Tempel in Gibeon gebracht. (Selbst Haneberg, a. a. O., S. 167, 208 fg., der die Stiftshütte für echt mosaisch hält, gesteht ihre Fortexistenz nach der Einnahme Kanaans nicht zu; bei der nothwendigen Erneuerung sei sie bald nach der Ansiedelung zu Schilo in ein festes Heiligthum umgewandelt worden.)

Hiernach scheint es, als wenn die ganze Darstellung 2 Mos. 25 fg. lediglich ein ungeschichtliches Phantasiebild wäre, ähnlich der prophetischen Zeichnung des künftigen Tempels bei Ez. 40 fg., hier nur ins hohe Alterthum zurückgeworfen. Gleichwol werden wir richtiger es uns so vorzustellen haben, daß die älteste Einrichtung eines Orakelzeltes, das zugleich der Lade als Schutz und Schirm diente (2 Mos. 33, 7 fg.), allmählich sich in verschiedener Weise fortbildete; unser Verfasser von 2 Mos. 25 fg. schaut gleichsam perspectivisch diese verschiedenen Bildungen von heiligen Zelten und kleinern Tempeln in eins und projicirt diese Bilder in einer Darstellung, die er vielleicht an eines der zu seiner Zeit (vielleicht David's) bestehenden Heiligthümer anlehnte. Denn daß die vorliegende Beschreibung, wie Graf meint, eine den Wüstenverhältnissen accommodirte Nachbildung des serubabelischen Tempels sei, können wir aus rein sachlichen (weniger aus compositionskritischen) Gründen nicht glauben. Denn während nach dem Exil die Bundeslade ganz fehlte, nimmt sie bei unserm Verfasser die Hauptstelle ein. Auch findet sich bei den Propheten Haggai und Sacharja nicht die mindeste Rücksichtnahme auf die mosaische Zeit, wol auf den Salomonischen Tempel. Auch die Grundidee, daß Jahve erst nach Aufrichtung eines solchen Heiligthums in Israel wahrhaft wohnen werde, ist jener ganzen nachexilischen Zeit fremd; damals galt es nur eine würdige Stätte für den Gottesdienst herzustellen.

Wollen wir nähere Vermuthungen über die allmähliche Fortbildung der ältesten Heiligthümer aussprechen, so geschieht dies natürlich unter allem Vorbehalt, da wir über die innere Einrichtung der vorsalomonischen Heiligthümer sehr wenig wissen. Sicherlich wurde es früh Sitte, jedesmal da, wo die Bundeslade längere Zeit sich befand, auch einen Altar im Freien zu errichten, da die Darbringung von Opfern nach altsemitischer Sitte dem Orakelsuchenden nur günstig sein konnte (4 Mos. 23, 1 fg. 14 fg. 29 fg.). Eine Umhegung des Altars und des Zeltes, als eines heiligen Ortes, verstand sich von selbst. Sobald das Zelt größer wurde, hatte es zwei Abtheilungen. Und da man mit der Lade die Gegenwart Jahve's verknüpfte, war es geboten, auch für Opfergaben zu sorgen. Gewiß ist die Einrichtung eines Schaubrottisches in der vordern Abtheilung die älteste Form jenes beständigen Opfers, das später täglich auf dem Brandopferaltar dargebracht wurde. Denn sie ist ja eine Anlehnung an die uralte Sitte der Lectisternien, deren ursprüngliche Bedeutung in Israel schon sehr früh erlosch und nur in der cultischen Terminologie noch durchblickt. Dazu gehörte aber ein Leuchter. (Darum hat auch der Verfasser von 2 Mos. 25 in vielleicht unbewußter Anlehnung an den geschichtlichen Proceß die Beschreibung von Lade, Tisch, Leuchter vorangestellt, dann redet er von den Teppichen und erst hierauf von dem hölzernen Gerüste.) Hierzu kam ein anderes Moment. Bei den Heiligthümern auf den Höhen hat man sich schwerlich überall mit einem bloßen Altar im Freien begnügt. Schon der Blick auf andere Cultusformen forderte die Analogie einer heiligen Cella, in welcher oft (wie z. B. in Dan und in Ophra) ein Jahvebild gestanden haben mag, gewiß auch mit Tisch und Leuchter. Auch wo dies nicht der Fall war, wo aber allmählich eine größere Priesterschaft ansässig war, wie zu Nob und Gibeon, richtete man einen gedeckten Raum her, in welchem die specifischen Priesteropfer dargebracht wurden, zum Unterschied von dem Altar für die Feuer- und Volksopfer. Die Spendung von

Weinlibationen, vor allem aber die Räucherung von Weihrauch und andern Spezereien galt für eigentliches Priesteropfer; daher war besonders das letztere auch das wirksamste Sühnmittel (4 Mos. 16, 7. 47). So entstand denn der Räucheraltar. (Und hierin dürfen wir wol die eigentliche Ursache der auffälligen Thatsache finden, daß des Räucheraltars erst so spät gedacht wird, nicht hinter 2 Mos. 25, 40, sondern erst Kap. 30, 1—10.) Sonach ist das Heilige theils eine weitere Ausbildung des ursprünglichen Vorderraums des Zeltes, theils die Hinzufügung eines besondern Heiligthums, wie ja auch das Gerüst auf die Combination eines Zeltes mit einem kleinen Tempel deutlich hinweist. (Die unbewußte Nachwirkung dieses geschichtlichen Processes innerhalb der jüd. Tradition spüren wir wol noch in dem merkwürdigen Umstande, daß der Verfasser des Hebräerbriefs [Kap. 9, 3. 6. 8] den Hinterraum, das Allerheiligste, und den Vorderraum, das Heilige, als zwei besondere, gleichsam nur äußerlich zusammengefügte Zelte ansieht.) Sonach haben wir in der That in der Stiftshütte, wenn auch nicht das getreue Abbild des am Sinai aufgerichteten Heiligthums, so doch eine ideell-geschichtliche Darstellung der mosaischen und vorsalomonischen Cultusstätten Israels (s. Mose, „Bibel-Lexikon", IV, 247 fg.).

Die Literatur ist meist oben schon angegeben worden. Wir nennen noch: Lamy, De tabernaculo foederis, de s. civitate Jerusalem et de templo ejus libri VII (Paris 1720); Arias Montanus in den Critici sacri (Amsterdam 1698), VI, 610 fg.; Lund, „Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten" (Hamburg 1712), S. 1—236; van Till, Commentar. de tabernaculo Mosis (Dortrecht 1714); Drießen, Mos. tabern. in typo et antitypo delin. (Utrecht 1717); Schultens, Myster. tabern. Mos. (Franeker 1729); Carpzov, Critica sacra (Leipzig 1748), S. 38 fg., 248 fg.; Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum, ed. Buddeus (Leipzig 1724), S. 14—50; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (2. Ausg., Göttingen 1854), S. 360—378; Bähr, a. a. O., Bd. 1; Keil, a. a. O., I, 76—119; Neumann, „Die Stiftshütte in Bild und Wort" (Gotha 1861); Riggenbach, a. a. O. Diestel.

Stirnband, s. Schmuck.

Stock, s. Stab.

Stoiker werden Apg. 17, 18 neben den Epikuräern (s. d.) als die Gegner des Apostels Paulus zu Athen genannt. An sie, welche unmittelbar nach Plato und Aristoteles jedenfalls als die bedeutendste Erscheinung der alten Philosophie gelten müssen, hielten sich jahrhundertelang alle diejenigen in der griech. Welt, welche mit der Volksreligion gebrochen hatten, ohne doch das religiöse Bedürfniß verleugnen zu können. In der Stoa stellte sich nun freilich wieder jener Naturalismus, mit welchem die Geschichte der griech. Philosophie begonnen hatte, dem platonischen und aristotelischen Idealismus gegenüber, und wurde infolge dessen auch der platonische und aristotelische Monotheismus zum Pantheismus. Gott ist schaffende Kraft und leidender Stoff zugleich, ein Wesen, welches Form und Materie aller Dinge aus sich hervorgehen läßt und wieder in sich zurücknimmt. Alle Naturkräfte sind nur Theile der Einen Kraft, welche zwar unter verschiedenen Formen zur Erscheinung kommt, selbst aber alles erhält und das vernünftige Gesetz der Welt ist. Diese bildende Naturkraft, als allgemeine Vernunft gedacht, heißt Logos (ὁ ὀρϑὸς λόγος, ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος oder πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου): das erste mal, daß uns diese später so folgenreiche Vorstellung begegnet, wobei jedoch zu bemerken ist, daß die Stoiker den Ausdruck in der Regel nur mehrheitsweise gebrauchten, von den Gesetzen der physischen und geistigen Welt (λόγοι, rationes). Die einzelnen Naturkräfte dagegen, Elemente, Gestirne, Naturproducte, vor allem auch Größen der menschheitlichen Geschichte sind es, welche in den Göttern des Volksglaubens ihre mythische Darstellung gefunden haben. Diese Mythen sind nicht zu beseitigen, bedürfen aber für das gereifte Bewußtsein der allegorischen Deutung. Indem so die Stoa die Mythologie des Homer und Hesiod auf naturphilosophische Ideen ausdeutete, hat sie der spätern alexandrinischen und christl. Schrifterklärung den Weg gezeigt.

Die sittliche Aufgabe stellt sich auf diesem Standpunkte so, daß es vor allem gilt, das beschränkte Einzelwissen der allgemeinen Weltvernunft unbedingt unterzuordnen, sich dem Gesetze des Weltganzen durchweg anzubequemen. Diese Bestimmung des Menschen versteht sich aber nur unter der Voraussetzung, daß, wie Chrysipp sagt, unsere Naturen Theile des Weltganzen sind. Damit war ein Gedanke, der für den allmählichen Eintritt

eines gegenseitigen Verständnisses zwischen Judenthum und Griechenthum von äußerster Wichtigkeit war, ausgesprochen, und griechischerseits ein Fortschritt angebahnt, welchem die allmähliche Ueberwindung der ausschließlichen Volksthümlichkeit auf jüd. Seite entspricht. Denn im Grunde war im Alterthum der Particularismus keineswegs nur ein „trauriges Privilegium" der Juden. Die Denkart der Griechen schließt ja gleichfalls den Gegensatz von Hellenen und Barbaren in sich, und von diesem Nationalvorurtheil hatte sich selbst Aristoteles nur in geringem Maße, Plato gar nicht loszumachen gewußt. Erst die Stoiker zogen aus der Gemeinsamkeit der vernünftigen Anlage in allen Menschen die Folgerung der wesentlichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller. Sie sind alle in gleicher Weise „Theile des Weltganzen". So gewiß die Vernunft in allen eine und dieselbe ist und alles Verwandte sich anzieht, so gewiß sind auch alle Menschen durch dasselbe Band der Gemeinschaft miteinander verbunden und müssen das Bewußtsein dieser Gemeinschaft zur bestimmenden Norm ihres Handelns machen. Indem so der Gedanke des Kosmopolitismus von der Stoa ausgebildet wurde, fielen zum ersten mal für die griech. Betrachtung die Schranken der Nationalität. Es ist eine großartige Vorausnahme dessen, was Joh. 10, 16 von Einem Hirten und Einer Heerde gesagt ist, wenn Zeno verlangt, daß die Menschen nicht mehr nach Städten und Völkern getheilt wohnen sollen, voneinander getrennt durch eigenthümliche Rechtssatzung, sondern alle sollen sich als Volksgenossen und Mitbürger betrachten, damit die Welt erscheine „wie Eine verbundene Heerde, die durch Ein gemeinsames Gesetz geleitet wird". Ist doch sogar das Wort, daß alle Menschen Brüder sind, zuerst in der Stoa gehört worden.

Es ist ein sprechender Ausdruck jener Resignation, womit im Alterthum die philosophische Aristokratie des Geistes sich der herrschenden Unvernunft und dem volksmäßigen Aberglauben gegenüber verhielt, wenn in Rom, wo die Stoa (diesen Namen behielt die Schule von der ποικίλη στοά in Athen bei, wo ihr Stifter Zeno gelehrt hatte) in den letzten Zeiten der Republik und im Anfange der Kaiserperiode große, vielleicht unter allen philosophischen Schulen die größten, Eroberungen machte, doch gerade ihre Jünger vielfach eine wesentlich conservative Praxis in religiöser Beziehung innehielten. So bewußt dieselben ihres Gegensatzes zur Volksreligion sich waren, so sehr hielten sie darauf, mit der Volksreligion in einem gewissen Zusammenhange zu bleiben und auf gutem Fuße mit den Priestern zu stehen. Sie nahmen, wie das in jener Zeit überhaupt allgemein war, die Existenz von unzähligen Dämonen als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt an, unterschieden von der durch das All verbreiteten göttlichen Kraft ihre einzelnen Aeußerungen und Offenbarungen und erklärten, was von den alten Mythenstoffen nicht auf diese Weise gerettet werden konnte, nach Anleitung der allegorischen Auslegungsmethode. Der Sache nach freilich standen sie dem Volksglauben noch ferner als die Epikuräer. Hatte der Epikuräismus das Göttliche durchaus von der Welt getrennt und abgesondert, so vermischte es dafür der Stoicismus fast gänzlich mit der Welt. Denn wenn auch die Rede ist von einer allmächtigen weltbildenden Vernunft, so wird dieses Göttliche doch als schöpferische Weltkraft und Weltseele mit dem Natürlichen, mit der Schöpfung nicht blos vereinerleit, sondern diese stoische Gottheit ist im Grunde selbst wieder unterworfen einer blinden, unbegreiflichen und unabweislichen Naturmacht, eben dem Fatum. Gott ist selbst nichts als die mit Vernunft begabte Naturkraft, zugleich auch der Stoff des Weltalls selbst; ein Gott, von dem Seneca selbst sagt, daß er weder Kopf noch Herz habe.

Daß der Stoicismus auch in Rom sich seines Unterschiedes von der Volksreligion bestimmt bewußt blieb, war hauptsächlich das Werk seines ersten röm. Vertreters, des Panätius von Rhodus, und seines berühmten Schülers Mucius Scävola, lange Zeit über die angesehenste Autorität unter den röm. Juristen und vor allem auch Pontifex Maximus. Aber diese seine obergerichtliche Stellung hinderte ihn nicht, öffentlich sich über den Werth der Staatsreligion in einer Weise zu äußern, die für alle Zeiten typisch geworden ist. Wie nämlich, das Geheimniß der Staatsreligion verrathend, schon Polybius die Unterscheidung der drei Arten der Religion und Theologie, der poetischen, bürgerlichen und philosophischen, eingeführt hatte, so sprach sich auch dieser Pontifex Maximus unumwunden dahin aus, die Staatsreligion stehe zwischen der Religion der Dichter und der der Philosophen in der Mitte, nicht so unsittlich wie jene und nicht so wahr wie diese, sie sei mit Einem Wort Sache der Zweckmäßigkeit.

Ebenso wenig als in religiösen kann man der Stoa in staatlichen Dingen eine besondere Initiative nachrühmen. Im Gegentheil erschöpft sich ihr Vertreter Seneca in Versicherungen der öffentlichen Unschädlichkeit und Harmlosigkeit aller wahren Philosophen. Er hat recht, wenn Gleichgültigkeit gegen das Gemeinwesen eine bürgerliche Tugend genannt zu werden verdient. Gerade in dieser Richtung bauten aber die Stoiker in der beginnenden Kaiserzeit die sittlichen Principien der Schule aus, und dies trug vor allem dazu bei, ihr die volle, ja fast ausschließliche Aufmerksamkeit der philosophirenden Zeitgenossen zuzuwenden. Sich als das Werkzeug des göttlichen Willens im Flusse des vergänglichen und eiteln Lebens zu wissen und demgemäß eine gleichmüthige und gleichgültige Haltung gegen die äußern Dinge zu bewahren: das war des Stoikers einziger Ruhm und Stolz; darin suchte er um so geflissentlicher seine Würde, je feindseliger und unwürdiger die öffentlichen Verhältnisse sich gestalteten. Als erster und einziger Lebenszweck stellte sich nicht sowol das thätige und gestaltende Eingreifen in die Dinge dieser Welt heraus, als vielmehr die bestimmte Formulirung der Art und Weise, in welcher der wahre Philosoph auf die ihn berührenden Impulse der Außenwelt zu reagiren, den von außen hereindringenden Reizen und Schmerzen zu begegnen hat, um seine Ruhe zu wahren und sich selbst nichts zu vergeben. So wurde die stoische Philosophie allmählich darauf geführt, Verhaltungsmaßregeln und Vorschriften für die einzelnen Fälle aufzustellen, die Haltung der Menschen in allen denkbaren Situationen festzusetzen. Schon Cicero rühmt ihr daher die strenge Folgerichtigkeit nach, die vom ersten Grundsatze des Gedankens bis zur letzten Regel für das praktische Leben eine festgegliederte Kette bildet. Dieses Gefühl, im Besitz einer zusammenhängenden Weltanschauung zu sein, als deren Preis die Lehre von der innern Freiheit reichlich für Entbehrung äußerer Güte lohnte, erzeugte einen unabhängigen, festen, oft auch stolzen und schroffen Charakter, verbunden mit einer unbeugsamen, nach bestimmten Gesetzen sich selbst bewegenden Willenskraft. Zwar an Heuchlern hat es auch dieser Schule nicht gefehlt; die zahlreichen Gipsbüsten Chrysipp's auf dem Bücherbret verbürgten noch nicht das enthaltsame Leben ihres Besitzers, und der Verrath des Stoikers Egnatius Celer an seinem Patron Soranus, im J. 66 n. Chr. verübt, galt noch zu Ende des Jahrhunderts als eine Probe der „Schandthaten der langen Mäntel". Im großen und ganzen aber muß der Stoa nachgerühmt werden, daß nur sie in einer Zeit der allgemeinen Verderbniß und sittlichen Entartung über Männer zu verfügen hatte, welche nicht mit dem Strom schwammen, sondern sogar den Muth besaßen, im Bewußtsein ihrer sittlichen Würde dem Despotismus und seiner wohldienerischen Sippschaft kräftig entgegenzutreten. Sie sind daher auch in den Zeiten des Kaiserrausches theilweise, wie Cornutus, Pätus, Helvidius und Musonius Rufus, Opfer ihres Freimuthes, aber auch leuchtende Vorbilder männlicher Standhaftigkeit, lebendige Zeugen davon geworden, daß der alte Römergeist noch nicht ganz erstorben war. Auch das Christenthum stellte sich daher zum Stoicismus vielfach anders als zum Epikuräismus, und Justin der Märtyrer stellt wie den Herakles, Sokrates und Plato so auch die Stoa direct unter die Einwirkung des vorchristl. Logos. Holtzmann.

Stolz, s. Hochmuth.

Stoppeln (hebräisch: kaš) brauchen die biblischen Schriftsteller häufig als Bild des Nichtigen und Werthlosen (Hiob 21, 18; 41, 20; Ps. 83, 14; Jes. 33, 11; 47, 14 u. s. w.). Bei der großen Hitze und Trockenheit des Sommers in Palästina werden die von der Ernte zurückgebliebenen Stummeln der Getreidehalme so dürr und zerbrechlich, daß sie vor jedem starken Windstoß, besonders aber vor dem der Wüste entstammenden Glutwind (Jer. 13, 24), zusammenbrechen und in die Luft gewirbelt werden (Jes. 40, 24; 41, 2; Hiob 21, 18; Ps. 83, 14). Der Düngung wegen steckte man die Stoppeln in Brand (Jes. 47, 14; Ob. 18), und treffend vergleicht Joel (Kap. 2, 5) die Stimme der die Stoppeln aufzehrenden Feuerflamme mit dem Geräusch der auf der Flur sich niederlassenden Heuschreckenschwärme. Menschliche Herrlichkeit aber sinkt schnell zusammen wie das Feuer, das von Stoppeln und dürrem Gras (hašaš) sich nährt (Jes. 5, 24). Stoppeln mußten einst die Israeliten zusammensuchen, um sie in die Ziegelsteine zu verbacken, als man ihnen zu diesem Zweck keine Spreu mehr geben wollte (2 Mos. 5, 12). Furrer.

Storax, so deuten manche Erklärer das hebr. natáf (2 Mos. 30, 34), eigentlich der Tropfen, worunter andere Myrrhentropfen verstehen. Da aber 2 Mos. 30, 23 die Myrrhe

bereits mit eigenem Namen bezeichnet ist, so liegt die Deutung auf Storax näher, zumal der Storaxstrauch in Palästina selbst viel verbreitet ist. Leicht erkennt man ihn an seiner glatten, blassen Rinde, den eiförmigen, unten filzigen Blättern. Die Blüten gleichen denen der Orangenbäume an Farbe, Form und Geruch und wachsen in ährenartigen Büscheln, vier bis fünf beisammen am Ende der Zweige, ein lieblicher Märzschmuck der geschützten Thalgründe von Galiläa und Gilead. Die Frucht besteht aus einer Nuß mit zwei harten, scharf schmeckenden Kernen. Was man Storaxgummi heißt, sind gelblichweiße oder rothgelbe, durchscheinende, erbsengroße Thränen von angenehmem Geruch und gewürzhaftem Geschmack, die von selbst oder durch Einschnitte aus den Aesten des Strauches fließen. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 395; Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 731 fg.; Lindlay, The vegetable Kingdom illustrated (2. Ausg., London 1847), S. 592 fg. Furrer.

Storch, 1) hebräisch: ḥasidah, s. Reiher; 2) Luther übersetzt auch raḥám (3 Mos. 11, 18; 5 Mos. 14, 17) mit Storch. Es ist aber, wie der gleichlautende arab. Ausdruck beweist, der rabengroße vultur percnopterus darunter zu verstehen. Seinen Körper deckt mit Ausnahme der dunkelbraunen Schwingen ein schmuzigweißes, abgestoßenes Gefieder. Der Schnabel ist lang, aber schwach und wenig gekrümmt, Füße und Klauen sind ebenfalls von geringer Stärke. Es lebt dieser Vogel nicht in Heerden, sondern paarweise zusammen, nährt sich von Aas und allen Arten Abfall, sodaß er in den orientalischen Städten ein nützlicher und trotz seiner stinkenden Ausdünstung gern gesehener Straßenreiniger ist. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 179; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 339 fg. Furrer.

Strafen. Wesen und Zweck derselben, von den Alten als ἐκδίκησις, noxae vindicta definirt, vom Standpunkt des heutigen Rechts als rechtliche Wiederaustilgung der Schuld, als gerechte Wiederherstellung des Rechts erkannt, wird von der israelitischen Gesetzgebung dahin bestimmt: das Böse aus der Mitte des Landes und Volkes Israel zu tilgen (5 Mos. 13, 6 [5]; 17, 7. 12; 19, 20; 22, 21. 22. 24; 24, 7; 4 Mos. 35, 33 fg.). Durch die Strafe soll die gestörte Rechtsordnung wiederhergestellt, das Ansehen des Gesetzes aufrecht erhalten und vor künftigen Verletzungen gesichert werden. Darum ist die Strafe im Gesetz verkündet (5 Mos. 17, 13; 19, 20). Die sogenannte Abschreckung ist demnach kein besonderer Zweck, sondern liegt im Begriff der Strafe. Gemäß dem rein menschlichen Rechtsgefühl, das sich aber concret als Rachegefühl ankündigt, nimmt die Strafe ursprünglich die Form der Wiedervergeltung an, Talion, die sich bei den Hebräern (2 Mos. 21, 23 fg.; 3 Mos. 24, 17. 19 fg.; 5 Mos. 19, 21; vgl. 1 Mos. 9, 5. 6), den Aegyptern, in der altgriechischen und altröm. Gesetzgebung findet und bei den Deutschen hinsichtlich des Mordes besonders deutlich ausspricht: „morth môt ma mith morthe kéla (kühlen). Wie bei diesen die Selbstrache gemildert, die Buße zum gesetzlich erlaubten Werigeld wurde, so ist auch im hebr. Strafrecht die Selbsthülfe durch das Gesetz beschränkt, die Rache zur Vernichtung des Bösen auf Gott zurückgeführt (5 Mos. 32, 5) und die Härte der Talion zur gerechten Vergeltung erhoben. Daher die Unterscheidung zwischen Mord und Todtschlag, die Festsetzung der Zahl der Schläge, der Höhe der Vermögensstrafen u. dgl. m. Das Gesetz beschränkt darum die Strafe auf den Schuldigen (5 Mos. 24, 6; 2 Kön. 14, 6; 2 Chron. 25, 4), und eine Büßung der Kinder für die Aeltern wie bei andern Völkern des Alterthums verordnet es nicht. Jos. 7, 24 setzt entweder eine Mitschuld der Kinder voraus oder das Gesetz, falls es schon vorhanden war, ist vernachlässigt. Weil der Proceß bei den Hebräern Anklage und kein inquisitorischer war, kennt ihr Gesetz keine Tortur zur Erzwingung des Geständnisses, welche erst unter den Herodianern in Anwendung kam. Das Gesetz kennt keine Infamie oder Ehrenstrafen, keine Gefängnißstrafe, nur Gewahrsam bis zur Entscheidung. Erstere kommt erst nach dem Exil neben andern Strafen vor (Esra 7, 26; Matth. 11, 2; 18, 30; Apg. 5, 18. 21 und öfter; s. Gefängniß). Innerhalb des hebr. Strafrechts findet auch keine Steigerung der Strafe durch hinzugefügte Qual, keine Landesverweisung statt, daher es mild erscheint.

Dem mosaischen Gesetz gemäß zerfallen die Strafen in Lebens-, Leibes- und Vermögensstrafen. Lebensstrafen. Die eigentlich theokratische Lebensstrafe, die Steinigung, auch im N. T. öfter erwähnt (Matth. 23, 37; Luk. 13, 34; Joh. 8, 5; 10, 31 fg.; 11, 8; Apg. 5, 26; 7, 58 fg.; 14, 5. 19; 2 Kor. 11, 25; Hebr. 12, 20), betrifft vornehmlich Ver-

brechen gegen Jahve und seine Theokratie, daher Götzendienerei (3 Mos. 20, 2; 5 Mos. 17, 2 fg.) und Verführung dazu (5 Mos. 13, 6 fg. 11 [10]), Gotteslästerung (3 Mos. 24, 16 fg.; 4 Mos. 15, 35; 1 Kön. 21, 10 fg.; Apg. 6, 13; 7, 56), Sabbatsschändung (2 Mos. 31, 14. 15; 35, 2; 4 Mos. 15, 32—35), Zauberei, Todtenbeschwörung, Wahrsagerei (2 Mos. 22, 17; 3 Mos. 20, 27; 1 Sam. 28, 9), falsches Prophetenthum (5 Mos. 13, 6. 11), Aneignung etwas Verbannten, das dem Jahve als unwiderrufliches, unlösbares Eigenthum geweiht worden (5 Mos. 27, 21. 28; Jos. 7, 25; Richt. 11, 31; s. Bann, Gelübde). Steinigung ist auch verhängt über beharrlichen Ungehorsam der Söhne (5 Mos. 21, 18—21), über Bräute, die nicht als Jungfrauen befunden wurden (5 Mos. 22, 20 fg.), über Verlobte, die von einem andern Mann schwanger geworden, und deren Verführer (5 Mos. 22, 23 fg.). Nach talmudischer Auslegung soll auch die Verfluchung oder Mishandlung der Aeltern (2 Mos. 21, 15. 17; 3 Mos. 20, 9; Matth. 15, 14), Unzucht mit Mutter, Stiefmutter, Schwiegertochter (3 Mos. 20, 11. 12. 14; 1 Mos. 35, 22; 38, 16), Knabenschänderei (3 Mos. 20, 13), Viehschande (2 Mos. 22, 18; 3 Mos. 20, 15. 16) und andere Fälle, bei welchen das Gesetz Todesstrafe überhaupt dictirt, mit Steinigung gestraft werden. Beim Ehebruch (3 Mos. 20, 10; s. Ehe), worauf die spätere jüd. Criminalpraxis Erdrosselung setzte, ist, verglichen mit Ez. 16, 40; 23, 47 und Joh. 8, 5, wol Steinigung anzunehmen. Dieselbe ist selbst auf einen Stier gesetzt, der einen Menschen todtgestoßen (2 Mos. 21, 28 fg.; 3 Mos. 20, 15 fg.), wobei die Talion recht deutlich ist. Die Hinrichtungsart, ursprünglich wol eine Art Lynchjustiz als Aeußerung des Volksunwillens, wie sie in tumultuarischen Zeiten nicht nur bei den Hebräern (2 Mos. 8, 26; 17, 4; 1 Sam. 30, 6; 2 Chron. 24, 21; Matth. 21, 35; Luk. 20, 6; Joh. 10, 31 fg.; 11, 8; Apg. 5, 26; 14, 5. 19; 2 Kor. 11, 25), sondern auch bei den Syrern (2 Makk. 1, 16), Griechen und andern Völkern vorkam, wurde gesetzlich geregelt, zur gerichtlichen Strafe, als welche sie auch bei den Macedoniern, Persern und den alten Spaniern sich findet. Ueber den Vorgang schweigt die Bibel, und ist nur so viel klar, daß die gesetzliche Steinigung vor dem Lager oder der Stadt vollzogen wurde (3 Mos. 24, 14; 4 Mos. 15, 36; 1 Kön. 21, 10. 13; Apg. 7, 56; 14, 19) und die Zeugen die ersten Steine werfen sollten (5 Mos. 13, 9; 17, 7; Joh. 8, 7; Apg. 7, 57 fg.). Nach talmudischer Schilderung wurde der Verurtheilte, nachdem er einen betäubenden Trank bekommen, auf den Richtplatz geführt, in einiger Entfernung davon entkleidet, auf ein zwei Mann hohes Gerüst gebracht und von einem der Zeugen rücklings herabgestürzt. Hatte ihn der Sturz nicht getödtet, so warf ihm der andere Zeuge einen schweren Stein auf das Herz, und blieb er trotzdem noch lebendig, so machte ihn das versammelte Volk mit Steinwürfen todt. Die andere gesetzliche Lebensstrafe, die eine mehr politische Färbung hat, ist das Tödten mit dem Schwert (2 Sam. 1, 15; 1 Kön. 2, 25. 29. 31. 46; 2 Kön. 10, 25; Jer. 26, 23), worunter nicht schlechthin das Köpfen, welches in Aegypten (1 Mos. 40, 19) und in der Geschichte Israels erst in der röm. Periode vorkommt (Matth. 14, 8—10; Apg. 12, 2) zu verstehen ist. Die Söhne Ahab's (2 Kön. 10, 7) sind vermuthlich, wie Saul (1 Sam. 31, 9), erst getödtet und dann enthauptet worden. Ueberall, wo es in der Bibel heißt: er soll getödtet werden, sein Blut über ihn, er soll ausgerottet werden (vgl. Hebr. 10, 28), ist Lebensstrafe gemeint. Nach dem Gesetz soll mit dem Tode bestraft werden: der vorsätzliche Todtschlag oder Mord (2 Mos. 21, 14; 5 Mos. 19, 11. 13; 4 Mos. 35, 31; s. Mord), Auflehnung gegen die Obrigkeit (5 Mos. 17, 12), wer Menschen stiehlt und verkauft (2 Mos. 21, 16), die Gebote freventlich übertritt (4 Mos. 15, 30. 31), am Versöhnungstage nicht fastet (3 Mos. 23, 29), wer levitisch unrein vom Dankopferfleisch ißt (3 Mos. 7, 20. 21) oder den Heiligthümern naht (3 Mos. 22, 3) und in andern Fällen (4 Mos. 9, 13; 19, 13. 20; 3 Mos. 19, 8; 7, 25—27; 2 Mos. 30, 33. 38 u. a. m.), wobei aber nicht ersichtlich ist, welche von beiden Lebensstrafen gemeint sei. Beide wurden bisweilen verschärft durch Verbrennen des Hingerichteten (3 Mos. 20, 14; 21, 9; 1 Mos. 38, 24; Jos. 7, 15. 25; 1 Makk. 3, 5), durch Aufhängen desselben an einen Baum oder Pfahl (5 Mos. 21, 22; 4 Mos. 25, 4; Jos. 10, 26; 2 Sam. 21, 6. 9), wol auch mit Verstümmelung des Leichnams verbunden (2 Sam. 4, 12). Weil der Aufgehängte als Fluch Gottes galt, sollte er nicht über Nacht hängen bleiben, sondern desselben Tages begraben werden, um das Land Jahve's nicht zu verunreinigen (5 Mos. 21, 22 fg.). Eine Beschimpfung des Getödteten war auch ein Schandhaufe von Steinen, den man über ihm aufwarf (Jos. 7, 25. 7; 8, 29; 2 Sam. 18, 17; s. Steine). Außer diesen gesetzlichen Lebensstrafen werden in der Bibel auch ausländische Tödtungsarten erwähnt: das lebendig Ver-

brennen in einem Ofen (2 Sam. 12, 31; Dan. 3, 6. 11. 20 fg.); das Braten am Feuer (Jer. 29, 22; 2 Makk. 7, 5); die Löwengrube (Dan. 6, 8. 13 fg.), als babylonische Strafen; das Zersägen, besonders Kriegsgefangener (2 Sam. 12, 31; 1 Chron. 20, 3; Hebr. 11, 37); die Dichotomie oder das Zerhauen in Stücke (1 Sam. 15, 33; Dan. 2, 5; Sus. u. Dan. 59; Matth. 24, 51; Ez. 16, 40; 23, 47), bei den Babyloniern, Aegyptern und Persern gewöhnlich; das Hängen des Lebenden (Esra 6, 11; Esth. 5, 14; 7, 10), im pers. Reiche üblich; das Hinabstürzen von einem Felsen (2 Chron. 25, 12; Ps. 141, 6; Luk. 4, 29; vgl. 2 Makk. 6, 10), eine bei den Römern häufige Lebensstrafe; das Tödten in (glühender, heißer) Asche (2 Makk. 13, 5 fg.), eine pers. Strafe; das Todtprügeln (Hebr. 11, 35) auf dem Tympanon (2 Makk. 6, 19. 28), dessen Beschaffenheit nicht klar ist; das Ersäufen (Matth. 14, 6; 18, 5), bei den Römern über Vatermörder verhängt; das Zerschmettern der Kinder an Mauerecken oder Steinen bei Eroberung feindlicher Städte (Jes. 13, 16. 18 und öfter; Hos. 14, 1; Nah. 3, 10; Ps. 137, 8); das Aufschneiden der Schwangern (2 Kön. 8, 12; 15, 16; Hos. 14, 1; Am. 1, 13); der Kampf mit wilden Thieren (1 Kor. 15, 32) und die Kreuzigung (s. d.). Leibesstrafen. Dem Gesetz gemäß sollte jede einem freien Israeliten zugefügte Leibesbeschädigung mit ebenderselben an dem Thäter von der Obrigkeit gestraft werden (2 Mos. 21, 23 fg.; 3 Mos. 24, 19 fg.; Matth. 5, 38). Solche Talion verordneten die alten Inder, wo der Beschädiger noch die Hand verlor; die Aegypter, die den falschen Zeugen mit derselben Strafe belegten, welche der Angeklagte hätte erleiden müssen; die Thurier und Lokrer, wo mit einem Auge büßte, wer einem andern eins ausgeschlagen hatte; Solon, der die Beraubung des Auges eines Einäugigen mit dem Verlust beider Augen bestrafte; die 12 Tafeln der Römer, welche auf derlei Fälle Wiedervergeltung setzen, falls nicht ein Vergleich zu Stande kam, was schon vor alters häufig geschehen mochte, und später die Abfindungssumme gerichtlich bestimmt wurde. Wie im heutigen Morgenland ähnliche Vergehen mittels Viehzahlung u. dgl. abgemacht werden, so mochte es auch bei den Hebräern, wo es vom Gesetz nicht ausdrücklich verboten ist, wie beim Mord (2 Mos. 35, 31 fg.; 5 Mos. 19, 13), stattfinden, wenn der Beschädigte nicht auf buchstäblicher Ausführung des Gesetzes bestand. Hiervon findet sich in der Bibel kein Beispiel; dagegen werden Schläge, wie bei andern Völkern, außer dem deutschen, wo kein freier Mann geschlagen werden durfte, als die gewöhnliche Leibesstrafe öfter erwähnt (3 Mos. 19, 20; 5 Mos. 22, 18; 25, 2; Spr. 10, 13). Der Sträfling erhielt sie liegend (5 Mos. 25, 2) mit einem Stock oder einer Peitsche (šot, 1 Kön. 12, 11. 14; 2 Chron. 10, 11. 14) in Gegenwart des Richters, der ihm aber nicht mehr als 40 Streiche geben lassen durfte, was als menschliches Maß galt, über welches hinaus die ungemessene Prügelei als viehische Behandlung den Hebräer herabgewürdigt hätte (5 Mos. 25, 2. 3). In der rabbinischen Gerichtspraxis wurden, aus Aengstlichkeit das Gesetz zu verletzen, nur 39 Hiebe verabfolgt (2 Kor. 11, 24), und zwar mit geflochtenen Riemen oder Geiseln, womit der vorgebeugt Stehende auf den Rücken geschlagen wurde. Die 1 Kön. 12, 11. 14; 2 Chron. 10, 11. 14 erwähnten ʿakrabim, bei Luther: Skorpionen, können dornige Stöcke oder Stachelpeitschen bedeuten, die hier die härtere Behandlung bezeichnen und keine gewöhnlichen Strafwerkzeuge waren. Nach den Rabbinen trat diese Leibesstrafe zum Theil in Fällen ein, wo das Gesetz die Todesstrafe verhängt. Daß auch in den Synagogen auf Anordnung des Synedriums gegeiselt wurde, ist aus dem N. T. bekannt (Matth. 10, 17; 23, 34; Apg. 5, 40). Die Geiselung war bei den Syrern (2 Makk. 7, 1) und Römern (Apg. 22, 24) eine Art Tortur, von letztern aber nur an Nichtbürgern (Apg. 22, 25) und an Jesus vollzogen (Matth. 27, 15; Mark. 10, 34; 15, 15; Luk. 18, 33; Joh. 19, 1), da der röm. Bürger nur mit Ruthen geschlagen werden durfte (2 Kor. 11, 24; Apg. 16, 37). Als ausländische Leibesstrafen erwähnt die Bibel die bei den Aegyptern übliche Verstümmelung, Abschneiden der Nasen, Ohren, Hände, Daumen, die in tumultuarischen Zeiten im übrigen Alterthum und auch bei den Hebräern, aber nicht als gesetzliche Strafe, vorkamen (Richt. 1, 6. 7; Ez. 23, 25). Nur die Schamlosigkeit des Weibes soll mit Abhauen der Hand bestraft werden (5 Mos. 25, 11 fg.). Das Ausstechen oder Blenden der Augen bei den Chaldäern (Jer. 52, 11; 2 Kön. 25, 7), nach Herodot bei den Persern und, wie es scheint (1 Sam. 11, 2), auch bei den Ammonitern eine übliche Strafe, war bei den Philistäern wahrscheinlich nur eine an Simson verübte Grausamkeit (Richt. 16, 21). Der Block (Hiob 13, 27; 33, 11), in den die Füße eingezwängt wurden, ist bei den heutigen Arabern noch gebräuchlich und war bei den Römern mit der Gefängnißstrafe verbunden (Apg. 16, 24). Ein ähnliches Strafwerkzeug

wird auch Jer. 20, 2; 29, 26 erwähnt. Vermögensstrafen fanden bei den Hebräern statt, indem die Talion mit einer Geldstrafe vertauscht wurde, die dem Beschädigten gezahlt werden mußte (5 Mos. 22, 19. 29) und entweder durch die Abschätzung des Richters (2 Mos. 21, 22) oder vom Gesetz bestimmt war (5 Mos. 22, 19. 29). So ist auf die Verwundung eines Freien, wodurch dieser arbeitsunfähig geworden, der Ersatz des Versäumten und der Heilungskosten gesetzt (2 Mos. 21, 18 fg.). Hatte ein unvorsichtiger Schlag bei einer Schwangern eine Frühgeburt zur Folge, so mußte der Thäter mit deren Ehemann nach dessen Schätzung sich abfinden (2 Mos. 21, 22). Wer eine zur Ehe genommene Jungfrau aus Haß verleumdete, sie nicht als solche befunden zu haben und der falschen Aussage überwiesen ward, sollte körperlich gezüchtigt werden, die Verleumdete immer behalten und ihrem Vater 100 Sekel zahlen (5 Mos. 22, 13—19). Wer eine nicht verlobte Jungfrau geschwächt hatte, mußte sie heirathen und ihrem Vater 50 Sekel zahlen (5 Mos. 22, 28 fg.). Die einem Leibeigenen zugefügte Verletzung büßte dessen Herr an seinem Vermögen durch dessen Freilassung (2 Mos. 21, 26 fg.). Für das selbst unvorsichtigerweise getödtete Vieh eines andern wird Ersatz geheischt (3 Mos. 24, 18. 21; 2 Mos. 21, 23 fg.), und Beschädigungen durch Feuer (2 Mos. 22, 4 [6]) oder durch Vieh (2 Mos. 21, 32. 35 fg.; 22, 5) mußten in natura oder durch Geld ersetzt werden. Zu den Vermögensstrafen gehört auch der mehrfache Ersatz des Gestohlenen (2 Mos. 21, 37; 22, 2 [4]), der veruntreuten Hinterlage (2 Mos. 22, 6—10 fg.; 3 Mos. 5, 21 [6, 1]) sowie des verleugneten Gefundenen (3 Mos. 5, 22 [6, 2]). Roskoff.

Straßen. Schon im hohen Alterthum waren in Palästina Heeresstraßen und Karavanenwege durch die häufigen Gleispuren von Fahrzeugen (Ps. 65, 12; 140, 6) und das Betreten von Last- und Reitthieren entstanden. Sie führten bald über holperigen Boden (Jes. 40, 4; Luk. 3, 5), bald über glatte Felsplatten (Ps. 35, 6; Jer. 23, 12) auf- (Jos. 15, 7; 1 Sam. 9, 11; 2 Sam. 15, 30) und abwärts (Jos. 7, 5; 10, 11), durch Hohlwege (4 Mos. 22, 24), Bäche, die zur Regenzeit den Durchgang unmöglich oder gefährlich machten. Flüsse passirte man in Furten (1 Mos. 32, 23; Jos. 2, 7; Richt. 3, 28; 12, 5; 1 Sam. 13, 7; 2 Sam. 2, 29; 10, 17; 17, 22; Jer. 51, 32). Jede Art von Weg oder Straße heißt hebräisch derek, poetisch orak; eine Kunststraße, wie deren im alten Indien, Phönizien, Persien und vor alters auch in Palästina (4 Mos. 20, 19; Richt. 20, 31; 21, 19; 1 Sam. 6, 12; 2 Sam. 20, 12) gemacht wurden; mesilla, aufgeworfener, erhöhter Weg, poetisch natib, derek natiba, gebahnter Weg, indem Vertiefungen ausgefüllt, Erhöhungen geebnet, große Steine beseitigt wurden (Jes. 40, 3 fg.; 57, 14; 62, 10), besonders wenn Fürsten oder Kriegsheere durch das Land zogen. Schon 5 Mos. 19, 3 ist die Instandhaltung der Straßen nach den Asylstädten verordnet. Wie bei den Griechen die öffentlichen Straßen ὁδοὶ βασιλικαί, bei den Römern viae praetoriae, consulares, bei den alten Deutschen Königswege hießen, so gebraucht auch das A. T. für mesilla den Namen derek hammelek (4 Mos. 20, 17; 19, 21. 22). Der Gebrauch der Transportwagen in Philistäa (1 Sam. 6, 7), der Kriegswagen der Kanaaniter zur Zeit Josua's und der Richter (Jos. 17, 16; Richt. 1, 19; 4, 13), der Reisewagen zur Zeit der Könige (1 Kön. 12, 18) läßt in Palästina Kunststraßen vermuthen, und Salomo (s. d.), der Förderer des Handels, sorgte wol auch für Erleichterung des Verkehrs durch deren Anlegung. Von einer Pflasterung der nach Jerusalem führenden Straßen durch diesen König berichtet Josephus, aber nicht die Bibel. Nach jenem hat Septimius Severus gute Militärstraßen unterhalten, und Spuren von Römerstraßen sind diesseit und jenseit des Jordans noch vorhanden. Palästina, zwischen den Euphrat- und Nilländern gelegen (Ez. 5, 5; 38, 12; Ps. 74, 12) war von Völkerstraßen (Matth. 10, 5) um- und durchzogen. I. Hauptstraßen, durch welche Palästina zugleich mit dem Ausland in Verbindung stand: 1) die von Phönizien, Berytus, Sidon, Tyrus durch die nördlichen Grenzbezirke Palästinas nach Damaskus lief; 2) von Akko führte eine Straße in nördlicher Richtung durch das Gebirge Naphtali bis Cäsarea-Philippi, von da nach Damaskus. Dahin zog auch eine obergaliläische Querstraße, erst östlich nach Rama in Naphtali (Jos. 19, 36) über den Jordan, wie auch eine untergaliläische über den Belus, zwischen der Ebene Sebulon und Esdrelom nach Nazareth, dann entweder nördlich quer durch die Ebene Sebulon, über Kana in Galiläa, weiterhin in die obergaliläische Straße mündend, oder an der Nordseite des Tabor hin nach Tiberias oder in der Richtung nach Magdala, von hier dem See Genezareth entlang über Kapernaum, den Jordan, das Vorgebirge des Antilibanos bis

nach Damaskus. Das war die via maris (Matth. 4, 15; Jes. 8, 23) der Kreuzfahrer, auf welcher auch die Heere vom Euphrat nach Palästina gelangten. Unter röm. Herrschaft war es eine ergiebige Zollstraße, an der Matthäus (Matth. 9, 9) seine Bude hatte. 3) Es gab Querstraßen von Akko und dem Karmel her (2 Kön. 4, 24) an den Grenzen Galiläas und Samariens (Luk. 17, 11; 19, 52) hin zu den Furten und Brücken des Jordans. 4) Im Osten des transjordanischen Palästina lief von Nord nach Süd die syrisch-arab. Karavanenstraße, später die Straße der Mekkapilger. 5) Durch die Mitte des Landes von Nord nach Süd der Straßenzug der südarab. Erdspalte. 6) Im Westen die phönizisch-ägypt. Mittelstraße von Nord nach Süd, mit den Hauptstationen Tyrus, Pelusium, Akko, Cäsarea, Antipatris (Apg. 23, 31), Diospolis, Lud (1 Chron. 8, 12; Apg. 9, 38), Jamnia (2 Chron. 26, 6), Askalon, Gaza u. s. w. 7) Die große Karavanenstraße, welche Aegypten mit Damaskus und mit Mesopotamien verbindet, durchschnitt Palästina von West nach Nordost. 8) An der Südgrenze Palästinas die nabatäische Handelsstraße in südwestlicher Richtung von Petra nach Rhinocorura oder Gaza. II. Straßen in Palästina nach verschiedenen Richtungen, deren Knotenpunkt Jerusalem war: 1) Gegen Norden nach Sichem die Nablusstraße (Richt. 21, 19; Hos. 6, 9), welche östlich von Rama und westlich von Ateroth nach Bireh und weiter führte und Judäa mit Galiläa verband. Von Sichem ging die Straße nach Samaria und dann entweder östlich über Kaperkotia oder westlich über Dscheba (Judith 3, 10), dann jenseit Dothan (1 Mos. 37, 17), durch die Ebene Jisreel u. s. w. Eine andere Straße von Sichem nach der Südostgrenze Galiläas lief über Thebez (Richt. 9, 50). 2) Gegen Nordwest nach Cäsarea die Militärstraße, bis Gophna auf der Nablusstraße, dann über Timnath (Jos. 19, 50; 24, 30; Richt. 2, 9; 1 Makk. 9, 50) und Antipatris. 3) Gegen Nordost zog die Straße von Jerusalem über die östliche Abdachung des Hochlandes, die Priesterstädte Nob, Anatoth (Jer. 1, 1), durch den Paß von Michmas über Ai nach Ophra. Auf diesem Wege zogen die philistäischen Heerscharen (1 Sam. 13, 17). 4) Gegen Osten von Jerusalem nach Jericho über Bethanien, dann durch wüstes Land (Luk. 10, 30 fg.), über Adummim, wo Spuren einer alten via strata noch bemerkt werden. Auf dieser Straße flüchtete sich David vor Absalom (2 Sam. 15 fg.). Sie wurde von in Jericho wohnenden Priestern und Leviten häufig benutzt (Luk. 10, 21). Auch Jesus ging diesen Weg zu seinen letzten Leiden (Matth. 20, 29; 21, 1; Mark. 10, 32 fg.; Luk. 19, 1. 28 fg.). Von Jericho gelangte man nach dem Jordanlande entweder auf dem nördlichen Wege bei Bethnimra (4 Mos. 32, 36; Jos. 13, 27) über den Jordan und dann aufwärts nach Ramoth in Gilead, von da nach Gerasa an der östlichen Grenze Gileads oder südlich zur Furt el Helu an Bethhogla, Gilgal (2 Sam. 10, 15. 18) und Bethsimoth vorbei bis nach Hesbon und zur syrisch-arab. Karavanenstraße, oder auf dem mittlern Wege durch die Jordanfurt bei Bethabora (Richt. 7, 21; 3, 28; Joh. 1, 28) über Jaezer nach Rabbath-Ammon. In südlicher Richtung ging die Straße von Jerusalem nach Bethlehem und Bethzur nach Hebron. Von da nach der Südgrenze des Landes über Esthemoa, Molada (Neh. 41, 25; Jos. 15, 26), Aroer (1 Sam. 30, 28), die Festung Tamara, nach Zephat (Richt. 1, 17); südöstlich über Karmel, Maon und Karioth (Jos. 15, 25) nach dem Südende des Todten Meeres; südwestlich nach Berseba über Adoraim (1 Makk. 13, 20) in die Wüste et-Tih nach Elusa, Rehoboth (1 Mos. 26, 22) und weiter. Im Südwesten Jerusalems führte die Gazastraße durch das Terebinthenthal (1 Sam. 17, 2) über Eleutheropolis (Bethogabra), Eglon und Lachis. Diesen Weg soll Sisak (s. d.) gegen Jerusalem gezogen sein. Von Jerusalem nach Joppe ging eine Straße über Kirjathjearim, dem Wadi Ali entlang, südlich an Ajalon vorüber, über Emmaus und Ramleh; eine andere führte nördlich an Gibeon vorbei über Bethhoron (Jos. 10, 11), Lydda, Bethdagon (Jos. 15, 41); ein dritter Weg, der sich bei Gibeon abzweigte, zog durch das Thal Ajalon (Jos. 10, 12) und vereinigte sich bei Gimso (2 Chron. 28, 18) mit der nördlichen Straße. In Ramleh und Lydda kreuzte sich die Straße von Jerusalem nach Joppe mit der von Damaskus nach Aegypten. III. Straßen und Gassen in den Städten (huṣot, Jer. 37, 21; Hiob 18, 17; Jes. 5, 28; ševakim, Koh. 12, 4; HL. 3, 2; πλατεῖαι, Matth. 6, 5; 12, 19; Apg. 5, 15). Diese, meist von den Thoren nach dem Innern der Stadt laufend, waren großentheils winkelig und eng, wie Josephus bezüglich Jerusalems (s. d.) andeutet und neuere Ausgrabungen bestätigen. Einzelne Hauptstraßen waren wol breiter und zum Fahren eingerichtet. Für den Abfluß des Regenwassers waren sie in der Mitte grabenartig vertieft (Joh. 22, 2) und in frühern Zeiten ungepflastert. Erst im J. 64 n. Chr. wurde, nach

Josephus, unter Agrippa II. das Steinpflaster eingeführt. Der uralte Brauch, Straßen nach Handwerken oder nach Waaren, die daselbst bereitet oder verkauft wurden, zu benennen, findet sich auch bei den Hebräern. Die Bibel erwähnt zwar nur eine Bäckerstraße (Jer. 37, 21) in Jerusalem, der Talmud kennt aber auch eine Fleischer- und eine Wollkämmergasse. Das hebr. rehob (Neh. 8, 1; 3, 16), von Luther „breite Gasse" übersetzt, bezeichnet einen freien Platz. Roskoff.

Strauß, so werden die hebr. Ausdrücke bat ja׳nah, ja׳en renaním gedeutet in Uebereinstimmung mit den alten Uebersetzungen. Die Israeliten wußten, daß der Strauß sich in ganz einöden Gegenden aufhält, ein Thier der Steppe (Jer. 43, 20; Hiob 30, 29), daher Prophetenmund Babel und Edom droht, sie werden wegen ihrer gänzlichen Vereinsamung Wohnstätte der Straußen werden (Jes. 13, 21; Jer. 50, 39). Auch das klägliche heisere, aus der einsamen Wüste herübertönende Geschrei des Straußes war den Israeliten bekannt (Mich. 1, 8). Sie hielten ihn für einen gottlosen hartherzigen Vogel (Kl. 4, 3), der kein Nest baut, seine Eier nicht selbst oder wenigstens nur theilweise bebrütet und viele achtlos von den wilden Thieren zertreten läßt, seiner Jungen sich nicht annimmt, daher umsonst Eier legt, der überhaupt ein dummes Geschöpf ist. Nur die Schnelligkeit seines Laufes, wobei es Roß und Reiter weit hinter sich zurücklasse, sei bewunderungswürdig (Hiob 39, 13—18). Die wissenschaftliche Beobachtung hat über die Lebensweise des Straußes Folgendes festgestellt. Das Straußweibchen legt die Eier, die es brüten will, in eine von ihm selbst gemachte Sandvertiefung, deckt sie mit einer fußdicken Sandschicht und überläßt am Tage oft der Sonne das Brutgeschäft; doch nachts und auch manchmal am Tage theilen sich Männchen und Weibchen in die Brutarbeit. Neben den im Sandneste verborgenen Eiern legt die Straußhenne viele andere auf den offenen Boden hin, welche den ausgebrüteten Jungen als erste Nahrung dienen sollen, aber oftmals von den wilden Thieren verderbt werden; hat man doch beobachtet, daß Raubvögel Steine auf die Straußeier fallen ließen, um sie zu zerschmettern und hernach ihren Inhalt genießen zu können. Auf der Flucht suchen die Alten ihre Jungen durch mancherlei List zu retten, den Jäger täuschend. Da es aber auf der offenen Wüste keine Schlupfwinkel gibt und Rettung nur im schleunigen Fortlaufen möglich ist, so lassen sie schließlich die Jungen im Stich, da sie im andern Falle nur sich selbst nutzlos opfern würden. Uebrigens retten sich diese am besten dadurch, daß sie sich auf den Boden ducken, wo sie wegen ihres sandgrauen Gefieders auch vom geübten Auge nicht leicht erkannt werden. Da der Wind, in die breiten Federn blasend, den schnellen Lauf des Vogels begünstigt, und zudem dessen feine Nase in der Windrichtung aus weiter Ferne den Geruch des Feindes hinter ihm wahrnimmt, so folgt der Strauß auf der Flucht dem Windzuge. Während nun ein Theil der Jagdgesellschaft dem Strauß von hinten folgt, stellt sich, wo immer möglich, der andere Theil in entgegengesetzter Richtung hinter Hügeln auf oder nähert sich von der Seite her in rechtem Winkel der Windbahn. Glückt die Operation, so läuft diesem Jägerposten der Vogel nicht selten in die Hände. Das beständige rücksichtslose Fliehen in der Windrichtung brachte offenbar den Strauß in den Ruf der Dummheit, aber daß er den Kopf in den Sand steckt, fabelte nur das Alterthum (Plinius, X, 1). In ganz offener Gegend, wo keine gedeckte Aufstellung möglich ist, hält es übrigens weit schwerer, den Strauß zu jagen; denn seine Schnelligkeit übertrifft weit die des Pferdes, indem er nach Livingstone 26 engl. Meilen (mehr als 8 Stunden) in 1 Stunde durchläuft.

Der Strauß erreicht eine Höhe von 7—9 Fuß. Während das Weibchen und die Jungen sandgraues Gefieder tragen, zeichnet sich das Männchen durch eine glänzende Mischung von schwarzen und weißen Federn aus. Meist fleckenlos weiß erscheinen die Schwung- und Bürzelfedern. Das Fleisch, obgleich schmackhaft, war den Israeliten verboten (3 Mos. 11, 16; 5 Mos. 14, 15). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 237 fg.; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 450 fg. Furrer.

Streit, s. Kampf.

Strick, s. Seil, Flachs und Handwerke.

Stroh, teben, so nannte man im Hebräischen wie jetzt noch im Arabischen im Gegensatz zu kaš (Stoppeln) das auf den Tennen von Dreschschlitten klein zerhackte oder vom Rindvieh klein zertretene Stroh, das beim Worfeln vor dem Winde dahinflog, wäh-

rend das Korn zurückblieb (Jer. 23, 28). Man gab Stroh in dürrem Sommer dem Rindvieh als Futter, und mit Korn und Gerste vermischt war es Reisefutter für die Lastthiere (1 Mos. 24, 25. 32; 42, 27; Richt. 19, 19). Einst mußten die Israeliten tĕbĕn in den Ziegelsteinen verbacken (2 Mos. 7, 5 fg.), später statt des tĕbĕn sich kaš (Stoppeln) holen zu demselben Zweck (2 Mos. 5, 8). Wie die kleinen vom Winde gejagten Halmbruchstücke des tĕbĕn achtet das Krokodil nach des Dichters Wort (Hiob 41, 19) die Eisenspitzen der Lanzen. Furrer.

Stücke in Esther nennen wir nach Luther die sieben Kapitel, welche sich als Erweiterung des Buches Esther (s. d.) in der alten griech. Uebersetzung dieses Buches finden. Dem hebr. Text wird Kap. 1 voraufgeschickt; es enthält V. 1—12 einen Traum des Mardochäus, eines am Hofe in Susa in Diensten stehenden Juden, der nach der zuletzt Kap. 7, 1 fg. gegebenen Deutung die folgende Geschichte vorbedeutete. Darauf V. 13—18 entdeckt Mardochäus eine Verschwörung gegen den König Artaxerxes (Ahasverus), was in den Reichsannalen verzeichnet wird. Er wird dafür vom König beschenkt, aber nun haßt ihn der mächtige Aman und sucht ihm und seinem Volke Uebles zuzufügen. Die Entdeckung der Verschwörung erzählt auch der hebr. Text (Kap. 2, 21—23), nur in anderer Weise. Kap. 2 gibt ein Edict des Königs an die Satrapen, alle im Reiche lebende Juden zum Heil des Reichs am 14. des zwölften Monats Adar erbarmungslos niederzumachen. Der Zusatz knüpft sich an den hebr. Text (Kap. 3, 14), wo ein solches Edict erwähnt wird. Das Gebet des Mardochäus (Kap. 3) und das der Esther (Kap 4), daß sich der Herr seines Volkes erbarme, ist an den hebr. Text (Kap. 4, 16. 17) angeschlossen. Kap. 5 erscheint Esther vor dem König, womit Kap. 5, 1. 2 des hebr. Textes ausgeführt wurde. In Anschluß an den hebr. Text (Kap. 8, 13) wird Kap. 6 ein Edict des Königs an die Satrapen gegeben, durch welches das früher gegen die Juden erlassene aufgehoben und befohlen wird, den Juden am 13. des zwölften Monats gegen ihre Feinde beizustehen. Endlich gibt Kap. 7 die Deutung des Kap. 1 erzählten Traumes und den Schluß.

Diese Zusätze wie überhaupt das ganze Buch Esther liegen uns in den Handschriften der LXX in einer doppelten Textesgestalt vor, die ich in meinen Libri apocryphi Veteris Testamenti graece (Leipzig 1871) mit den Varianten S. 30—72 nebeneinandergestellt habe. Die ganz überwiegende Mehrzahl gibt den gewöhnlich in der Kirche gebrauchten Text (A), der augenscheinlich auch der ältere ist; nur in dreien findet sich der andere (B), nämlich in cod. 93[a] (cod. Arundelianus im Britischen Museum aus dem 14. Jahrh.), cod. 108[b] (cod. Vaticanus nr. 330 aus dem 14. Jahrh.), welche beide Texte nebeneinander geben, und mit Lücken in cod. 19 (cod. Chigianus zu Rom aus dem 10. Jahrh.). Eine Vergleichung beider Texte zeigt sofort, daß B A vor sich hatte und bedeutend umarbeitete. Die Erzählung blieb im ganzen die gleiche, auch im einzelnen wurde nicht wenig wörtlich oder mit unerheblicher Aenderung beibehalten, daneben wurde freilich auch viel umgestaltet. War die Darstellung in A breit und nicht ohne Widersprüche, der Stil schwülstig und geziert, so hat B vielfach abgekürzt und Widersprüche gehoben, sein Stil ist einfacher, prosaischer und periodischer gehalten. Auch Zusätze machte B, so gibt er Kap. 8, 14 des hebr. Textes ein Briefchen des Mardochäus. Das gleiche Verhältniß zieht sich sowol durch die Zusätze als durch die allerdings ziemlich freie Uebersetzung des Hebräischen hindurch. Aber wurden nicht auch die Zusätze aus einem hebräischen oder aramäischen Original übersetzt? So meinte noch neuerlichst Langen und bemühte sich, es nachzuweisen (in der „Theologischen Quartalschrift", Jahrg. 1860, S. 265 fg.). Dabei leitete ihn nur das kirchl. Interesse, das ihn zu der mehr als wunderlichen Annahme trieb, Lysimachus (s. u.) habe auch die Zusätze übersetzt, und diese seine ganze Uebersetzung sei etwas später mit Berücksichtigung des Grundtextes frei bearbeitet worden. Zuvörderst ist hier von B völlig abzusehen, der ohne Widerrede nur den griech. A vor sich hatte. Allerdings finden sich in A Hebraismen, denn der Verfasser war eben ein Jude; aber zwischen einer hebraisirenden Schreibart und einer selbst etwas freien Uebersetzung aus dem Hebräischen ist ein gewaltiger, sehr in die Augen springender Unterschied. Betrachten wir nun den schwülstigen, gezierten und langathmigen Stil in A, und vergleichen wir damit, was daneben als wirkliche, wenn auch freie Uebersetzung des Hebräischen steht, so ergibt sich unabweislich, daß A die Zusätze selbständig griechisch verfaßte, und es bleibt dabei, daß eine Uebersetzung derselben ins Hebräische mit großen Schwierigkeiten verbunden sein würde. Dazu kommt,

daß sich die Zusätze als besondere Arbeit durch ihre lose Einfügung in die Uebersetzung des Hebräischen und durch Widersprüche mit dem hebr. Text (vgl. meine Schrift: „Das dritte Buch Esra, die Zusätze zum Buch Esther und Daniel, das Gebet Manasse, das Buch Baruch und der Brief des Jeremia“ [Leipzig 1851], S. 77 fg., 87) erweisen, woraus zugleich zu erkennen, daß die zu Grunde liegende Sage Differenzen darbot, und der Zusammensteller des ganzen Buches es an der gehörigen Redaction fehlen ließ. Endlich charakterisirt die Zusätze ein streng religiöser Sinn, dessen das hebr. Buch fast bar ist.

Fest steht, daß B das ganze Buch, wie es vorliegt, nach A bearbeitet hat, dagegen kann in Frage kommen, ob nicht der Uebersetzer von A auch der Urheber der Zusätze sei. Der Stil würde nicht absolut widersprechen, denn er bietet Verwandtes, und ein Schriftsteller wird eben auch etwas anders schreiben, als wenn er Uebersetzer ist. Damit reimt sich indessen nicht der Mangel an Einheit des ganzen Buches, da in solchem Falle die Beseitigung wenigstens der offenbaren Widersprüche zu erwarten war.

Der älteste, uns bekannte Schriftsteller, der den Text von A benutzte (nicht auch von B, denn was Langen, a. a. O., S. 262 fg., dafür beibringt, ist fadenscheinig), ist Josephus, natürlich aber ist der Text erheblich älter. In den Handschriften von A findet sich eine Unterschrift, nach welcher im vierten Jahre des Königs Ptolemäus und der Kleopatra Dositheus, der sich für einen Priester und Leviten ausgab, und sein Sohn Ptolemäus diesen Brief von den Purim (d. i. das ganze Buch, vgl. Esth. 9, 20, also doch wol auch die Zusätze) hereinbrachten (nämlich nach Aegypten), welchen nach ihrer Angabe Lysimachus, der Sohn des Ptolemäus, in Jerusalem übersetzt habe. Schade, daß sich aus dieser Angabe streng geschichtlich so gut wie nichts gewinnen läßt. Zuerst nämlich ist sie höchst wahrscheinlich erst später hinzugefügt worden, als die Zusätze hinzugekommen waren. Sodann ist die Zeitangabe unsicher, denn es kann die Wahl zwischen Ptolemäus V.—VIII. (in den J. 204—81) schwanken, da jeder eine Gemahlin Namens Kleopatra hatte. Gewöhnlich versteht man den Ptolemäus Philometor in den J. 181—145; es mag dies wahrscheinlich sein, aber eben nur wahrscheinlich, weil dessen Regierung eine judenfreundliche war, unter der auch der Tempel zu Leontopolis erbaut wurde, sodaß die Uebersetzung des Buches erforderlich war, welches ein neues Nationalfest einsetzte. Dagegen hüte man sich nach einer bekannten Unart den genannten Dositheus mit dem von Josephus („Alterthümer“, XIII, 3) erwähnten jüd. Soldatenführer Dositheus zu identificiren. Endlich will wenig zusagen, daß die Uebersetzung in Jerusalem angefertigt sei; die Angabe scheint einer Tendenz entsprungen zu sein. Ist die Vermuthung richtig, daß die Uebersetzung unter Ptolemäus Philometor entstand, so werden die Zusätze etwas später entstanden sein, noch später aber die Umarbeitung des Ganzen von B, doch wäre es müßig, die Zeit nach Decennien näher zu bestimmen. Selbstverständlich kamen alle diese Producte aus dem Lager gut gebildeter hellenistischer Juden.

Nicht schwer hält es, sich die Entstehung der Zusätze zu erklären. Das hebr. Buch erzählt die Entstehung des Purimfestes (s. d.). Es basirt wesentlich auf einer Sage, die die schwer gedrückte Nation um so begieriger ergriff, als sie das in einem geschichtlichen Bilde beredt darlegte, was der fanatische und rachedürstende Jude in sich selbst fühlte, zumal das jährliche Fest diese Stimmung forterhielt. So war natürlich, daß man sich an dem Gegebenen nicht begnügte, daß man die Sage weiter ausspann, sie erweiterte und ergänzte, wobei Variationen und Widersprüche nicht ausbleiben konnten. Dieser Proceß des Hinzufügens und Hinzudichtens begann gewiß sehr früh und führte sich im Judenthum jahrhundertelang fort, vgl. das Nähere in meiner angeführten Schrift S. 70. Auch die alte lateinische Uebersetzung ist mehr freie Bearbeitung als Uebersetzung und hat Zusätze (vgl. meine Schrift S. 75). Unsere Zusätze nun sind die ältesten und einfachsten Erweiterungen des Buches, die dadurch, daß sie früh der Uebersetzung der LXX eingefügt wurden, eine weitere geschichtliche Bedeutung erlangten. Indem sich nämlich die Kirche ohne weiteres an die LXX hielt, kam auch das, was diese dem alttest. Kanon zugefügt hatten, zu kanonischem Ansehen. Zwar entging einzelnen Gelehrten, in der alten Kirche dem Origenes und Hieronymus, nicht, daß unsere Zusätze ein späteres Anhängsel seien, aber auf die praktische Verwendung derselben hatte dies selbst bei diesen Gelehrten keinen Einfluß (vgl. Langen, „Die deuterocanonischen Stücke des Buches Esther“ [Freiburg i. Br. 1862], S. 3 fg.). Demgemäß erklärte sie denn auch das Concil zu Trident, die bisherige Gewohnheit bestätigend, für kanonisch, obschon Hieronymus sie

zwar in die Vulgata in sehr freier Uebersetzung aufgenommen, doch besonders an das Ende des Buches Esther gestellt hatte. Dagegen verwiesen sie die Protestanten mit vollem Recht unter die Apokryphen, nur daß sie, bald abweichend von dem gesunden Urtheile Luther's, der sie zwar als „Stücke in Esther" vom Kanonischen ausgeschieden hatte, aber Gutes in ihnen anerkannte, gar zu geringschätzig über sie urtheilten. Stehen sie auch durchaus auf dem Boden der Sage, so haben sie doch für uns ein entschieden geschichtliches und sprachliches Interesse. Fritzsche.

Stufen, s. Altar, Tempel.

Stuhl, s. Geräthe.

Stunden, s. Uhren.

Suach, einer der sechs von der Ketura (s. d.) dem Abraham (s. d.) in seinem hohen Alter gezeugten Söhne (1 Mos. 25, 2). Hiob 2, 11 (vgl. Kap. 8, 1; 25, 1) wird Bildad, der Freund Hiob's, als Suchit bezeichnet. Man hat schon früher namentlich die im Norden von Edomitis gelegene Ortschaft Szichan mit Suach verglichen (Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 692 fg., 945). Bestimmtes läßt sich über die geographische Lage nicht ermitteln, als daß die Suchiten wahrscheinlich Bewohner des an Edomitis grenzenden nördlichen Theiles von Arabien waren (vgl. auch Josephus, „Alterthümer", I, 15; Hitzig zu Hiob 2, 11). Schenkel.

Succoth, Sukkoth, Luther: Suchoth. 1) Die erste Lagerstätte der Hebräer nach ihrem Abzuge von Raamses, bevor sie Etham erreichten (2 Mos. 12, 37; 13, 20; 4 Mos. 33, 5). Ist Raamses bei dem heutigen Abu Keschêb anzusetzen, und wanderten die Israeliten von da im Wadi Tumilât (s. Gosen) in nordöstlicher Richtung weiter, um die Nordspitze des Schilfmeeres bei Etham (s. d.) zu erreichen, so muß Sukkoth gleichfalls schon in der Nähe des Birket-Timsah, welcher das Nordende des Schilfmeeres in jener alten Zeit bildete, gesucht werden. An diesen Krokodilsee erinnert auch schon das ursprünglich ägypt. Wort Sukkoth (σουχος), welches das Krokodil bezeichnet, und es lagerten die Israeliten demgemäß zum ersten male in der Gegend des heutigen Mukfar oder Sebas-Biâr (s. auch Baal-Zephon und vgl. Schleiden, „Die Landenge von Suês" [Leipzig 1858], S. 191).

2) Succoth, d. h. „Hütten", angeblich von den Laubhütten benannt, welche der Patriarch Jakob (1 Mos. 33, 17) für seine Heerden errichtete vor seinem Uebergang über den Fluß Jabok (s. d.), ehe er auf die Westseite des Jordan nach Sichem zog (vgl. 1 Mos. 33, 17 mit 32, 22. 30). Der Name mag daher entstanden sein, daß der Ort ursprünglich ein Hirtenlager war (s. Mahanaim). Derselbe ist mithin südwärts vom Jabok (dem heutigen Wadi Zerka), und zwar kraft Jos. 13, 27 zwischen Nimrim (Nimrîn, s. Beth-Nimra) und Amathus (Amâteh), am Ostufer des Jordan, in der Jordanau zu suchen, welche in dieser Gegend darum auch Ebene von Sukkoth hieß (Ps. 60, 8; 108, 8). Die Stadt gehörte zum Stammgebiete Gad (Jos. 13, 27) und wurde von Gideon mit dem benachbarten P'nuel (P'niel, s. d.) gezüchtigt (Richt. 8, 5 fg. 13 fg.). Im Thale zwischen (dem ostjordanischen) Succoth und (dem westjordanischen) Zarthan (s. d.) ließ Salomo Metallgefäße in Thonformen gießen zum Schmuck des Tempels (1 Kön. 7, 46). Noch zur Zeit des Josephus („Alterthümer", I, 21, 1) soll der Ort unter dem griech. Namen Σκηναί, d. i. Hütten, vorhanden gewesen sein, und Hieronymus kennt denselben noch im Stamme Gad jenseit des Jordan in dem Bezirke von Scythopolis (in parte Scythopoleos). Deshalb vermuthet Thenius (zu 1 Kön. 7, 46), Succoth müsse bei der am häufigsten begangenen, bei Bethsean (s. d.) befindlichen Furt des Jordan gelegen haben, wo auch Burckhardt („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 595) die Ruinen eines Ortes nennen hörte, aber nicht selbst sah. Diese Ruinen würden aber nördlich vom Jabok liegen, können also keinenfalls die Ueberreste des biblischen Succoth sein. Die ganze Gegend des Ostjordanufers ist bisjetzt noch zu wenig erforscht, und bis auf weiteres dürfte daher die Ansicht von Tuch (Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis [Leipzig 1859], S. 9), welcher die alte Ortslage bei der Furt Dâmieh sucht, noch die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben, insofern über diese Furt südlich vom Wadi el-Faria der Weg von Naplus (Sichem) nach Es-Salt führt. Succoth auf die Westseite des Jordan zu verlegen, wo Robinson („Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 407 fg.) nicht weit südwärts von Scythopolis Ruinen unter dem Namen Sâkût fand, oder gar zwei

Orte gleichen Namens, einen am Ostufer, den andern im Westen des Jordan, anzunehmen, wie Ritter thut („Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, I, 447; vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 546), dazu fehlen ausreichende Gründe. Kneucker.

Succoth-Benoth, ein hebr. Doppelwort, welches an der Stelle, wo es in der Bibel vorkommt (2 Kön. 17, 30) und wo das damit Ausgedrückte als etwas bezeichnet wird, das die von dem assyr. Großkönige nach Samarien verpflanzten Babylonier sich „gemacht hätten", gleichwie die Kuthäer den Götzen Nergal, die Hemathenser den Asima, die Aviter den Nibhas und den Thartak sich angefertigt hätten, selbst seinerseits nur einen Götzen, beziehentlich sein Bild, bezeichnen kann. Schon damit wird die hergebrachte appellativische Fassung des Doppelwortes und seine Uebersetzung durch „Hütten der Töchter" hinfällig, die ohnehin schon grammatisch daran scheitert, daß im hebr. Texte nicht bânôth, „Töchter", denn vielmehr bĕnôth steht, was in das nahe liegende bânôth zu verändern gerade in diesem Falle mehr wie bedenklich sein würde. Ist aber damit eine Gottheit und zwar eine babylonische, d. h. hier: in Babylon selbst insbesondere verehrte, zu verstehen, so tritt an uns die Frage heran, ob wir nicht etwa eine solche noch nachweisen können, eine Frage, die um so dringender wird, als sich nicht blos fast die sämmtlichen an der angeführten Stelle genannten Gottheiten, insbesondere Nergal, nicht minder Adrammelech und Anammelech, desgleichen die in den Büchern Jesaja und Jeremia namhaft gemachten Götter: Bel, Nebo, Merodach, sondern auch die lange völlig verkannten: Kewan und Sakkuth des Buches Amos (Kap. 5, 26), auf den assyrisch-babylonischen Monumenten aufzeigen lassen (s. Sterne). Hier ist nun zuvörderst von dem Umstande Act zu nehmen, daß die LXX in ihrer Umschrift das betreffende hebr. Wort in seinem zweiten Theile durch Benith statt Benoth (also mit i statt mit o) wiedergeben. Da die Lesung mit o an sich so nahe lag, kann die Lesart Benith mit i nur auf eine wirkliche andere und zwar ursprünglichere Lesart zurückgehen. Damit aber ist ein babylonisches banith im voraus gesichert. Nun ist eine gerade bei den Babyloniern ganz besonders häufig erwähnte und von ihnen vornehmlich verehrte Gottheit die als Weib des Merodach auftretende Zir-banith (Layard, Inscriptions in the cuneiform character [London 1851], Taf. 17, 15), auch Zarpanith gesprochen (vgl. z. B. Rawlinson und Norris, The cuneiform inscriptions of Western-Asia [London 1861—70], I, 55. IV, 16; 65. I, 27 in Inschriften Nebukadnezar's; Rawlinson und Norris, a. a. O., II, 48, 37; 54, 54), d. h. die „Samenschenkende, Nachkommenverleihende". Diese Gottheit werden wir mit Rawlinson in dem Doppelworte des Bibeltextes zu suchen haben. Aus dem unverstandenen zrs des ursprünglichen Textes ward skt theils infolge von Verlesung der in dem althebräischen, samaritanischartigen Alphabet nicht so unähnlichen Buchstaben, theils auch, wie so oft, infolge des Bestrebens aus den rudimentären Buchstabenresten ein sinnvolles Wort zu gewinnen. Schrader.

Suchim, eine 2 Chron. 12, 3 erwähnte, wahrscheinlich äthiop. Völkerschaft, über welche „Bibel-Lexikon", I, 288, das Nöthige gesagt ist. Dillmann.

Sud hieß nach Bar. 1, 4 ein Fluß, an welchem Baruch den jüd. Exulanten in Babylon seine Schrift vorlas. Nach Jacut („Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], III, 91) führte den Namen Sud ein Berg, ein Wasser, eine Stadt und ein Palmenhain auf der westlichen Seite von Jemâma (südlich von Nedschd). Da indessen unser Sud jedenfalls in Babylonien und doch in der Nähe Babylons zu suchen ist, so ist diese Notiz für uns unbrauchbar. Sonst wird ein solcher Fluß nicht erwähnt, und einige Vermuthungen, hier zu helfen, verdienen kaum Beachtung. Hat der Verfasser oder Uebersetzer sich nicht irgendwie geirrt, so ist anzunehmen, daß in der Nähe des wasserreichen Babylon ein Nebenarm oder Kanal des Euphrat oder auch ein Theil des die Stadt umgebenden Grabens Sud hieß. Fritzsche.

Sühnopfer. Das hebr. Wort für sühnen (kippér) bedeutet eigentlich bedecken; „die Sünde bedecken oder überdecken" will sagen: vorhandene Sünde dem strafenden Blicke entziehen, d. h. die Strafe von ihr abwenden. In ähnlicher Weise wird auch hebräisch kissā gebraucht, und verwandt mit kippér ist das arab. ġafara = bedecken und verzeihen. Das Sühnopfer hat also den bestimmten Zweck, begangene Sünde zu bedecken, sie gleichsam ungeschehen zu machen, und zwar dadurch, daß für die zu vollziehende Strafe ein Aequivalent geboten und von Gott angenommen wird. Dieses Aequivalent ist nun eben

das Opfer selbst, das, als aus einem Gefühl der Unlust, des gestörten Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott entspringend, natürlich einen ernstern, traurigern Charakter hatte als das Dank- und auch das Brandopfer. Die bei letztern gewöhnliche Begleitung von Speise- und Trankopfer fiel beim Sühnopfer ganz weg, ebenso die Zuthat von Oel und Weihrauch, wenn etwa ausnahmsweise ein Speiseopfer die Stelle eines Thieropfers vertrat, und selbstverständlich auch jede Art von Opfermahlzeit. Zwar kamen wie beim Dankopfer (s. d.) nur die Fettstücke auf den Altar, das übrige Fleisch aber wurde entweder (wie beim Sündopfer für den Hohenpriester oder für das Volk) gänzlich vernichtet, d. h. außerhalb des Lagers, beziehentlich der Stadt verbrannt, oder es fiel dem Priester zu, durfte aber nur an heiliger Stätte verzehrt werden (3 Mos. 4; 5; 6, 24—7, 7).

Der Name Sühnopfer, sacrificium piaculare, wird von vielen speciell vom Sündopfer gebraucht, sodaß alsdann Sühn- und Schuldopfer coordinirt nebeneinanderstehen. Nach 3 Mos. 5, 16. 18. 26, verglichen mit 3 Mos. 4, 20. 26. 31. 35; 5, 6. 10. 13, und nach den oben angegebenen gemeinsamen Merkmalen beider ist aber diese Klassifikation keine genaue; Sünd- und Schuldopfer sind vielmehr dem gemeinsamen Begriff des Sühnopfers unterzuordnen, wobei indessen zugegeben werden kann, daß der specifische Charakter des Sühnopfers vorzugsweise im Ritus des Sündopfers seinen Ausdruck findet und zwar in der besondern für dieses Opfer vorgeschriebenen Manipulation mit dem Blute des Opferthieres. Während bei den übrigen Thieropfern das Blut einfach gegen den Fuß des Brandopferaltars ausgeschüttet wurde, mußte der Priester mit dem Blut des Sündopfers auch den obersten Theil, die sogenannten Hörner des Brandopferaltars bestreichen (3 Mos. 4, 25. 30. 34); galt das Sündopfer der ganzen Gemeinde oder ihrem Vertreter, dem Hohenpriester, so mußte das Blut auch in das Heiligthum gebracht, an die Hörner des Rauchaltars gestrichen und siebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt werden. Beim wichtigsten, nur einmal jährlich wiederkehrenden Sündopfer am großen Versöhnungstage (s. d.) betrat der Hohepriester sogar das Allerheiligste, um das Opferblut gegen den Deckel der Bundeslade zu sprengen (3 Mos. 4, 6 fg. 17 fg.; 16, 14 fg.). Es leuchtet ein, daß man bei diesem Opfer das Blut für besonders wichtig und bedeutungsvoll hielt, indem man es darauf anlegte, dasselbe mehr, als gewöhnlich geschah, in die Augen fallen zu lassen, es dem zürnenden Gott so nahe als möglich zu bringen. Nun müssen wir uns erinnern, daß der Hebräer von alter Zeit her das Blut mit einer gewissen heiligen Scheu betrachtete, von der Vorstellung ausgehend, daß im Blut das Leben des Thieres wie des Menschen pulsire, ja daß das Blut geradezu das Lebensprincip, die Seele des Thieres sei (1 Mos. 9, 4 fg.; 3 Mos. 3, 17; 7, 26 fg.). Wenn nun die Stelle 3 Mos. 17, 11 deutlich ausspricht, daß das Blut das Medium der Versöhnung sei, so ergibt sich als Schlüssel zum Ritus des Sündopfers folgende Vorstellung: durch jedes Vergehen gegen den göttlichen Willen wurde nach strengster Auffassung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit das Leben des Sünders eigentlich verwirkt, und keine Gnade und kein Sühnmittel konnte es retten, wenn mit Absicht und Bewußtsein gegen den göttlichen Willen gesündigt worden war (4 Mos. 15, 30 fg.). Wenn aber ein solches Vergehen kein vorsätzliches war, wenn es aus Irrthum, Unbesonnenheit, Schwachheit, Uebereilung (im Hebräischen ist der gewöhnliche Ausdruck bišegaga) geschah, so begnügte sich Gott damit, daß statt des Menschenlebens ein Thierleben zum Opfer fiel, indem durch die Stellvertretung dieses die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit befriedigt wurde. Daß die Idee einer stellvertretenden Genugthuung dem Hebräer dabei vorschwebte, läßt sich kaum bezweifeln, und daraus erklärt sich nun sofort die besondere Feierlichkeit, mit der man das Blut dieser Opfer behandelte. Daß dem hebr. Ideenkreis eine solche stellvertretende Genugthuung nicht fern lag, zeigen z. B. die Erzählungen 2 Sam. 12, 15 fg.; 21; 24, 10 fg., die prophetischen Stellen Jes. 53, 4 fg.; 43, 3 und die Gesetze 3 Mos. 16, 21; 5 Mos. 21, 1—9. Aehnliche Vorstellungen finden wir auch bei andern Völkern des Alterthums (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 380 fg.). Diese Erklärung der durch das Sündopfer bezweckten Sühnung ist ohne Zweifel die einfachste und zutreffendste, und auch durch die Ausnahme 3 Mos. 5, 11 fg. wird sie nicht umgestoßen. Nur darf man sie nicht zu weit ausdehnen, als ob der Hebräer auch eine directe Uebertragung der Sünde, ein Hineinfahren derselben in den Leib des getödteten Thieres angenommen hätte. Daß ihm solches denkbar war, zeigt allerdings der am Versöhnungstage in die Wüste zu jagende Sündenbock; wenn aber dieser Bock zu dem als

Sündopfer zu schlachtenden noch hinzukommt und von diesem bestimmt unterschieden wird, so liegt gerade hierin der Beweis, daß die Uebertragung von Schuld und Sünde nicht beim Sündopfer selbst schon stattfand, wie denn auch das Fleisch des Sündopfers nicht als unrein, sondern als hochheilig galt (3 Mos. 6, 25. 29). Also nur die äußere Folge der Verschuldung, die Strafe, sollte durch das Blut des Sündopfers vom Menschen genommen werden; die Schuld selbst war damit freilich auch getilgt, nur nicht durch directe Uebertragung auf das Thier, sondern sie wurde dem Menschen einfach nicht mehr angerechnet, nachdem Gott sein Opfer gnädig angenommen hatte.

Weniger scharf prägte sich die Idee einer Sühnung durch Stellvertretung im Schuldopfer aus. Hier handelte es sich mehr um Genugthuung für zugefügten Schaden, um eine äußere materielle Leistung, die unter Umständen genau nach Geldwerth taxirt wurde. Eine besondere Manipulation mit dem Blut war daher hier nicht vorgeschrieben; die hier äußerlicher gefaßte Sühnung lag darin, daß der Opfernde sich eines Theils seines Eigenthums entäußerte, und daß sein Opfer gleichsam als Zahlung für den durch ihn angerichteten Schaden von Gott angenommen wurde (s. Schuld- und Sündopfer).

Steiner.

Sünde, einer der biblischen Hauptbegriffe, der dem Begriffe der Erlösung (s. d.) zu Grunde liegt, denn die biblische Religion hat die Erlösung (Befreiung) des Menschen von der Sünde zu ihrem Gegenstande. Der Ausdruck selbst (nach Grimm von syn, synja, synjar, Entschuldigung vor Gericht, d. h. Verhinderung des Erscheinens vor Gericht, nach andern von suona = Sühne, d. h. was Sühne erfordert) entspricht dem hebr. ḥeṭ', dem griech. ἁμαρτία. Die Grundbedeutung des erstern Wortes, mit welcher auch die des letztern verwandt ist, weist auf ein Mindern, Schädigen, Verletzen hin, wovon die Bedeutung Verfehlen, Fehlen (vgl. dagegen Buttmann, „Lexilogus" [3. Aufl., Berlin 1837], I, 137) erst abgeleitet ist. Die Sünde ist daher, insbesondere nach alttest. Vorstellung, eine Minderung dessen, was der Mensch Gott zu leisten hat, eine Schädigung, Verletzung der Gott gebührenden Ehre und des ihm schuldigen Gehorsams; sie begründet ebendeshalb eine Schuld (s. d.) und erfordert Genugthuung (s. d.).

Ueber das Wesen der Sünde findet sich in der Bibel nirgends eine Begriffsbestimmung oder nähere Erörterung; dieselbe ist thatsächlich vorausgesetzt, nachdem 1 Mos. 3 ihre Entstehung im Menschengeschlecht im Gewande eines Mythus volksthümlich erzählt ist. Die Vorstellung schon dieses Erzählers ist, daß die Sünde wesentlich ein Gott verletzendes, also gottwidriges und gottfeindliches Verhalten des Menschen ist, ein Durchbrechen der dem Menschen von Gott gesetzten rechtlichen und sittlichen Schranke, des Gesetzes (s. d.), also nach der materiellen Seite Selbstüberhebung gegenüber Gott, nach der formellen Seite Uebertretung des göttlichen Gebotes, Verletzung des göttlichen Rechtes. Die Bibel anerkennt eine ewige heilige unverbrüchliche Ordnung der Dinge; durch die Sünde wird diese fortwährend geschädigt und bedarf der Wiederherstellung. Aus dieser Grundvorstellung erklären sich nun auch die verschiedenen biblischen Namen für Sünde und Sündigen neben dem am häufigsten vorkommenden ḥeṭ' und ḥaṭa', ἁμαρτία und ἁμαρτάνειν. Insofern der Mensch durch das Gesetz Gott das Rechtthun schuldig, zum Gesetzesgehorsam verpflichtet ist, ist die Sünde als Erhebung, Empörung, Abfall von Gott betrachtet (Jes. 1, 2; 59, 13; Hos. 7, 13; Am. 4, 4). Als schweres Unrecht, Frevel, erscheint sie, weil sie Gottes Rechtsordnung in der Welt durchbricht (1 Kön. 8, 47; Hiob 34, 10); sie ist aber auch wieder als Thorheit aufgefaßt, weil es zwecklos ist, dem Allmächtigen zu widerstreben (Spr. 14, 1. 3. 9 u. s. w.), und insbesondere wird sie als Nichtsnutzigkeit und Nichtigkeit geschildert (Ps. 7, 15; 66, 18; Hiob 5, 6; 36, 21), da sie eigentlich substanzlos ist und ihr Dasein nur am Guten und im Kampfe mit dem Guten fristet. Als Gesetzesverletzung und Gesetzesübertretung findet sich die Sünde öfters auch im N. T. bezeichnet, so von Jesus selbst (Matth. 7, 23) und insbesondere vom Apostel Paulus (Röm. 5, 12 fg.; Röm. 4, 7; 6, 19).

Diese Vorstellung von dem Wesen der Sünde steht jedoch in unzertrennlichem Zusammenhange mit derjenigen von ihrem Ursprung. Auch hierüber hat die Bibel nirgends eine Theorie aufgestellt, sondern sie folgt der Ueberlieferung, auf deren Grundlage die einzelnen biblischen Schriftsteller ihre nicht immer zusammenstimmenden Ansichten vortragen. In dem Mythus vom Sündenfall (1 Mos. 3) ist vor allem die Vorstellung enthalten, daß die Sünde ihren Ursprung nicht von Gott genommen hat. Die Schlange,

das widerwärtige, Staub leckende Thier (Mich. 7, 17), ist das Symbol der versuchenden Erdenmacht, die von außen an den Menschen herantritt und die sinnliche Lust (1 Mos. 3, 6) nach dem verbotenen Genusse in ihm aufregt. Gegen die Meinung, daß die Schlange ein übermenschliches Wesen, den Satan (s. d.) bedeute, ist bei dem jetzigen Stande der biblischen Wissenschaft kein Wort mehr zu verlieren. Der tiefsinnige Mythus legt den Ursprung der Sünde in die sinnlich-selbstsüchtige Natur des Menschen, und so rechtfertigt sich auch die Strafe, die Gott über den Menschen verhängt (1 Mos. 3, 16 fg.). Aus dieser Vorstellung vom Ursprung der Sünde ergibt sich nun ein doppeltes Problem: 1) wie ist derselbe mit der ursprünglichen Güte (Vollkommenheit) des Menschen in Einklang zu bringen; 2) wie ist die nicht zu leugnende Allgemeinheit der Sünde dabei zu erklären. Eine absolute ursprüngliche Güte der Welt und des Menschen lehrt die Bibel nun aber nirgends. Gott hatte sein Wohlgefallen an allem, was er geschaffen; es war gut, d. h. zweckentsprechend, denn nur in dem letztern (sittlich-praktischen) und nicht in einem sittlich-metaphysischen Sinne ist der Begriff „gut" zu nehmen (1 Mos. 1). Vielmehr ist der Mensch in Gemäßheit seiner Naturbeschaffenheit Fleisch (s. d.), und darum sein ganzes Streben böse, d. i. geistwidrig und darum gottwidrig, von Jugend auf (1 Mos. 6, 5 vgl. mit 1 Mos. 8, 21); die sinnliche Schwachheit haftet ihm von seiner Erzeugung und Geburt an (Ps. 51, 7; Hiob 4, 17 fg.; 14, 4; 15, 14 fg.) und dient ihm insofern auch zur Entschuldigung. Nach dieser Vorstellung hat jeder Mensch allerdings die Sünde gewissermaßen angeerbt, d. h. er hat den Keim zu ihrer spätern Entwickelung mit seiner Entstehung von den Aeltern her empfangen, allein nur so weit, als sie eine Mitgift der menschlichen Natur überhaupt und also von dem Schöpfer selbst mitgesetzt ist. Damit hat aber der Schöpfer nicht die Sünde als solche gewollt, sondern nur die Möglichkeit des Sündigens in den Menschen gelegt, weil lediglich auf diesem Wege ein wirklich Gutes, die freie sittliche Selbstbestimmung und Entwickelung des menschlichen Personlebens zu Stande kommen konnte. Der Mythus vom Sündenfall schließt vor allem die Anerkennung der menschlichen Freiheit in sich und daher eines idealen Gutes, der Gottähnlichkeit (1 Mos. 3, 5), die von dem Menschen in schwerem Ringen mit den Naturmächten der Sünde erworben werden muß. Eine unmittelbare Ableitung der sündigen Beschaffenheit des Menschen von dem ersten Menschen (Adam) findet sich im A. T. nicht. In den Stellen Hos. 6, 7 und Hiob 31, 33 ist zwar die Uebertretung Adam's beispielsweise hervorgehoben, aber nicht als die Ursache der Sünde seiner Nachkommenschaft, und auch Jes. 43, 27 („Dein erster Vater [schon] sündigte") will nur behauptet werden, daß Israel von Anfang an, d. h. immer, gesündigt, nicht aber, daß sich die Sünde von Adam her und durch Adam's Schuld auf dasselbe vererbt habe. Erst die spätere jüd. Theologie, welche die Schlange mit dem Satan identificirte (vgl. Weish. 2, 24), leitete die menschliche Sündhaftigkeit sammt deren verderblichen Folgen von Adam ab, welcher Paulus Röm. 5, 12 fg. folgte, ohne eine bestimmte Vorstellung über die Art der Uebertragung der adamitischen Sünde auf die Nachkommen zu entwickeln. Am wenigsten kann aus Röm. 5, 12 fg. gefolgert werden, daß Paulus den Satan (s. d.) oder irgendein übermenschliches böses Wesen für den eigentlichen Urheber des Sündenfalles und der Sünde gehalten habe, wogegen unzweifelhaft das vierte Evangelium Jesu die Meinung in den Mund legt, daß der Teufel der Verführer des Menschengeschlechtes von Anfang an sei (Joh. 8, 44). Ueber den Einfluß des Satans und der bösen Engel auf die Sündhaftigkeit der Menschen und die sittlichen Zustände des Menschengeschlechtes nach den Anschauungen biblischer Schriftsteller s. übrigens die Artikel Satan und Engel.

Eine eigentliche Lehre von der Erbsünde gibt es daher nicht in der Bibel (Eph. 2, 3 enthält nur die Behauptung, daß die Menschen nach ihrer sinnlich-natürlichen Beschaffenheit der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen sind). Die Allgemeinheit der Sünde (mit der alleinigen Ausnahme Jesu Christi; vgl. Röm. 5, 17 fg.; 1 Petr. 2, 22 fg.; Hebr. 4, 15) ist, als Thatsache durchweg vorausgesetzt, nirgends nachgewiesen. Sie erklärt sich aus der sinnlichen Naturbeschaffenheit des Menschen überhaupt, seiner angeborenen sittlichen Schwäche, aus der menschlichen Hinfälligkeit und Sterblichkeit (Ps. 103, 14 fg.). Diese Hinfälligkeit und Schwäche ist nach alttest. Vorstellung nicht etwa eine Folge der Sünde, denn von einer angeborenen physischen Unsterblichkeit weiß das A. T. nichts, die Frucht des Lebensbaumes hat der Mensch niemals genossen (1 Mos. 3, 22); sie liegt der Menschennatur überhaupt zu Grunde. Die Unsterblichkeitslehre (s. Auferstehung der Todten

und Unsterblichkeit) ist überhaupt erst auf dem Boden der jüdischen, von einer ausländischen Philosophie und Speculation beherrschten Theologie entsprossen.

Insofern ist die Vorstellung, daß der Tod (s. d.), als Strafe, eine Folge der Sünde sei, nicht consequent, obwol sie sich schon im Mythus vom Sündenfall vorfindet (1 Mos. 2, 17; anders Kap. 3, 19, woselbst der Tod als eine Folge der irdisch-materiellen Naturbeschaffenheit des Menschen dargestellt ist). Eine Unklarheit hierüber ist auch der Lehre des Apostels Paulus eigen. Einerseits nimmt er an, daß Sünde und Tod erst durch den Sündenfall des ersten Menschenpaares in die Menschheit eingedrungen sei (Röm. 5, 12 fg.; 6, 23); andererseits betrachtet er den ersten Menschen, wie er von Gott erschaffen ist, als der irdisch-sinnlichen Naturgewalt verfallen, des höhern Unvergänglichkeit verleihenden Geistlebens ermangelnd, als Fleisch (σάρξ), wie ihn auch an vielen Stellen das A. T. auffaßt (1 Kor. 15, 44—47). Dieser Widerspruch findet seine Erklärung in dem volksthümlichen Charakter der Bibel, wonach die wissenschaftlichen Probleme in ihr ungelöst und der theologischen Verarbeitung vorbehalten bleiben. Genau genommen erscheint auch in der Bibel nicht der Tod ohne weiteres als Strafe der Sünde, sondern der potenzirte Tod, wie er als naturwidrig-gewaltsame Zerstörung des Organismus, unter Gewissensqualen und Seelenfoltern, von Angstgefühlen begleitet, als „letzter Feind" (1 Kor. 15, 26) den Menschen beherrscht und knechtet (Hebr. 2, 14). Fließen ja überhaupt die Begriffe moralischer und physischer Tod gerade beim Apostel Paulus mehrfach durcheinander. Hat Paulus daher formell die Sünde mit ihrer Straffolge, dem Tode, von dem ersten Menschenpaar abgeleitet, so hat er materiell doch unverkennbar ihren Grund in der irdisch-sinnlichen Naturbeschaffenheit des Menschen, der σάρξ, gefunden, die er wol als solche noch nicht für sündlich hielt (vgl. Röm. 8, 3, wonach Gott seinen Sohn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας sandte), jedoch für die Quelle aller sündlichen Lüste und Begierden (Röm. 1, 14 vgl. mit 7, 5), für das Princip, aus dem die Sünde entspringt, entgegen dem höhern Princip des einer übersinnlichen und überirdischen Weltordnung angehörigen Geistes (Gal. 5, 16 fg.).

Bei aller Unbestimmtheit der biblischen Vorstellung hinsichtlich des Causalnexus, der zwischen der Sünde und ihrer Folge, der Strafe (dem Tode), besteht, ist der Bibel der durchgreifend sittliche Ernst eigenthümlich, womit die Sünde, als Unheil und Verderben wirkend, verworfen und tiefer Abscheu gegen sie eingepflanzt wird. Durchweg wird der Mensch in der Bibel aufgefordert, die Sünde in allen ihren Erscheinungen und Aeußerungen zu bekämpfen, zu meiden und Sorge zu tragen, daß wenigstens, wenn sie vollzogen ist, ihre Folgen ihn nicht treffen. Dem reuigen und bußfertigen Sünder (s. Reue und Buße) will sie Gott dann auch vergeben, und für seine Bundesangehörigen hat Jahve das Opfer- und Priesterinstitut (s. Opfer und Priester) insbesondere gestiftet, um mindestens die Straffolgen der unvorsätzlichen Sünden zu beseitigen (s. Vergebung, Versöhnung, Schuld- und Sühnopfer). Nirgends betrachtet die Bibel die Sünde als eine Naturnothwendigkeit oder als sittlich gleichgültig; der Mensch ist für jede Sünde, die er in Gedanken, Worten oder Werken begeht, Gott verantwortlich (Röm. 1, 18), er begründet vermittels derselben vor Gott eine Schuld (s. d.); die Freiheit, sittliche Zurechnungsfähigkeit und Selbstverantwortlichkeit des Menschen ist ein biblisches Axiom, das darum von keinem biblischen Schriftsteller erst nachgewiesen wird, weil die sittliche Weltordnung ohne dasselbe ein Trugbild wäre.

Von der Sünde, als principieller sinnlich-selbstischer allgemeiner Naturmacht im Menschen, die als schlummernder Keim mit jedem Menschen in die Welt tritt (Röm. 7, 9), unterscheidet die Bibel die einzelnen in Wirklichkeit hervortretenden innern und äußern (sogenannten actuellen) Sünden, die schon von den Propheten des Alten Bundes (Jes. 3, 16 fg.; 5, 8 fg.; Jer. 6, 12 fg.; Ez. 22, 1 fg.; Hos. 7, 3 fg. u. s. w.), insbesondere aber in den apostolischen Sendschreiben, öfters im einzelnen aufgezählt werden (Röm. 1, 29 fg.; 2 Kor. 12, 20; Gal. 5, 19 fg.; Eph. 5, 3 fg.; Kol. 3, 8 fg.; 1 Tim. 1, 9 fg.; 2 Tim. 3, 2 fg.). Eine Klassifikation derselben ist immer mehr oder weniger willkürlich. Doch lassen sich zwei Hauptarten von Sünden unterscheiden: 1) Sünden der sinnlichen Lust und Begehrlichkeit, die vorzugsweise als heidnische bezeichnet werden, also Sünden der Wollust, der Ueppigkeit, einer fleischlichen, geist- und glaubenslosen Gesinnung, und 2) Sünden des eigengerechten selbstsüchtigen Willens, des Hochmuthes, der Selbstüberhebung, der Verachtung anderer, die mehr

im jüd. Charakter liegen. Doch klagen die alttest. Propheten auch die Juden des Abfalles von Gott und des Unglaubens an (Jes. 9, 12 fg.; 43, 22 fg.; Jer. 2, 5 fg.; 3, 6; Hos. 11, 1 fg. u. s. w.), und der Apostel Paulus straft außer der jüdischen (Röm. 2, 1 fg.) auch die heidnische Selbstüberhebung (1 Kor. 1, 19 fg.).

Als ganz eigenartig heben wir noch hervor die „Sünde wider den Heiligen Geist". Der Ausdruck ist einer Strafrede Jesu (Mark. 3, 23 fg.; Matth. 12, 25 fg.; Luk. 11, 17 fg.) wider die Schriftgelehrten (Pharisäer) entnommen, welche ihn eines gotteslästerlichen Bündnisses mit dem Fürsten der Dämonen bezichtigt hatten (s. Jesus Christus, „Bibel-Lexikon", III, 280 fg., und vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 107 fg.). Dieses Gebaren der Schriftgelehrten bezeichnete Jesus als eine Sünde, die nicht blos eine Lästerung des „Menschensohnes", d. h. seiner Person und göttlichen Sendung, sondern des „Heiligen Geistes", d. h. des ewig Guten und Göttlichen an sich, enthalte. Weil diese Sünde das Gute und Göttliche an sich, den Geist der Wahrheit und seine Offenbarungen überhaupt, lästert, darum kann sie, nach der Erklärung Jesu, nicht vergeben werden (nach Matth. 12, 32: „weder in diesem Zeitlaufe noch in dem zukünftigen", ein Zusatz, der bei Mark. 3, 29 fehlt, woselbst auch die Worte εἰς τὸν αἰῶνα, trotz des Uebergewichts der Zeugen, verdächtig sind); sie ist darum die schwerste Sünde. Die Schriftgelehrten waren besonders versucht, diese Sünde zu begehen, weil sie sich dem Buchstaben der Ueberlieferung gefangen gegeben und damit des offenen empfänglichen Sinnes für die Wahrheit beraubt hatten. Inwiefern die „Todsünde" (ἁμαρτία πρὸς θάνατον) 1 Joh. 5, 16 fg. mit der „Sünde wider den Heiligen Geist", die Jesus den Schriftgelehrten schuld gibt, identisch sei, ist streitig. Die Identität ist nach unserer Ansicht nicht vorhanden. Während Jesus versichert, daß die Sünde wider den Heiligen Geist von ganz anderer (unbedingt schlimmerer) Art als die Sünde wider den Menschensohn sei, so erhellt dagegen aus dem Zusammenhang des ersten Johannesbriefs, daß unter der Todsünde, d. h. der den ewigen Tod als Straffolge bewirkenden Sünde, die Verleugnung Jesu als des Christus zu verstehen ist (1 Joh. 4, 1 fg.; 5, 1 fg. 5. 10 fg.). Nach der evangelischen Ueberlieferung kann die Sünde wider den Heiligen Geist überhaupt nicht gegen die Person Jesu Christi begangen werden; nach dem ersten Johannesbrief besteht ihr eigenthümliches Merkmal gerade darin, daß sie gegen die Person Jesu Christi gerichtet ist. Hiernach besteht ein Widerspruch zwischen dem Ausspruch Jesu und der Behauptung des ersten Johannesbriefs, der sich vom christologischen Standpunkte des letztern aus genügend erklärt, zu dessen Erkenntniß jedoch den Auslegern es in der Regel an der nöthigen Unbefangenheit mangelt.

Hinsichtlich der Literatur verweisen wir außer den biblisch-theologischen Lehr- und Handbüchern, insbesondere von de Wette, v. Coelln, H. Schultz, Baur, B. Weiß u. s. w., auf die Monographien von J. Müller, „Die christliche Lehre von der Sünde" (4. Ausg., 2 Bde., Breslau 1858), und von Ernesti, „Vom Ursprunge der Sünde nach paulinischem Lehrgehalte" (2 Bde., Göttingen 1862). Hinsichtlich der Frage, inwiefern die Unmöglichkeit der Vergebung einer Sünde mit der Allgemeinheit der göttlichen Gnade vereinbar sei, s. Vergebung. Schenkel.

Sünde wider den Heiligen Geist, s. Sünde.

Sündenfall, s. Sünde.

Sündenvergebung, s. Vergebung.

Sünder, s. Sünde.

Sündflut (ursprünglich sinfluot oder sintfluot, d. h. große, allgemeine Flut, noch bei Luther Sinflut oder Sintflut, aber von einzelnen bereits zu Luther's Zeit und allgemeiner seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in Sündflut geändert, um die Abzweckung derselben schon durch den Namen auszudrücken) ist die große Katastrophe, durch welche nach der biblischen Erzählung Gott den ausgearteten Menschen der Urzeit ein Ende machte, zugleich die Grenzscheide zwischen dem ersten und zweiten Weltalter, diesseit welcher mit dem über die Flut herübergeretteten Noah sammt seinen drei Söhnen die neue oder zweite Entwickelung der Menschheit beginnt. Sie ist 1 Mos. 6—8 und zwar der Wichtigkeit des Ereignisses gemäß sehr ausführlich beschrieben; alles, was sonst in biblischen oder halbbiblischen Büchern A. und N. T. darüber gesagt wird, geht zurück auf diese Darstellung oder lehnt sich daran an. Diese Darstellung selbst, von den Bibellesern gewöhnlich als ein einheitliches Ganze hingenommen, hat sich der schärfern kritischen Beob-

achtung als aus zwei selbständigen Berichten zusammengesetzt ergeben, welche zwar in den Hauptsachen und der Gesammtauffassung wohl zusammenstimmen, aber in den Einzelheiten des Herganges voneinander abweichen. Nach dem ersten, ausführlicher erhaltenen Bericht, dem auch die Anweisung zum Bau des Kastens und die Beschreibung des Kastens (1 Mos. 6, 13—22) sowie die Zeichnung des nach der Flut mit Noah geschlossenen Bundes Gottes (1 Mos. 9, 1—17) entnommen ist, ging Noah mit seinem Weibe, seinen drei Söhnen und deren Weibern, mit je einem Paar aller Thiere (mit Ausnahme der Wasserthiere) und mit Nahrung für sie alle in den Kasten, und die Flut begann im sechshundertsten Jahre des Lebens Noah's, am siebzehnten Tage des zweiten Monats; hervorgebracht wurde sie durch das Aufbrechen aller Quellen der großen (unterirdischen) Meerestiefe und durch die Oeffnung der Fenster des Himmels; 150 Tage nahmen die Wasser auf der Erde zu, bis sie 15 Ellen über den höchsten Bergen standen; alles Lebendige kam um, dann begannen, nachdem jene Quellen und Fenster wieder verschlossen waren, die Wasser sich zu senken, und am siebzehnten Tage des siebenten Monats setzte sich bereits der Kasten auf den Bergen (d. h. auf einem der Berge) Ararats fest; am ersten des zehnten Monats wurden die Bergspitzen sichtbar; am ersten des ersten Monats des sechshunderterften Jahres Noah's waren die Wasser versiegt; am siebenundzwanzigsten des zweiten Monats war die Erde selbst trocken, und Noah ging mit den übrigen geretteten Wesen aus dem Kasten, wurde von Gott gesegnet und des Bundes gewürdigt. Nach dem zweiten, etwas jüngern Bericht wurde Noah sieben Tage vor dem Beginn der Flut zum Eintritt in den Kasten aufgefordert; er und sein ganzes Haus oder er und die Seinigen sammt je einem Paar der unreinen und je sieben Paaren der reinen Thiere traten ein, Gott selbst schloß hinter ihm die Thür; die Flut entstand durch einen Platzregen, der 40 Tage und 40 Nächte dauerte, sodaß in der Ueberschwemmung alles umkam; nach Verfluß von 40 Tagen wurde dem Regen gewehrt. Noah schickte den Raben aus, der nur hin- und herflog, dann nach je siebentägigem Zuwarten die Taube dreimal; als diese zuletzt nicht mehr wiederkehrte, nahm er die Decke des Kastens ab und fand die Erde trocken. Nach seinem Austritt aus dem Kasten brachte er Gott ein Opfer von den reinen Thieren und Vögeln und empfing die Verheißungen Gottes. Abgesehen von den die Ueberschwemmung bewirkenden Ursachen und der Differenz in Bezug auf die Zahl der Paare der reinen Thiere (welche im zweiten Bericht wegen der von Noah zu bringenden Opfer versiebenfacht ist), betrifft die Abweichung hauptsächlich die Zeitdauer der Flut. Nach dem zweiten Bericht beträgt diese etwas mehr als 2 Monate, nach dem ersten 12 Monate und 11 Tage, d. h. (da gewiß wie gewöhnlich nach Mondmonaten gerechnet ist) 365 Tage oder ein volles Sonnenjahr. Aber in den 150 Tagen des ersten Berichts (1 Mos. 7, 24; 8, 3), welche mit den 5 Monaten zusammenfallen sollen, in Wahrheit aber, wenn es Mondmonate waren, nicht zusammenfallen, scheint sogar noch der Rest einer dritten Berechnung erhalten, in welcher die Zunahme der Flut auf 150, also vielleicht auch ihre Abnahme auf 150, somit die ganze Zeit derselben auf 300 Tage bestimmt war. Welche dieser Berechnungen der Ursage am nächsten komme, ist nicht mehr auszumachen; die nach 300 Tagen müßte auf Kreise zurückgehen, in welchen man nach Sonnenmonaten von 30 Tagen rechnet, und die 10 Monate zerfielen dann in 5 Monate der Zunahme und $2\frac{1}{2} + 2\frac{1}{2}$ Monate der Abnahme (wie denn auch der erste Bericht vom siebzehnten des siebenten bis zum ersten des zehnten Monats im Grunde noch $2\frac{1}{2}$ Monate, nur Mondmonate, rechnet). Bei den 2—3 Monaten des zweiten Berichtes scheint die Analogie der Herbstregenzeit (z. B. in Paläftina) maßgebend gewesen zu sein; bei den 150 Tagen könnten die mesopotamischen Naturverhältnisse zu Grunde liegen, sofern der Euphrat und Tigris zwar nach der Regenzeit im Herbst auch anschwellen, die Hauptüberschwemmungen aber erst im März und April nach den Frühjahrsregen erfolgen.

Nimmt man nun auch die weiteste dieser Zeitbestimmungen, ein Jahr, so ist doch das eine sehr kurze Zeit, und ist schon daraus deutlich genug, daß diese biblische Flut mit den Diluvien, von welchen die Geologie uns Kenntniß gibt, in keiner Weise zusammengebracht werden darf, wie es früher fast allgemein geschah und wie noch immer theologischerseits versucht wird (z. B. von Keil in seinem Commentar oder von Zöckler in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Jahrg. 1870, S. 337 fg.). Die Ueberschwemmung eines Jahres war nicht im Stande, die großen Veränderungen der Erdoberfläche zu be-

wirken, welche der überaus lange, in Wahrheit jenseit der Menschengeschichte liegende Zeitraum des geologischen Diluviums oder der Eiszeit bewirkt hat. Und umgekehrt von Umgestaltungen der Erdrinde durch die noachische Flut weiß die biblische Erzählung schlechterdings nichts; nach ihr wurden die Berge von den Wassern bedeckt (1 Mos. 7, 19. 20) und kamen nach Ablauf der Wasser wieder zum Vorschein (1 Mos. 8, 4. 5); die Erde braucht nur abzutrocknen, um wieder ihre alte Gestalt zu haben (1 Mos. 8, 14), und die Taube bringt ein frisch gepflücktes Oelblatt zurück (1 Mos. 8, 11). Daß nach der Flut die ganze Pflanzenwelt wieder da war wie zuvor, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Freilich war nun die Flut, von der die Bibel erzählt, eine allgemeine, insofern es immer heißt, daß sie alles Lebendige, was auf der Erde lebte, hinwegtilgte, und ohne Frage war für den Erzähler die Erde, die von der Flut betroffen wurde, die ganze Erde, also auch ihre Lebewesen, alle Lebewesen, die es überhaupt gab. Ueberlegt man aber den sehr engen geographischen Gesichtskreis der alten Völker und so auch (1 Mos. 10) der Hebräer, welcher nur kleine Theile von Asien, Afrika und Europa umfaßte, und nimmt man dazu, daß nach der Erzählung sofort beim Sinken der Wasser der Kasten bei 15 Ellen (etwa 6 Meter) Tiefgang auf einem Berg des Araratlandes sitzen blieb (1 Mos. 7, 19. 20; 8, 4), also schon diese Araratberge die höchsten dem Berichterstatter bekannten Berge waren, so wird man begreifen, daß was er über die ihm bekannte Erde aussagt, nicht ohne weiteres auf die ganze uns bekannte Erde, die beiden Hemisphären derselben, ausgedehnt werden darf. Nur durch einen Schluß könnte man von den Angaben des Verfassers zu der Annahme einer allgemeinen Erdflut kommen; man könnte sagen, daß Wasser, welche die höchsten Berge des Araratlandes (bis zu 17000 Fuß Höhe) noch 15 Ellen tief bedeckten, sich ins Gleichgewicht setzen und über die ganze Erde vertheilen mußten, obwol man auch so noch lange nicht zu einer Bedeckung der höchsten Berge der Erde (bis zu 30000 Fuß) käme. Allein einen solchen Schluß zu machen, werden wir durch die Angaben des Textes selbst gewarnt. Eine auch die höchsten Berge der Erde bedeckende Flut kann in den dort angegebenen kurzen Fristen weder entstehen noch sich wieder verlaufen; das steht für sich schon fest, auch wenn man ganz absieht von der Frage, woher eine solche Wassermasse kommen sollte, und von der physikalischen Gewißheit, daß unter Voraussetzung eines atmosphärischen Niederschlags einer solchen Wassermasse der Luftdruck schon im voraus die lebenden Wesen hätte tödten müssen. In Wahrheit aber läßt der Bericht selbst noch deutlich genug durchschimmern, daß der Erzähler weder von der Höhe der Berge des Araratlandes eine annähernd zutreffende Vorstellung noch überhaupt sehr hohe Berge im Auge hatte. Denn wenn (1 Mos. 7, 20) das Wasser die höchsten Berge 15 Ellen überragte, wenn dann sofort mit dem eintretenden Sinken des Wassers der Kasten auf einem der Araratberge sich festsetzte (1 Mos. 8, 4), aber erst nach 2½ Monaten die Spitzen der Berge sichtbar wurden (1 Mos. 8, 5), und doch schon nach nicht ganz fünf weitern Monaten die Erde völlig trocken war (1 Mos. 8, 14), so ist aus dieser Zahlenproportion einleuchtend genug, daß diese höchsten Berge nicht sehr hoch gedacht sind, oder aber der Landungsberg ganz unverhältnißmäßig höher als alle andern Berge vorgestellt ist (vgl. Diestel, „Die Sintflut und die Flutsagen des Alterthums" [Berlin 1871]).

Den Gedanken an eine die gesammte Erde bedeckende Flut wird man demnach aufgeben müssen, und wird vielmehr als den ursprünglichen Kern der Sage eine theilweise binnenländische Erdüberflutung zu verstehen haben, ähnlich den Ueberschwemmungen, wie sie in großen Flußebenen zu zeiten vorkommen, nur viel ausgedehnter und in ihren Wirkungen viel verheerender, so außerordentlich und so verheerend, daß das Andenken daran nicht blos unverwüstlich im Gedächtniß vieler Völker haftete, sondern die Vorstellung davon in der Sage sich immer weiter steigerte. Und daß auch der biblische Erzähler sie sich nach Analogie anderer durch heftige Regengüsse der Regenzeit hervorgebrachte Ueberschwemmungen gedacht habe, folgt daraus, daß er ihren Anfang in der Mitte des zweiten Monats, d. h. hier in der vormosaischen Zeit (vgl. 2 Mos. 12, 2) doch wol des zweiten Herbstmonats, berichtet, wo in Palästina der sogenannte Frühregen in seiner vollen Stärke sich entwickelt. Natürlich soll damit nicht gesagt werden, daß der Schauplatz dieser Flut gerade Palästina war, denn Palästina hat überhaupt keine nennenswerthen Ueberschwemmungen, und die Flutsage ist viel älter als die Einwanderung der Israeliten oder ihrer Vorväter in Kanaan. Die Erinnerung an diese Flut ist ein Gemeingut aller oder doch der meisten semitischen Völker, wie man schon aus den uralten

Namen schließen kann, womit sie diese und zum Theil nur diese Flut ausschließlich benennen (Ewald's „Jahrbücher der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], VII, 2 fg.). Näher weist der Landungsplatz des Kastens auf armenische oder an Armenien angrenzende Gegenden als auf die frühere Heimat dieser Flutsage hin, aus welcher die Hebräer ihr Wissen um dieselbe mitgebracht haben. Obwol nämlich nach der Zeit Christi (wahrscheinlich aus Nachgiebigkeit gegen die damals schon allgemeiner bekannt gewordene babylonische Sage) von Juden und Christen und weiterhin von den Moslems fast einstimmig unter Ararat das Land Qardu, d. h. Carduene oder Karduchien am linken Ufer des obern Tigris, bis gegen den Zâb hin, und unter dem Landungsberg der Berg Gûdi, südwestlich vom Vansee verstanden wurde (Nöldeke „Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments" [Kiel 1869], S. 147 fg.), so bezeichnet doch sonst im A. T. das Land Ararat (s. d.) vielmehr einen Theil Armeniens, und zwar (nach Hieronymus zu Jes. 37, 38) die Ebene des mittlern Araxes, welche auch die Armenier Ajrarat nennen. Genauer bekannt war das Land dem hebr. Erzähler sicher nicht. Erst viel jüngere Ueberlieferung hat bestimmter den auf der rechten Seite des Araxes auf einem großen Plateau sich erhebenden, auf seinem Gipfel mit Schnee bedeckten Berg Masis (Agridagh, Kuhi-Nuch, gegen 17000 Fuß hoch) als Landungsberg bezeichnet. Daß nun die Hebräer einen Araratberg als Landungsort des Kastens und als Ausgangspunkt der neuen Menschheit in ihrer Sage hatten und festhielten, das wird dann eben darauf hinweisen, daß sie einst in jenen nordöstlichen Ländern saßen und erst von da über Arrapachitis (Arpaxad, Albâq am obern Zâb) weiter südlich wanderten. Andere, namentlich semitische, Völker Vorderasiens haben die Flutsage auch gehabt. Zwar von den Phöniziern ist uns nichts derart überliefert; denn was Sanchuniathon's Theogonie von dem Kampf des Demarus mit dem Pontus (Meer) erzählt (Eusebius, Praep. evang., I, 10, 19), gehört in einen ganz andern Vorstellungskreis, und was Hieronymus der Aegypter in seinen Phönizischen Alterthümern berichtete (Josephus, „Alterthümer", I, 3, 6), wissen wir nicht. Daß bei den Syrern das Andenken an die Flut lebte, dafür haben wir mehrere (freilich junge, aber doch unverdächtige) Zeugnisse: nach einer wahrscheinlich damascenischen Gestalt der Sage, die Nikolaus von Damaskus (Josephus, „Alterthümer", I, 3, 6) vor Augen hatte, wurde der Berg Baris in Armenien als der bezeichnet, auf welchen zur Zeit der Flut viele sich gerettet haben und auf dessen höchstem Gipfel einer in einem Kasten gelandet sei, von welchem Kasten später noch Holztheile vorhanden gewesen seien; nach einer Nachricht von Lucian (De dea syria, Kap. 13) über das syr. Hierapolis waren in den angeblich von dem Scythen Deukalion gestifteten Heiligthum der Juno in Libanon zu seiner Zeit noch alljährliche Ceremonien über einem Erdspalt, welcher einst die Wasser der großen Flut aufgenommen haben soll. Auf eine alte Verbreitung der Flutsage in Phrygien lassen die Nachrichten theils über Annacus (s. Henoch, „Bibel-Lexikon", III, 11), theils über den Berg bei Celänä (später Apamea Kibotos genannt) als den Landungsplatz der Arche (Oracula Sibyllina, ed. Friedlieb [Leipzig 1852], I, 261 fg.; Georgius Syncellus, Chronogr., ed. Dindorf [Bonn 1829], S. 22 B) mit Sicherheit schließen, wenngleich die dortigen einheimischen Erzählungen später mit jüdisch-biblischen Zuthaten gemischt wurden (s. Noah, „Bibel-Lexikon", IV, 338). Am bekanntesten und zugleich wegen ihres vielfachen Zusammentreffens mit der biblischen Erzählung am merkwürdigsten ist die durch Berosus (in der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr.) uns übermittelte Sage der Babylonier (Berosus, Historiae, ed. Richter [Leipzig 1825], S. 26 fg.). Nach ihr erhielt der zehnte babylonische König Xisuthros (Sisithros) im Traum von Kronos die Ankündigung einer Flut, welche am funfzehnten des Monats Däsius (d. i. Sivân der Hebräer) die Menschen vernichten werde, und die Anweisung, alle die schriftlichen Aufzeichnungen (auf Stein, über das höchste Alterthum bis auf die damalige Zeit) in der Sonnenstadt Sippara zu vergraben, sich ein Schiff zu bauen und es mit seinen Verwandten und Freunden zu besteigen, auch Speise und Trank sowie Thiere, geflügelte und Vierfüßler, hineinzunehmen. Auf seine Frage, wohin die Fahrt gehe, sei er beschieden worden: zu den Göttern. Er habe das Schiff gebaut in einer Länge von fünf und einer Breite von zwei Stadien, und, nachdem er alles zusammengebracht, es mit Weib, Kindern und nächsten Freunden bestiegen. Als nach geschehener Ueberflutung die Wasser sich senkten, habe er einen der Vögel entlassen, der aber, weil er weder Nahrung noch Ruheort gefunden, wieder ins Schiff gekommen sei; nach einigen Tagen habe er die Vögel wie-

derum herausgelassen, und diese seien, aber mit schlammbedeckten Füßen, wiedergekehrt, aber zum dritten mal entsendet, seien sie nicht wiedergekommen, woraus er erkannt habe, daß die Erde wieder zum Vorschein gekommen sei. Nach Oeffnung einiger Fugen habe er gesehen, daß das Schiff an einem Berge angelandet sei. Er sei nun mit dem Weib, der Tochter und dem Steuermann ausgestiegen, habe die Erde angebetet, einen Altar errichtet, den Göttern geopfert und sei dann mit den andern Ausgestiegenen verschwunden. Als er nicht wiederkehrte, seien die im Schiff Zurückgebliebenen ebenfalls ausgestiegen, haben ihn gesucht und mit Namen gerufen, aber Xisuthros habe sich ihnen nicht mehr gezeigt, dagegen habe eine Stimme aus der Luft ihnen befohlen, fromm zu sein, denn er dürfe seiner Frömmigkeit wegen fortan bei den Göttern wohnen, wie auch sein Weib, Tochter und Steuermann der gleichen Ehre theilhaftig geworden seien. Auch habe die Stimme ihnen gesagt, das Land, wo sie sich befinden, sei Armenien, sie sollten nach Babylonien gehen, die vergrabenen Schriftdenkmale in Sippara holen und den Leuten übergeben. Darauf hin haben sie den Göttern geopfert, seien zu Fuß nach Babylonien gewandert, haben dort die Schriften in Sippara ausgegraben, viele Städte gegründet, die Heiligthümer wieder errichtet und Babylonien als Wohnland wiederhergestellt. Von dem Schiff aber seien noch Reste in den korduäischen Bergen Armeniens; die Leute schaben manchmal kleine Stücke Asphalt davon ab und gebrauchen sie als Zaubermittel. Man hat früher angenommen, daß in diesem uns durch christl. Mittelpersonen überlieferten Referat des Berosus einzelnes schon durch Einfluß des biblischen Berichts so gestaltet sei. Jedoch daß es im wesentlichen gut babylonisch ist, wußte man längst (vgl. z. B. Lenormant, Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose [Paris 1871], S. 287 fg.), aber durch den im J. 1872 von G. Smith auf assyr. Keilschrifttäfelchen gefundenen babylonischen Bericht über die Sündflut (deutsch abgedruckt in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Jahrg. 1873, S. 68 fg., französisch bei Lenormant, Le déluge et l'épopée babylonienne [Paris 1873]) sind alle die wesentlichen Züge der Berosus-Erzählung bestätigt, einiges, wie z. B. über die Vögel, ist dort noch ausführlicher gegeben. An der Verbreitung der Flutsage unter den vorderasiat. Völkern ist also nicht zu zweifeln. Daß sie auch bei den indogermanischen Völkern ein Erbgut aus grauer Vorzeit war, hat man zwar früher ohne weiteres angenommen, aber neuerdings mit guten Gründen zweifelhaft gemacht oder verneint. Für die alten Armenier, bei denen sie am ehesten zu erwarten wäre, fehlen die Zeugnisse; wenigstens ist Josephus („Alterthümer", I, 3, 5) kein genügender Beweis. Unter den Griechen, bei denen wegen ihres Verkehrs mit Vorderasien dieselbe ganz und gar nicht befremden würde, wissen Homer und Hesiod nichts von ihr: in der Ogygesflut über Attika, die wir nur aus spätern Nachrichten aus christl. Zeit kennen, handelt es sich nicht um eine Vernichtung des Menschengeschlechts; die Flut des Deukalion, die übrigens Herodot, obwol er I, 56 Deukalion nennt, nicht erwähnt, hat in ihrer Beschreibung bei Pindar (Odae Olymp., IX) noch keinerlei Aehnlichkeit mit der biblischen; erst seit Appollodor (Bibliotheca, I, 7), 100 Jahre v. Chr., Plutarch (De tranquillitate animi, §. 13), Lucian (De dea syria, Kap. 12 fg.; Timon, Kap. 3) kommen Züge herein, die an jene erinnern, obwol noch Ovid (Metamorph., I, 317 fg.) sich auf die allereinfachste Gestalt der Sage beschränkt, aber allerdings sie mit der Vernichtung des ehernen Geschlechts durch Jupiter in Verbindung bringt. Die Perser hatten keine Flutsage (Spiegel, „Eranische Alterthumskunde" [Leipzig 1871—73], I, 478 fg.). Die Inder haben zwar eine Flutsage, in welcher einige specielle Züge (wie die Vorhersagung der Flut, die Rettung des Manu oder des Manu mit den sieben Rishis in einem Schiff, die Landung des Schiffes auf einem großen Berg und die Ausbreitung eines neuen Geschlechts von da aus, ja auch zum Theil der Charakter der Flut als einer Abwaschung der sündigen Welt) wieder erscheinen; sie existirt in verschiedenen Variationen, von denen die älteste die im Çatapatha Brâhmana (z. B. bei Weber, „Indische Streifen" [Berlin 1868], S. 9 fg.), eine jüngere im Mahâbhârata (z. B. bei Bopp, „Die Sündflut nebst drei andern der wichtigsten Episoden des Mahâbhârata" [Berlin 1829]), eine dritte im Bhâgavata-Purâna (Text mit franz. Uebersetzung von Burnouf [Paris 1840 fg.], II, 191), eine vierte im Matsja-Purâna (Wilson, Preface to the Vishnu-Purâṇa [London 1840], S. 51) steht. Aber alle diese Schriften sind verhältnißmäßig jung, zum Theil erst nachchristlich; in den uralten heiligen Liedern der Inder (Rig-veda) kommt die Flutsage nicht vor, in Spuren vielleicht im Atharva-veda, sodaß immer die Möglichkeit vorliegt, daß sie

erst in jüngerer Zeit zu den Indern gekommen wäre, und die Art, wie in allen diesen Variationen das Meer hereinspielt, weist wenigstens auf eine Zeit der Ausbildung derselben hin, wo die Inder schon bis zum Meer vorgedrungen waren. Eine Ursage über die Flut bei den indogermanischen Völkern ist demnach wenigstens nicht mit Sicherheit zu erweisen. Noch viel mislicher steht es mit der oft ausgesprochenen Behauptung, daß dieselbe eine Urerinnerung des ganzen Menschengeschlechts sei. Zwar kommen Sagen von großen verheerenden Ueberschwemmungen, aus denen nur einige Menschen auf diese oder jene Weise gerettet worden, allenthalben bei den Völkern der verschiedenen Welttheile vor; einige bieten auch im einzelnen scheinbar überraschende Aehnlichkeiten mit Punkten der biblischen Erzählung, und man hat nicht verfehlt, bis in die neueste Zeit dieselben zum Beweis der Glaubwürdigkeit des biblischen Berichts zu verwerthen (z. B. Zöckler, a. a. O.; Bindewald in der Zeitschrift „Der Beweis des Glaubens", Jahrg. 1867, S. 161 fg.). Allein die Nachrichten, die wir darüber haben, sind erst aus den letzten Jahrhunderten und sind zum Theil, wie die über die mexicanischen, peruanischen, cubanischen Amerikaner, als authentisch nicht genug verbürgt; derartige Flutsagen können unter diesen jüngern Völkern theils durch eigene Erfahrung großer Ueberschwemmungen oder Meeresüberflutungen spontan erzeugt, theils durch Wanderungen und Verkehr mit fremden Völkern hereingebracht sein. Ein Zeugniß für eine uralte Verbreitung einer Erinnerung an die noachische Flut unter allen Völkern der Erde läßt sich daraus um so weniger entnehmen, als die Gewißheit vorliegt, daß zwei der ältesten Völker keine Flutsage gehabt haben, die Aegypter und die Chinesen; denn die Flut unter Jao im J. 2357—2285 v. Chr. war eine locale Ueberschwemmung des untern Hoangho (vgl. E. Biot im Journal Asiatique, Jahrg. 1843, und Pauthier, ebendort, Jahrg. 1868). Noch weniger kann darauf ein Beweis für die Ausdehnung der noachischen Flut über die ganze Erde gegründet werden, denn wenn es auch wirklich die noachische Flut wäre, auf welche sich die Sagen dieser wilden und halbwilden Völker bezögen, so wäre doch sicher, daß diese Völker zur Zeit dieser Flut noch nicht in ihren jetzigen Wohnsitzen gewesen sind, sie also über das, was damals in diesen sich zutrug, nicht aussagen können (vgl. Diestel, a. a. O.).

Was wir Sicheres haben, ist nur, daß diese große Flut eine uralte Erinnerung der meisten semitischen Völker war. Aber das genügt auch vollkommen. Lag einmal die Erinnerung an ein solches Ereigniß in den entlegensten Fernen der Menschengeschichte vor, so hatten die biblischen Schriftsteller Grund genug, es nicht blos als den Ausgangspunkt einer neuen Entwickelung der (ihnen bekannt gewordenen) Menschheit, sondern nach rückwärts auch als ein in seiner Art einziges, seither nicht mehr wiederholtes noch zu wiederholendes Strafgericht Gottes über die entartete ältere Menschheit hinzustellen und die tiefern Wahrheiten über das ebenso gerechte als barmherzige Walten Gottes mit dem Menschengeschlecht daraus abzuleiten oder daran anzuknüpfen, welche schon „Bibel-Lexikon", IV, 339 fg., besprochen sind. Auf diese großen aus dem Gang der Menschengeschichte sich ergebenden Lehren und Gewißheiten über das göttliche Thun (1 Mos. 6, 5—12; 8, 21—9, 17), nicht auf das stoffliche Detail fällt in der biblischen Erzählung das Hauptgewicht, und in der Art, wie sie dieselbe geltend macht, empfindet jeder leicht das Wesen jenes höhern Geistes, der die ganze Bibel durchdringt, obwol selbst einige der heidnischen Sagengestaltungen der sittlich-religiösen Auffassung des Ereignisses nicht ganz fremd geblieben sind. Dillmann.

Sündlosigkeit Jesu, s. Vollkommenheit Jesu Christi und Jesus Christus.

Sündopfer, s. Sühnopfer.

Sündwasser, s. Priesterweihe.

Sulamit, s. Hoheslied.

Sunamitin, s. Sunem.

Sunem, eigentlich **Sulem**, eine Stadt Issaschars (Jos. 19, 18), wo die Philistäer lagerten vor Saul's letzter Schlacht (1 Sam. 28, 4), die Heimat der schönen Abisag und der Sulamit (1 Kön. 1, 3. 15; 2, 17. 21. 22; HL. 7, 1) sowie der Wirthin Elisa's (2 Kön. 4, 8 fg.; 8, 1 fg.). Eusebius und Hieronymus erwähnen noch das Dorf Sulem, fünf röm. Meilen, d. i. zwei Stunden südlich (südwestlich) vom Berge Tabor, und bis auf den heutigen Tag hat sich der alte Name erhalten in dem Dorfe Sôlam am südwestlichen Fuße des Dschebel el-Dehi (Kleinen Hermon), eine Stunde nordwärts Jisreel (s. d.) gegenüber, von wo aus man die ganze westliche Ebene Jisreel bis zum Karmel überschauen kann (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 402 fg.). Ihren Namen

Sunem, Sulem, d. i. Sullam = „Leiter“, führt die alte Stadt von dem steilen Abfall des Kleinen Hermon, auf welchem sie lag, ähnlich wie die nach Cilicien ausgewanderten phöniz. Solymer den ihrigen von dem griechisch benannten Berge Klimax (= „Leiter“) bei Byblus oder von der tyrischen Leiter (1 Makk. 11, 59; s. Phönizien und vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer“ [Leipzig 1845], und zu HL. 7, 1). Kneucker.

Sur, s. Schur.

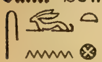
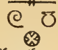
Susan, auf den pers. Keilinschriften Su-s a-an, hebräisch: Šušan, griechisch: τὰ (ἡ, Esth. 2, 3. 8; 3, 15) Σοῦσα, in Persien (Dan. 8, 2 Elam, s. d.), im Lande der friedlichen Kissier gelegen, die Hauptstadt der Provinz Susis oder Susiana, wird mit seiner bedeutenden Burg (hebräisch: birah, griechisch: baris; vgl. meine Schrift: „Das dritte Buch Esra, die Zusätze zum Buch Esther und Daniel, das Gebet Manasse, das Buch Baruch und der Brief des Jeremia“ [Leipzig 1851], S. 44) Neh. 1, 1; Dan. 8, 2 und öfter im Buch Esther erwähnt, da die hier erzählte Geschichte dahin verlegt ist. Der Name bedeutet Lilie (vgl. Athenäus, Deipnosophist., XII, 513; Etymologicon magnum [Leipzig 1816], S. 722, 26). Die Stadt lag nach Herodot, I, 188; V, 49, 52; Strabo, I, 47; XV, 728, am Choaspes (jetzt Kerkha), dessen Wassers sich die pers. Könige stets bedienten; nach Dan. 8, 2; Plinius, VI, 27 (vgl. Arrian, Anab., VII, 7) am Ulai (Euläos, jetzt Dizful), dessen Wasser Plinius die pers. Könige allein brauchen läßt. Diese Differenz läßt sich weder durch die irrige Annahme heben, daß der Choaspes und Euläus identisch seien (Salmasius, Plinianae exercitationes in Solinum [Utrecht 1689], S. 493), noch mit Rawlinson dadurch, daß man neben dem pers. Susa eine ältere assyr. Burg Susa statuirt (vgl. Ritter, „Die Erdkunde“ [2. Ausg., Berlin 1840], IX, 310 fg.), vielmehr wird sie daraus zu erklären sein, daß die zahlreichen Kanäle des flußreichen Landes leicht zu Verwechselungen Anlaß gaben. Die Stadt war alt, die Sage läßt sie vom Tithonos, dem Vater des Memnon, den dieser mit der Eos gezeugt, gegründet sein (Strabo, XV, 728), daher nach Herodot V, 53, 54, die Burg auch τὰ Μεμνόνια und die Stadt τὸ Μεμνόνιον hieß. Irrig läßt Plinius, VI, 27, die Stadt vom Darius Hystaspis erbaut sein, denn dieser kann sie nur durch Bauten vergrößert haben. Wie Babylon war sie aus gebrannten, mit Asphaltmörtel verbundenen Ziegeln erbaut (Strabo, XV, 728). Ihr Umfang betrug 120 Stadien, nach Polykleitos 200, und nach diesem war sie ohne Mauern (Strabo, XV, 728). Die Burg war dagegen stark befestigt (Polybius, V, 48), reich geschmückt, und in ihr befanden sich die Schätze und die Grabmäler der Könige (Herodot, V, 49). Seit Kambyses residirten die pers. Könige in Susa (Athenäus, XII, 513) den Winter, nach Xenophon, Cyrop., VIII, 6, 22; vgl. Anab., III, 5, 15, den Frühling, jedenfalls war sie wegen des heißen Klimas zur Sommerresidenz nicht geeignet. Die prächtige Stadt blühte noch unter den Sassaniden. Verhängnißvoll für sie wurde die Eroberung der Araber im 7. Jahrh., doch bestand sie noch mehrere Jahrhunderte fort, und erst im 13. Jahrh. scheint sie untergegangen zu sein. Bedeutende Ruinen finden sich bei dem heutigen Schusch am Kerkha in einer verödeten Wildniß (vgl. Ritter, a. a. O., IX, 294 fg.). Fritzsche.

Susanna. Unter den mancherlei Zusätzen, welche das Buch Daniel in seiner griech. Bearbeitung erfahren hat, spielt auch die bekannte, besonders von der Kunst vielfach gefeierte Novelle von der Susanna (d. i. Lilie) eine Rolle (s. „Bibel-Lexikon“, I, 574). Weil sie Daniel’s Jugend voraussetzt, steht sie in den Handschriften der griech. Bibel gewöhnlich vor dem Buche Daniel (so Theodotion); die Vulgata aber stellte sie als Zusatz an den Schluß (so die LXX). Für wirkliche Geschichte nehmen diese und die andern dem Danielbuche beigefügten Legenden schon Kirchenväter, wie Irenäus, Cyprian; sogar Origenes vertheidigt die Geschichtlichkeit Susanna’s gegen Julius Africanus, und noch heute sind die Katholiken kraft der Bestimmungen des Tridentinums über die Apokryphen zu gleichem Glauben verbunden. Ewald („Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 558) hat auf eine im Koran vorkommende babylonische Sage von der Verführung zweier alter Männer durch die Liebesgöttin aufmerksam gemacht. Sie mochte sich in Palästina mit dem Andenken an jenen als Muster von Gerechtigkeit und Weisheit geltenden (Ez. 14, 14—20; 18, 3) Daniel mischen, zumal schon die Etymologie dieses Namens (= Richter Gottes) eine solche Verknüpfung mit unserer Gerichtsscene begünstigt. In der christl. Theologie hat man sich die Novelle ähnlich wie das Hohelied dadurch schmackhaft zu machen gesucht, daß man eine allegorische Auslegung anwandte, in der

Susanna die Kirche, in den beiden Aeltesten die Heiden und Juden fand, wie schon Hippolytus that. Vgl. Fritzsche, „Das dritte Buch Esra, die Zusätze zum Buch Esther und Daniel, das Gebet Manasse, das Buch Baruch und der Brief des Jeremia“ (Leipzig 1851), S. 111 fg., 132 fg. Holtzmann.

Susim, nach 1 Mos. 14, 5 ein uralter Volksstamm, der einst das Land zwischen Basan und Moab innehatte, wahrscheinlich einerlei mit den 5 Mos. 2, 20 genannten Samsummim (s. d.). Steiner.

Sychar, s. Sichem.

Syene. In einer Wanderung, welche der „von Dan bis Beerseba“ gleicht, wird Ez. 29, 10; 30, 6 die Ausdehnung Aegyptens bezeichnet durch den Ausdruck von Migdol bis Syene; jenes bestimmt den Nordpunkt, dieses das südliche Ende. Koptisch sagte man: von Rakoti bis Suan, jenes das spätere Alexandrien bezeichnend. Die hebr. Namensform Sewene scheint im Anklang an die griech. Syene, Sonne, Soine, Suene vocalisirt zu sein, da der Zusammenhang eher die Aussprache Sewéna oder Sewána vermuthen läßt mit dem ā des Accusativs der Richtung. Die eigentliche Lautung des Namens wäre dann Sewán oder Suán gewesen, koptisch Suan, Sunan, in Hieroglyphen Sunna, Sun-t,  (Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler“ [Leipzig 1857—60], I, 70, 155) oder  (Champollion, Grammaire égyptienne [Paris 1836—41], I, 153, 164). Die Araber nennen die Stadt Oswan, daher dann im Abendlande Assuan (Jacut's „Geographisches Wörterbuch“, herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], I, 269). Die neuere Stadt liegt auf dem rechten Nilufer zur Seite der Insel Elephantine (ǵezirat Oswan), die sich am Ende der Nilkatarakten „im Schutze des letzten Granitblockes“ (Ritter) angesetzt hat, die alte Stadt lag weiter nach Südwesten, doch sind von derselben nur wenige Reste geblieben. In der Umgebung der Stadt sind die Felsen mit zahlreichen Weiheinschriften für die Götter von Elephantine bedeckt (Brugsch, a. a. O., I, 155). Die Stadt ist, abgesehen davon, daß sie südliche Grenzstadt gegen Aethiopien und darum mit Garnisonen belegt war (castra, Plinius, V, 59 [ed. Sillig]), vornehmlich berühmt wegen des rosenrothen (orientalischen) Granites, der, in der Nähe gebrochen, Syenit genannt wird oder pyrropoecilus, d. h. der rothbunte (Plinius, XXXVI, 157, 63 [ed. Sillig]). Aus diesem Stein, der sich vom Eintritt des Nil in das Gebirgsgebiet bei Philä bis nach Syene zieht, also durch das ganze Kataraktengebiet erstreckt, arbeiteten die alten Aegypter die dauerhaften Werkstücke für ihre Tempel, Kolosse und Obelisken; noch heute liegen in den Brüchen angefangene Arbeiten, Becken, Säulen, und fertige Werke sind in der alten Zeit den Nil abwärts bis Alexandrien geschafft (Nadel der Kleopatra). Besonderer Berühmtheit erfreut sich ein Tempel aus einem Stein, den 2000 Männer von Elephantine in drei Jahren für den König Amasis nach Sais schafften (Herodot, II, 175). Auch die Bekleidung der Mykerinuspyramide soll von Syenit gewesen sein (Silvestre de Sacy, Relation de l'Égypte [Paris 1810], S. 173, 214). Nördlich von Syene beginnt die Sandsteinregion, die sich bis Esna erstreckt, sodaß in der That das Vorkommen dieses Steines auf kleinern Raum beschränkt ist, denn auch in die Wüste hinein erstreckt sich die Region nicht weit.

Der zweite Grund, der der Stadt Ruhm verlieh, ist die Beobachtung, daß sich um die Zeit der Sommersonnenwende alle Gegenstände bei Syene schattenlos zeigen, sodaß sie den nördlichsten Punkt bezeichnet, über dem die Sonne scheitelrecht steht. Eratosthenes bestimmte ihren Abstand vom Aequator auf 24 Grad, und so hatte man dadurch die Größe der Ekliptik bestimmt (Strabo, II, 5, 7, S. 94 [ed. Didot]; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer“ [Nürnberg 1792—1825], X, 321). Nach Strabo (XVII, 1, 48, S. 694 [ed. Didot]) war in Syene ein Brunnen, in dem sich zur Zeit der Sommersonnenwende die Sonne spiegelte, die also senkrecht darüber stand, und Plinius (II, 183 [ed. Sillig]) läßt diesen Brunnen des Experimentes wegen gemacht sein, während Aristides sagt, die Sonne passe auf den Brunnen wie ein Deckel auf ein Gefäß. Ptolemäus berechnete die Breite der Stadt auf 23° 51′, in Wahrheit liegt sie jetzt nach Nouel 24° 5′ 23″, d. i. 0° 37′ 23″ nördlich vom Wendekreise des Krebses, sie hat die Sonne also nicht scheitelrecht, da aber der Schatten nur $^1/_{400}$ der wahren Länge beträgt, so ist er sehr wenig bemerkbar.

Zwischen Philä und Syene ist der Nil der Katarakten wegen nur mit Schwierigkeit zu beschiffen; es verbindet darum beide Orte ein Landweg, der auf beiden Seiten in Strabo's Zeit Wegzeichen aus schwarzem Gestein aufwies. Diese Straße war nach Osten durch eine lange Mauer gedeckt, deren 5—6 Fuß dicke Reste aus Backstein noch heute sich vom Hafen von Syene bis zu dem von Philä erstrecken.

Nach altägypt. Legende waren in den Gebirgen zwischen Syene und Elephantine (Philä?) die Quellen des Nil, was Herodot (II, 28) als ihm mitgetheilt berichtet, ohne es zu glauben, sodaß ihn Strabo's Tadel (XVII, I, 52, S. 695 [ed. Didot]) mit Unrecht traf.

Da Syene als Südgrenze und als unter dem Wendekreis gelegen sich gut zu Distanzmessungen eignete, so sind seine Abstände von Alexandrien wie von Meroë auf je 5000 Stadien, vom Aequator auf 16800 Stadien, von Hiera Sykaminos auf 54000 röm. Passus berechnet (Plinius, VI, 184 [ed. Sillig]), und angenommen, es liege unter dem gleichen Meridian mit Alexandrien (Strabo, II, 5, 7, S. 94 [ed. Didot]), wogegen zur Zeit Nero's die Distanz von Meroë nach Syene auf 89600 Passus (= 7466 Stadien) berechnet wurde (Plinius, XII, 19; VI, 183; aber vgl. II, 184).

Im Mittelalter bildete Oswan einen bedeutenden Stapelplatz, wohin die Nubier ihre Waaren brachten, in der Nähe soll eine Smaragdgrube gewesen sein (Edrîsî, Description de l'Afrique et de l'Espagne, ed. Dozy et de Goeje [Leyden 1866], S. 26), und die Stadt gilt für klein, aber reich an Nahrungsmitteln. Ihre Entfernung von Kairo wird auf 25 Tagereisen berechnet (Istachri, Bibliotheca geographica Arabum, ed. de Goeje [Leyden 1870 fg.], S. 48; Edrîsî, a. a. O., S. 52). Merx.

Symeon, s. Simeon.

Synagoge, die Große, hebräisch: Kenēset gedolâ, soll nach dem Talmud und andern rabbinischen Schriften eine Synode von 120 Männern gewesen sein, welche nach dem babylonischen Exil unter des Esra Vorsitz die kirchlichen und bürgerlichen Verhältnisse der Juden neu ordneten, den Kanon sammelten und in die heutige Gestalt brachten oder, um mit dem Talmud zu reden, die Majestät (gedolâ) oder die Krone (;atarâ) wiederherstellten oder die drei Prädicate Gottes: „der Große", „der Mächtige" und „der Furchtbare" (5 Mos. 10, 17; vgl. Jer. 32, 18. 19; Dan. 9, 4; Neh. 1, 5; 9, 32), wieder zur Geltung brachten und den Gebeten einverleibten (Babyl. Joma, 69^b; Hierosol. Megilla, 70^c; Bartenora zu Pirke Abot, I, 1; Megilla, XVII, 2; Jarchi zu Gem. Ber., f. 54, 1).

Abgesehen von der Stelle 1 Makk. 7, 12, welche nicht von der Großen Synagoge redet, darf deren Existenz gleichwol nicht in Abrede gestellt und die Tradition des Talmud nicht als gänzlich aus der Luft gegriffen betrachtet werden. Ob freilich noch viel mehr als der bloße Name sich in der Ueberlieferung erhalten hat, wissen wir nicht; doch dürfte von dem Zeitalter und der Zusammensetzung der großen Versammlung, von der Zahl ihrer Mitglieder und von ihren Arbeiten kaum etwas Sicheres an die verhältnißmäßig jungen Zeugen derselben im Talmud herabgelangt sein. Zwar glaubte Heidenheim (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1853, S. 93 fg.) für dieselbe mit ihren 120 Mitgliedern zu Esra's Zeit einen historischen Boden gefunden zu haben. Die althebr. Gerichtsverfassung nämlich mit 70 Aeltesten (4 Mos. 11, 16) soll bis zum Exil, ja sogar während des Exils fortbestanden haben, und nach demselben hätten die Esra 2, 2—59 und 8, 1—15 aufgezählten 102 und 15 Häupter der nach Jerusalem zurückgekehrten Familien und Geschlechter mitsammt den beiden Propheten Haggai und Sacharja (Esra 5, 1) und dem Schriftgelehrten Esra als Vorstand die Synagoga magna gebildet: eine Hypothese, deren Nichtigkeit Bertheau („Die Bücher Esra, Nehemia und Ester" [Leipzig 1862], S. 101) aufs schlagendste aufgezeigt hat.

Das älteste und relativ zuverlässigste Zeugniß von der Großen Synagoge besitzen wir in den „Sprüchen der Väter" (Pirqē 'abot), einem der ältesten Stücke der Mischna, wo es heißt (I, 1, 2): „Mose erhielt die Lehre (Thora) vom Sinai; er überlieferte sie dem Josua, Josua den Aeltesten, die Aeltesten den Propheten, die Propheten den Männern der großen Versammlung, welche drei Worte redeten: Seid starr im Rechtsprechen; stellet viele Schüler auf; und schaffet einen Zaun dem Gesetze. Simon der Gerechte war einer von den Uebrigen der großen Versammlung u. s. w." Demnach trifft die Große Synagoge in die Folgezeit der Propheten, d. h. im Sinne der Juden: nach Maleachi und weil vor Simon den Gerechten (starb im J. 292; s. d.), der noch „ein Mann der großen Versammlung", und zwar eines ihrer letzten überlebenden Mitglieder war, bereits in die

Amtsdauer seines Vaters, des Hohenpriesters Onias I. (s. d.) und vielleicht noch auf die Zeit Alexander's des Großen. Die Versammlung war nach Meinung der Juden keine dauernde Institution, aber sie war groß, d. h. zahlreich, aus vielen Mitgliedern sich zusammensetzend, vermuthlich weil ihre Aufgabe wichtig gewesen. Nun sind aber Zeitverhältnisse dagewesen, welche ein solches Institut hervorrufen konnten.

Hitzig hat („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 315 fg.) es sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Große Synode sechs Jahre lang nach dem Tode des Hohenpriesters Jaddua (s. Jadua) und vor dem Amtsantritt des Onias I., d. i. in den J. 348—342 v. Chr. bestand, also aber Zeitgenossen Esra's so wenig als Esra selbst, und auch die Propheten Haggai und Sacharja noch nicht zu ihren Mitgliedern zählen konnte, wol aber den Zweck sich setzen mochte, nach der Wegführung der aufständischen Juden (besonders Jerichos) nach Hyrkanien im Kriege gegen Phönizien durch Artaxerxes III. Ochus die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten in ihre Hand zu nehmen und die Hauptstadt Jerusalem in der Treue gegen den König zu ihrem Glück zu erhalten. Nach Aufhören des Kriegs und nach Beendigung dieser ihrer Aufgabe löste sich ohne Zweifel die Versammlung auf, und es trat wieder ein Hoherpriester, eben Onias I., an die Spitze des Staats. Anlangend die drei der Versammlung beigelegten Aussprüche, so scheinen diese nach Hitzig's Meinung als Befehle, der erste an die Richter, der zweite an die Priesterschaft (Mal. 2, 7. 8), der dritte an die Schriftgelehrten (s. d.), also an die drei officiellen Stände (Mich. 3, 11; vgl. Ez. 21, 31. 32) ergangen zu sein, über welchen eben die Autorität der großen Versammlung stand.

Im Hinblick auf diese drei Aussprüche hat sich ohne Zweifel die spätere talmudische Sage (der babylonischen Gemara) gebildet, welche die Schließung des Kanons und die Redaction seiner letzten Schriften der Großen Synagoge nebst Esra und Nehemia zuschreibt. Welchen historischen Werth jedoch die Hauptquelle (Baba batra, fol. 15, c. 1) besitzt, geht schon daraus hervor, daß sie den Prediger (s. Kohelet) bereits von Hiskia, Daniel und Esther durch die Große Synagoge aufgenommen werden läßt, während zur angegebenen Zeit diese Bücher noch gar nicht existirten. S. Bibel, Kanon, Esra und vgl. weiter Buxtorf, Tiberias (Basel 1620), Kap. 10, 11; Rau, Diatribe de synagoga magna (Utrecht 1725); Hävernick, „Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament" (1. Ausg., Erlangen 1836—44), I, 39 fg.; de Wette, „Die Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (8. Ausg., Berlin 1869), §. 14; Herzog, „Real-Encyklopädie", XV, 296 fg. Kneucker.

Synagogen, im Talmud und bei den Rabbinen genannt „Versammlungshäuser", „Gebethäuser", „Gotteshäuser" (vgl. Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 77 fg.; Schürer, „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte" [Leipzig 1874], S. 469 fg.), waren die gottesdienstlichen Gebäude der Juden seit der Zeit (vielleicht schon während) des babylonischen Exils. Die Targumim freilich setzen dieselben schon bei den Patriarchen voraus. Ohne Zweifel verdanken sie ihren Ursprung einer Zeit, da die Israeliten im Auslande lebten und ihr Tempeldienst stillstand. Nach der Rückkehr aus dem Exil wurde das Gesetz von Esra in Jerusalem vor dem ganzen Volke verlesen und erklärt (Neh. 8. 9). Was in Jerusalem begann, machte allmählich seine Runde im ganzen Lande; doch blieb die Tempelsynagoge (wahrscheinlich in der Gazithhalle) die berühmteste, gleichsam die Normalsynagoge des Landes (Vitringa, a. a. O., S. 38 fg.).

Die ältesten sichern Spuren von Synagogen finden sich erst im 2. Jahrh. v. Chr., und zwar zunächst in dem makkabäischen Psalm 74 (V. 8: mo;adē-el; Hitzig, „Begriff der Kritik" [Heidelberg 1831], S. 94, und „Die Psalmen" [Leipzig 1863—65], II, 133; vgl. auch Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 3, 3). Zur Zeit Christi waren Synagogen in allen Städten Palästinas, sowie auch überall im Ausland, wo Juden wohnten, vorhanden, z. B. in Nazareth (Luk. 4, 16; Matth. 13, 54; Mark. 6, 2), in Kapernaum (Mark. 1, 21; Matth. 12, 9; Luk. 7, 5; Joh. 6, 59), aber auch in Salamis (Apg. 13, 5), Antiochia in Pisidien (Apg. 13, 14. 42), Ikonium (Apg. 14, 1), Thessalonich (Apg. 17, 1), Beröa (Apg. 17, 10), Ephesus (Apg. 18, 19; 19, 8), Antiochia in Syrien (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 3, 3), Korinth (Apg. 18, 4), Athen (Apg. 17, 17); ja Städte wie Damaskus, Alexandrien, selbst Rom mit seiner jungen jüd. Colonie, hatten mehrere, Tiberias in seiner spätern Blüte 13, Jerusalem gar 460—480 (Apg. 6, 9; Hierosol. Megilla, fol. 73, 4; Hierosol. Ketuboth, fol. 35, 3, und vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich

1867—72], I, 432). In Cäsarea ist besonders berühmt die „Aufruhrsynagoge" (Ber. Hierosol., 3, 1), welche Anlaß zum Ausbruch des Krieges gegen die Römer gab und in welcher später (um das J. 280 n. Chr.) Abahu, der berühmte Controversprediger gegen das Christenthum, predigte (Jost, „Geschichte des Judenthums" [Leipzig 1857—59], II, 162 fg.). Nach den Rabbinen soll jede kleine jüd. Bevölkerung, welche zehn majorenne Israeliten zählt, eine Synagoge haben, und zwar weil zehn Personen nach 4 Mos. 14, 27 eine Gemeinde ausmachen, wie denn auch zehn Leute zum Gebet und Vorlesen des Gesetzes nothwendig sind (Vitringa, a. a. O., S. 232). Uebrigens scheinen sich zeitweise besondere Kreise zusammengethan zu haben, um eine Synagoge zu erbauen und zu unterhalten (s. Libertiner). Auch mochten zuweilen reiche Privatleute für arme Gemeinden Schulen bauen, wie z. B. der Hauptmann von Kapernaum (Luk. 7, 5).

Man baute die Synagogen gern an fließende Wasser oder auch an das Meeresgestade zum Behuf der gesetzlichen Waschungen (vgl. Ps. 137, 1; Apg. 16, 13; Josephus, „Alterthümer", XIV, 10, 23; Vitringa, a. a. O., S. 119 fg.); auch stellte man sie nach rabbinischer Bestimmung auf Anhöhen (Luk. 4, 29; Vitringa, a. a. O., S. 216 fg.), oder an Straßenecken und Thorwege, in Erinnerung an die Worte des Spruchdichters (Spr. 1, 20. 21):

Die Weisheit läßt sich auf der Gasse hören,
In den Straßen ihre Stimm' ergehn;
Am Anfang der lärmvollen rufet sie,
An den Thoreingängen, in der Stadt redet sie ihre Reden.

Neben der Synagoge, insbesondere aber bei solchen Städten, in denen keine Synagoge war oder sein durfte, hatte man auch in Mauern eingeschlossene Betplätze, oft ohne Bedachung, „Proseuchen" geheißen, ein griech. Name, welcher jedoch auch (nebst προσευκτήριον) von größern Synagogen vorkommt (Juvenal, Satyr., III, 295; Epiphanius, Adv. haer., LXXX, 1; Josephus, „Leben", Kap. 54). In späterer Zeit wurden auch Synagogen in der Nähe von Gräbern heiliger Männer erbaut (vgl. Matth. 23, 29; Vitringa, a. a. O., S. 221 fg.).

Den Synagogengebäuden liegt einigermaßen der Typus der Stiftshütte (s. d.) oder des Tempels (s. d.) zu Grunde, sofern in denselben zu unterscheiden ist der dem Vorhof entsprechende niedrigere Vorderraum für die Gemeinde, und der etwas hinter der Mitte befindliche erhöhte Hinterraum mit seiner altarähnlichen Erhöhung im Centrum und der heiligen Lade im Hintergrund, als der Platz für das functionirende Personal. Die heilige Lade, der Schrank (Armarium, hebräisch: Migdâl, Tebâ, 'Arôn, auch Hekâl genannt), mit dem Gesetzbuch (der Thora), den Propheten und den fünf Megillot (s. Bibel) befand sich in der Wand in der Richtung nach Jerusalem (Tertullian, De cultu femin., I, 3). Weiter vorn, in der Mitte des Raumes, stand erhöht die Kanzel (Βῆμα, Josephus, „Alterthümer", IV, 8, 12) mit dem Pulte (hebräisch: Kissê), worauf beim Vorlesen der heilige Codex niedergelegt wurde. Wesentlich zur Ausstattung der Synagogen gehören auch die Lampen, theils die Hängelampe mit dem immer brennenden „ewigen Licht" (Ner ;olâm), theils der in der Nähe der heiligen Lade stehende achtarmige, mit Inschriften verzierte Leuchter, beim Chanukafest angezündet (vgl. Joh. 10, 22), theils gewöhnliche Lampen, die bei den Abendgottesdiensten am Sabbat gebraucht werden (Vitringa, a. a. O., S. 174 fg.). Den Vorderraum der Synagoge nehmen die Sitze für die Männer ein, dem Schranke zugewandt, während die von jenen getrennten Subsellien der Weiber diesem den Rücken kehren. Die Sitze der ersten Reihe wurden von den Schriftgelehrten und Aeltesten eingenommen, welche mit dem Rücken gegen den Schrank, mit dem Gesicht gegen das Volk saßen (vgl. Matth. 23, 6; Jak. 2, 3). Die merkwürdige und vielleicht ursprüngliche Einrichtung der Synagoge zu Aleppo vgl. bei della Valle, „Reiß-Beschreibung" (Genf 1674), IV, 195; Jahn, „Biblische Archäologie" (Wien 1805—25), III, 284 fg.

Wie im Tempelcultus das Opfer, so war im Synagogencultus das Gebet der Hauptbestandtheil des Gottesdienstes; an die Opferzeiten schlossen sich die Gebetzeiten an. Täglich sollte man, so war empfohlen, zur Synagoge gehen; wer zur Synagoge ging, erlöste Israel aus den Heiden! Die Gemeinde versammelte sich außer an den gebotenen Feiertagen regelmäßig jeden Sabbat, in spätern Zeiten auch noch am zweiten und fünften

Wochentage, den Tagen der Märkte und der Gerichte sowie der pharisäischen Fasten (Hierosol. Megilla, 75, 1; Babylon. Baba kamma, 82, 1). Der Gottesdienst begann mit Gebeten, welche stehend in der herrschenden Landessprache verrichtet und an Festtagen vermehrt wurden; zunächst mit dem Morgengebet (Schaḥrît) und dem Gebet Kaddîsch („Heilig"), zu dessen Verrichtung sich der Beter mit dem weißen Mantel (Tallît) und den Gebetsriemen (2 Mos. 13, 16; 5 Mos. 6, 8; Matth. 23, 5) zu versehen hatte. Nach dem Gebet folgte stehend die Verlesung eines Abschnittes aus dem Gesetz, bald auch aus den Propheten, im Original, dem in Palästina zur Zeit Christi eine aramäische, auswärts auch eine griech. Uebersetzung beigegeben wurde, eine Sitte, welcher die Targumim ihre Entstehung verdanken. Zum Vorlesen pflegte der Synagogenvorsteher einen geeigneten Mann aufzufordern; zur Erläuterung und Auslegung, die in freiem Vortrage und etwa auch im Zwiegespräch gegeben wurde, durfte jeder auftreten (Luk. 4, 16 fg.; Apg. 13, 13 fg. 27; 15, 21). Der Segen des Priesters oder Vorbeters und das Amen, womit die Gemeinde die vernommenen Gebete bekräftigte, machten den Schluß des Gottesdienstes (Neh. 8, 6; 1 Kor. 14, 16; Vitringa, a. a. O., S. 1114 fg.). Die heiligen Rollen wurden eingewickelt in die Mappôt, leinene oder seidene Binden, oft mit Buchstaben und andern Verzierungen aus Silber und Gold gestickt, und in dem heiligen Schrank aufbewahrt, vor welchem der heilige Vorhang (Parôket) hängt, eine Nachbildung des Vorhanges vor dem Allerheiligsten (Vitringa, a. a. O., S. 174 fg.; s. Schreibkunst). Zum Behuf der sabbatlichen Synagogenvorlesungen wurde der Pentateuch (die Thora) in 154 Lesestücke, Paraschen, eingetheilt, sodaß man in drei Jahren die Thora absolvirte. Dagegen kommt die jetzt gebräuchliche Vorlesung innerhalb Eines Jahres mit dem Gesetz zu Ende, und ist zu diesem Zweck dasselbe in 54 (wegen der Paraschen des Schaltmonats) größere Paraschen, auch Sedarôt genannt, eingetheilt. Aehnlich wurde auch, bereits vor Christus (vgl. Luk. 4, 16; Apg. 13, 15. 27), eine gleiche Zahl von Lesestücken, Haphtaren, aus den frühern und spätern Propheten, später auch aus den fünf Megillot (s. Bibel), für die Sabbate eines Jahres ausgewählt. Die jetzt üblichen Paraschen und Haphtaren sind übrigens erst nach Christi Zeit festgestellt worden (Zunz, „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" [Berlin 1832], S. 6; Hupfeld in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1837, S. 843 fg.; vgl. auch Schürer, a. a. O., S. 472 fg.).

An der Spitze jeder Synagoge stand ein Synagogenvorsteher (Ἀρχισυνάγωγος, hebräisch: Rôsch hakenêset; Luk. 8, 49; 13, 14 u. a.), welchem das Collegium der Aeltesten (Presbyter, hebräisch: Zekenîm, auch ἀρχισυνάγωγοι und προεστῶτες, aramäisch: Pharnasîm, d. i. ποιμένες; vgl. Mark. 5, 22; Luk. 7, 3 fg.; Apg. 13, 15 und 20, 28; Eph. 4, 11; 1 Petr. 5, 2; Vitringa, a. a. O., S. 621 fg.) zur Seite stand und unter seinem Vorsitz über Ordnung und Zucht in der Synagoge wachte, die Schuldigen mit Ertheilung von Verweisen und Erkennung der Ausschließung, auch durch Geiselung bestrafte und die Armenpflege verwaltete (Matth. 10, 17; 23, 34; Apg. 22, 19; 26, 11; Joh. 8, 22; 12, 42; 16, 2). Diesem Collegium untergeordnet war der Synagogenbote (Scheliaḥ haṣṣibbûr, ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας, vgl. Offb. 2, 1), welcher außer dem Amte des Vorbeters und Vorlesers auch die Correspondenz und andere auswärtige Geschäfte der Synagoge besorgte (Mischna, Rosch haschana, IV, 9; Vitringa, a. a. O., S. 903 fg.). Außerdem hatte die Synagoge noch einen Almosensammler (διάκονος, hebräisch: Gabbâ ṣedakâ; Apg. 6, 5; Röm. 16, 1) und einen Diener (ὑπηρέτης, hebräisch: ḥazân), welcher für Reinheit des Saales sorgte, die Synagoge öffnete und schloß, die heiligen Rollen zum Vorlesen reichte und wieder aufbewahrte, die Lichter anzündete und vermuthlich auch verhängte Strafen (Geiselung) zu vollziehen hatte (Luk. 4, 20; Matth. 10, 17; Apg. 22, 19; 2 Kor. 11, 24), zeitweise auch den Dienst des Vorbeters und Vorlesers besorgte und als Knabenlehrer fungirte, wie denn überhaupt die Schulen mit den Synagogen verbunden gewesen zu sein scheinen (s. Schriftgelehrte, und vgl. Schürer, a. a. O., S. 471, 466 fg.).

So dienten die Synagogen vorzugsweise dazu, die Einheit des jüd. Volks im väterlichen Glauben zu erhalten und die Kenntniß des Gesetzes unter der Masse zu verbreiten. „Nichts anderes", sagt Philo (De vita Mosis, II, 168), „sind unsere Bethäuser in den einzelnen Städten als Lehranstalten der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, kurz jeder Tugend, die Menschliches und Göttliches erkennt und ordnet." Aber auch von nicht zu unterschätzender Bedeutung wurden die Synagogen für die erste Ausbreitung des

Christenthums. Jesus und seine Apostel traten predigend in den Synagogen auf; aus den Synagogenvorträgen entwickelte sich die christl. Predigt (s. d.); überhaupt waren die ersten gottesdienstlichen Versammlungen der Christen den Synagogeneinrichtungen nachgebildet (s. Gottesdienst, Gebet, und vgl. Jak. 2, 2; 1 Kor. 14, 16), ja selbst die Bauart der Synagoge wurde wieder die erste Form der christl. Versammlungsorte (Vitringa, a. a. O., S. 444 fg.). Vgl. noch im allgemeinen Buxtorf, Synagoga judaica (Basel 1680); Zunz, „Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes" (Berlin 1859). Kneucker.

Synedrium. Der auch in das Neuhebräische (Sanhedrin) übergegangene Name bedeutet „Zusammensitzung" und wechselt bei Josephus und im N. T. ab mit „Rath" (βουλή, Mark. 15, 43; Luk. 23, 50) und einigen andern von Alter oder Stand seiner Mitglieder hergenommenen Bezeichnungen (Apg. 5, 21: γερουσία. Luk. 22, 66; Apg. 22, 5: πρεσβυτέριον). Die rabbinische Fabel, welche diese höchste Legislatur-, Administrativ- und Justizbehörde des spätern jüd. Staats von Mose selbst eingesetzt werden läßt, kann sich als auf ihren Wahrheitsgehalt höchstens auf den sachlichen Zusammenhang berufen, in welchem das durchaus volksthümliche Institut des Aeltestenraths (s. „Bibel-Lexikon", I, 109) mit der Stellung steht, welche die Aeltesten (s. d.) als naturgemäße Obrigkeit (s. d.) in Israel von jeher eingenommen haben. Dagegen kann zu Esra's und Nehemia's Zeiten noch kein Synedrium bestanden haben (vgl. Schürer, „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte" [Leipzig 1874], S. 407). Den griech. Ausdruck „Synedrium" gebraucht Josephus („Alterthümer", XIV, 5, 4. 9, 4) erstmals für die Zeiten Hyrkan's II., aber als etwas längst Herkömmliches. Damit stimmt ungefähr, daß er auch in den Salomonischen Psalmen (Ps. 4, 1) vorkommt. Kuenen (in den Verslagen en mededeelingen der koninklijke akademie van wetenschappen. Afdeeling Letterkunde [Amsterdam 1866], X, 153) leitet ihn daher aus den ptolemäischen Zeiten, Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 474) aus den Tagen des obsiegenden, dem Griechenthum näher tretenden Sadducäismus, Keim („Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], III, 347) von dem seit dem J. 107 v. Chr. bemerklichen Eindringen des Philhellenismus in Judäa überhaupt her.

Sehr schwierig ist es nun freilich, sich über die Competenz, Stellung und Geschäftsordnung dieser Behörde eine gesicherte und bestimmte Anschauung zu bilden, da die Quellen der apokryphischen Literatur des Judenthums und selbst die Angaben des Josephus nur spärliche Kunde hierüber mitbringen. Im N. T. wird des Synedriums und der Synedristen zwar häufig genug gedacht; wir werden aber einem principiellen Zweifel begegnen, welcher auf allen diesen Angaben ruht. Um so ausgiebiger verbreitet sich freilich die rabbinische Literatur über das Synedrialwesen. Aber es fragt sich sehr, wie weit ihren Angaben für die Zeiten vor der Zerstörung des Tempels zu trauen ist. Im allgemeinen hat das Synedrialstatut des Talmud blos ideale Existenz, es enthält die frommen Wünsche der Mischnalehrer. Man wird daher gut thun, sich in erster Linie an die frühern Quellen zu halten und die talmudischen Angaben nur gelten zu lassen, wo sie sich demjenigen, was auch ohne sie festgestellt werden kann, ergänzend und verbindend anschließen. Unter allen Umständen aber interessiren uns hier nur die Zustände während des Bestandes des jüd. Staats. Was dann zu Jamnia, wo das Synedrialwesen der Mischna erst seine eigentliche Ausbildung erhielt, und noch später geschah, fällt jenseit der Grenzen unserer Darstellung. Das Synedrium des Talmud ist ein rein theologisch-juristisches Spruchcollegium, während die Schöpfung der Hasmonäerzeit wenn auch gerade keinen rein priesterlich aristokratischen, so doch entschieden den Charakter einer Gerichts- und Verwaltungsbehörde trägt, in welcher das theologische Element nur darum immer stärkere Vertretung gefunden hat, weil bei den Juden schließlich alles in Religion mündete (vgl. Schürer, a. a. O., S. 414).

Das altjüd. Synedrialinstitut hat sich wahrscheinlich allmählich und zwar aus dem Herkommen der Gerichtspflege (s. Gericht) entwickelt. Jede bedeutendere Stadt hatte für Verwaltungs- und Rechtsangelegenheiten ihren Rath, ein aus 23 Mitgliedern bestehendes Collegium, welches sich namentlich auch mit peinlicher Gerichtsbarkeit befaßte (Esra 7, 25; Sus. u. Dan. 5). Sobald nun aber einmal die Regierung einen einheitlichern Charakter annahm, traten, wie anderswo (s. „Bibel-Lexikon", II, 405) gezeigt ist, diese Localsynedrien zu dem Synedrium von Jerusalem in dasselbe Verhältniß, welches zuvor schon die einzelnen Synagogen der „Großen Synagoge" gegenüber eingenommen hatten, sodaß man vielfach das Synedrium zu Jerusalem als die einfache Fortsetzung der durch die syr.

Religionsstürme unterbrochenen Großen Synagoge hat betrachten wollen (vgl. auch Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 190 fg., dagegen Schürer, a. a. O., S. 408). Jedenfalls war eine solche einheitliche Spitze erforderlich, um eine gewisse Ordnung in die Gesetzgebung und Rechtspflege zu bringen und die neuen Verhältnisse mit dem Pentateuch in Einklang zu setzen. Da kein neues Gesetz schriftlich fixirt werden, sondern alle gesetzgeberische Thätigkeit nur unter dem Gesichtspunkte mündlicher Erklärung des Pentateuchs erscheinen sollte, so verstand sich überdies von selbst, daß jede Anordnung von einem bestimmten Mittelpunkte aus mündlich verbreitet, jede Anfrage über gesetzliche und rechtliche Verhältnisse an einem bestimmten Mittelpunkte angebracht werden mußte. Ein solcher trat ungefähr im Laufe der zweiten Hälfte des 2. vorchristl. Jahrhunderts ins Leben (s. „Bibel-Lexikon“, II, 405). Wenigstens wird ein „Aeltestenrath“ (γερουσία) schon im J. 144 unter Jonathan als oberste Behörde vorausgesetzt (1 Makk. 12, 6; vgl. 1, 26; 7, 33; 11, 23; 12, 35; 13, 36; 14, 20. 28). Dieser Name ist stehend in den Makkabäerbüchern (2 Makk. 1, 10; 4, 44; 11, 27; 3 Makk. 1, 8) und in den ihren Berichten gleichlaufenden Partien des Josephus („Alterthümer“, XII, 3, 3; XIII, 5, 8), der ihn sogar schon früher („Alterthümer“, XII, 3, 3) gelegentlich gebraucht. Ohne Zweifel entwickelte sich daraus jene Behörde, die unter Hyrkan bestimmte Formen der Geschäftsordnung annahm und bald darauf unter dem griech. Namen Synedrium (Sanhedrin, Consistorium, Hoher Rath) erscheint. Bestand das einfache Synedrium aus 23 Mitgliedern, so das große aus der dreifachen Anzahl, wozu noch der Präsident und eine weitere Person vielleicht als Oberrichter des Landes (Ab-beth-dîn) hinzutraten. Die Gesammtzahl der Mitglieder belief sich daher auf 71 (vgl. Schürer, a. a. O., S. 409 fg., 413).

Durch diese Behörde erhielt nunmehr das jüd. Volksleben vollends sein festes Gepräge. Als organisirte Intelligenz der Nation bildete sie die wesentlichste Beschränkung der Königsgewalt, da ihre Competenz bei der Dehnbarkeit des Begriffs der religiösen Angelegenheiten ebenso weit ging als ihre jeweilige Macht. Nach der Mischna (Sanhedrin, I, 5) gehörte auch der Hohepriester vor ihre Schranken; ohne ihre Zustimmung sollte weder Stadt oder Tempelplatz erweitert noch ein Eroberungskrieg angefangen werden. Insonderheit waren es die religiösen Angelegenheiten, welche dem Synedrium unterstanden, also Ueberwachung der Genealogien von wegen der Reinheit der Priesterabkunft, die Form des Gottesdienstes, Entscheidung über die Autorität von auftretenden Propheten und Volksführern, Aburtheilung religiöser Verbrechen, Bann (s. d.) u. s. w. Zu den Befugnissen des Synedriums gehörte als ein vorzugsweise wichtiger Punkt auch die Berechnung des Kalenders (s. d.). So wurden namentlich die Anfänge der Monate im letzten Jahrhundert des Bestandes eines jüd. Staatswesens von Jerusalem aus durch Boten bekannt gemacht, sobald die Erscheinung des Neumondes von der hierzu niedergesetzten Commission constatirt war. Die Geschäftsordnung war in den kleinen Synedrien (vgl. Matth. 5, 22; 10, 17; Mark. 13, 9) dieselbe wie im großen. Während aber die Landsynedrien nur an den Markttagen fungirten, scheinen Sitzungen des großen Synedriums täglich stattzuhaben oder statthaben zu können. Wenigstens wird sich als wahrscheinlich herausstellen, daß selbst der Sabbat keine zwingende Ausnahme machte. Der Synedrialkörper ergänzte sich in der Regel wol selbst, theils aus würdigen Personen, welche schon als Richter in den kleinen Synedrien fungirt hatten, theils aus den Reihen seiner eigenen Schüler (vgl. Schürer, a. a. O., S. 409). Ebenso waren in allen Arten von Synedrien gleich die erforderlichen Eigenschaften der Mitglieder: Gesetzeskunde, Abstammung von jüd. Aeltern und rechtmäßiger Ehe, unbescholtener Wandel, Popularität und Demuth. Wie das große, so nahmen auch die kleinen Synedrien überall die Rechtspflege in die Hand und richteten sich in der Behandlung dieser Dinge, also der Ehesachen, Erbvertheilungen, Familienstreitigkeiten u. s. w. durchaus nach dem jerusalemischen, dessen Berathungen öffentlich waren, sodaß die fähigern Köpfe, welche Hoffnung hatten, dereinst selbst Richter zu werden, sich durch fleißiges Zuhören bilden konnten.

Die wichtigsten Aussprüche und Entscheidungen controverser Fragen, die von dem großen Synedrium ausgegangen waren (s. Binden und Lösen), wurden mündlich fortgepflanzt. Wie es selbst gleichsam das Gedächtniß für die aus alter Zeit überkommene Ueberlieferung war, so setzte es auch selbstthätig die Kette dieser auf die Große Synagoge zurücklaufenden Tradition fort. Kenntniß der traditionellen Schriftauslegung war schlecht-

hin erforderlich, das ganze Institut daher ursprünglich auf pharisäische Anschauungen und auf die damalige große Verehrung vor allem Ueberlieferten, wie die Pharisäer sie pflegten, gegründet. Gleichwol wurde dieses Collegium späterhin der Tummelplatz der Parteien und der Gegenstand der Eifersucht für die Fürsten. Es streiten sich darin Pharisäer und Sadducäer, und Hasmonäer wie Herodäer setzen ihm unter Umständen hart zu. Aber der ursprüngliche Gedanke schlug immer wieder durch. Denn das Hauptverdienst des spätern Gelehrten, wie er aus den Pharisäerschulen hervorging, bestand eben darin, sich die Rechtssprüche der frühern Synedrien wörtlich angeeignet zu haben und sie als „Wiederholung" reproduciren zu können. So wurde die Synedrialbehörde recht eigentlich das amtliche Organ des mündlichen Gesetzes, und in ihr entwickelten sich die Ansätze zur spätern Mischna („Wiederholung"), dem Grundstocke des Talmud. Dabei muß man sich jedoch vor dem jüd. Misverständniß hüten, als seien die Schulhäupter, welche diese von Mund zu Mund laufende Erklärung und Erweiterung des Gesetzes fortleiteten, wie z. B. Hillel, Präsidenten des Synedriums gewesen. Ein solches Schulhaupt war auch Hillel's Schüler Gamaliel (s. d.), der aber Apg. 5, 34 im Synedrium nur als Beisitzer erscheint.

Zur Zeit Gamaliel's (s. d.) waren übrigens die Glanzzeiten des Synedriums längst vorüber. Scheinen doch sogar Begriff und Thätigkeit desselben allmählich zu verschwinden. Schon die Spaltung des Einen Synedriums in fünf, durch Gabinius, that ihm jedenfalls Eintrag. Nach Josephus („Alterthümer", XIV, 5, 4; „Jüdischer Krieg", I, 8, 5) beabsichtigte der genannte Proconsul das Land durch Theilung zu schwächen, indem er aus dem Einen priesterlichen Königsstaat fünf aristokratische Kleinstaaten, aus dem Einen Synedrium deren fünf schuf, welche ihre Sitze hatten zu Sepphoris (Diocäsarea), Gadara (Dekapolis, vielleicht ist aber hier Gazara zu lesen), Amathus (am Ostufer des Jordan), Jericho und Jerusalem. Diese fünf Synedrien sollten zugleich republikanische Verwaltungsbehörden sein und dazu dienen, den dominirenden Einfluß Jerusalems zu brechen. Aber an dem zähen Geiste des Judenthums scheiterte die an sich wohl berechnete Maßnahme der Politik. Jerusalem hatte sein altes Ansehen bald wieder erreicht, und wenigstens für Judäa, in einzelnen Fällen, wie aus Apg. 9, 1. 2 hervorgeht, für die angrenzenden nördlichen und östlichen Länder bewahrte das dortige Synedrium seine imponirende Bedeutung (vgl. Schürer, a. a. O., S. 174 fg., 407 fg.).

Immerhin ist es eine andere Frage, ob die Befugniß und rechtliche Machtstellung dieses Einen Synedriums sich auch unter herodäischer und röm. Herrschaft auf der alten Höhe halten konnte (Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1863, S. 339), und in dieser Beziehung läßt sich nicht leugnen, daß Name und Wirksamkeit des Synedriums für das nächste Jahrhundert nach der Maßregel des Gabinius auffällig zurücktreten. Nicht blos rottete Herodes es einmal gelegentlich fast gänzlich aus (s. „Bibel-Lexikon", III, 29), sondern es fällt auch namentlich auf, daß für die ganze Zeit vom J. 30 v. Chr. bis zum J. 62 n. Chr. die neutest. Geschichtsbücher die einzigen Quellen sind, welche den Bestand des Synedriums voraussetzen. Und was wollen viele von den betreffenden Aussagen dieser Bücher besagen? Wenigstens Matth. 2, 5 wird für eine geschichtliche Erwägung kaum noch ins Gewicht fallen. Aber selbst hinsichtlich der Leidensgeschichte, in welcher alle Evangelisten das Synedrium thätig sein lassen, konnte es fraglich erscheinen, ob der ganze Proceß, wie ihn die Synoptiker darstellen, anstatt des Charakters einer förmlichen Gerichtssitzung, nicht vielmehr den einer leidenschaftlichen Uebereiltheit trage, womit der Hohepriester sich über das bestehende Recht hinweggesetzt und eigentlich einen Privatmord begangen habe. Denn aus dem synoptischen Text Mark. 14, 53 schien zu erhellen, daß die Beisitzer des Gerichts nicht, wie Matth. 26, 57 vorausgesetzt ist, schon versammelt waren, sondern daß sie erst, als Jesus schon gefangen eingebracht wurde, sich auch ihrerseits in aller Hast zusammenfanden, auch nicht vollzählig, sondern z. B. mit Uebergehung des Joseph (Luk. 23, 51).

Zur förmlichen Einberufung eines richtenden Synedriums hätte der Hohepriester vom Landpfleger autorisirt sein müssen, wie aus Stellen des Josephus („Alterthümer", XX, 9, 1) und der Apostelgeschichte (Kap. 23, 15. 20) erhellt. Insonderheit ist auch das Local aufgefallen, in welchem der Proceß Jesu spielt. Das Synedrium hielt nämlich, wie allgemein anerkannt ist, seine regelmäßigen Sitzungen in der sogenannten Quaderhalle (lišchath haggazith) des Tempels. Erst 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels, also im J. 30 n. Chr., soll es nach Angabe des Rabbi Ismael ben Jose im babylonischen

Talmud von da ausgewandert sein, um sich in den sogenannten Tabernen (ḥannujoth) niederzulassen (vgl. Friedlieb, „Archäologie der Leidensgeschichte" [Bonn 1843], S. 11, 25; Tideman in der Theologisch Tijdschrift [Amsterdam und Leyden 1871], V, 63). Nun wollte freilich Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine [Paris 1867], S. 465 fg.) beweisen, diese Tabernen hätten auf dem mit dem Tempelberg durch eine Brücke verbundenen Oelberg gelegen und damals dem Hannas, Schwiegervater des Kaiphas, gehört; deshalb werde Joh. 18, 13 Jesus von Gethsemane zunächst nicht etwa über den Kidron zurück, sondern in das Haus des Hannas geführt. Aber in Wahrheit wird er vielmehr sofort zu Kaiphas gebracht (Matth. 26, 3. 57. 58), allerdings also in einen hohenpriesterlichen Palast (Mark. 14, 53. 54; Luk. 22, 54), nicht aber in eine der beiden in Rede stehenden Localitäten. Was nun aber diese betrifft, so unterscheiden sie sich höchst wahrscheinlich nur so, daß das frühere Local innerhalb des Tempelvorhofs lag, das spätere, identisch mit dem von Josephus („Jüdischer Krieg", VI, 6, 3) erwähnten „Rathhaus", außerhalb des Tempelraumes, zwischen dem Xystus und der westlichen Tempelhalle (vgl. Schürer, a. a. O., S. 416). Wahrscheinlich sind es die Römer, welche das Synedrium, falls dasselbe überhaupt noch Bestand hatte, zwangen, seine Sitzungen an einem geringern, auch den Heiden ohne Schwierigkeit zugänglichen Orte zu halten, um es so leichter überwachen zu können.

Diesen Verdachtsgründen folgend haben neuere Schriftsteller, unter den jüdischen besonders Jost („Geschichte des Judenthums" [Leipzig 1857—59], I, 278 fg., 403 fg.; vgl. auch Graetz, „Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1863], III, 145), unter den christlichen besonders Hilgenfeld („Der Paschastreit der alten Kirche" [Halle 1860], S. 154 fg., und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1863, S. 338 fg.; Jahrg. 1868, S. 65 fg.), schwankender und beziehungsweise auch Weizsäcker („Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung" [Gotha 1864], S. 564 fg.) und Leyrer (in Herzog's „Real-Encyklopädie", XV, 324), das Vorhandensein eines Synedriums zur Zeit Jesu geleugnet. Entweder sei dasselbe aus der Stellung eines richterlichen Collegiums in diejenige einer bloßen Gesetzesschule herabgesunken oder überhaupt abgeschafft gewesen, an seine Stelle theils einfache Rabbinengerichte, theils Rathsversammlungen getreten, welche die Hohenpriester von Zeit zu Zeit, ohne sich an die gesetzlichen Bestimmungen zu binden, einberiefen. Dann müßte angenommen werden, daß die Verurtheilung Jesu, wenn überhaupt noch von Juden, so jedenfalls nicht mehr von einer rechtmäßigen, officiellen Körperschaft, sondern nur von einer durch den Hohenpriester willkürlich und anmaßlich besetzten Versammlung, von einer tumultuarischen Zusammenrottung von Priestern und Schulgelehrten, höchstens einem ad hoc improvisirten Synedrium ausgegangen, die Hinrichtung aber den überrumpelten Römern, vielleicht auf ein bloßes Gutachten des Hohenpriesters hin, abgetrotzt worden wäre: allerdings eine immerhin gewagte Annahme, der gegenüber neuerdings besonders Schenkel („Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 307), Wieseler („Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien" [Gotha 1869], S. 215 fg.), Keim („Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], I, 184, 201; III, 326 fg., 345 fg.; „Geschichte Jesu. Dritte Bearbeitung" [Zürich 1873], S. 316 fg., 322 fg.), Hausrath („Neutestamentliche Zeitgeschichte" [Heidelberg 1868—72], I, 66 fg.; [2. Aufl., Ebd. 1873—74], S. 69 fg.) und Schürer (a. a. O., S. 408) sich der Evangelien angenommen haben.

In der That ist zwar bei Josephus („Alterthümer", XIV, 9, 4 fg.; XV, 6, 2) nach den J. 46 und 30 v. Chr. lange von keinem Synedrium mehr die Rede. Da er („Alterthümer", XX, 9, 1; „Leben", Kap. 12) dann aber bezüglich der J. 62 und 66 n. Chr. wieder von einem solchen redet, ohne sich einer Unterbrechung bewußt zu zeigen, so scheint Zufall im Spiele zu sein, und wäre das auffällige Verhältniß aus der größern Ausführlichkeit zu erklären, womit er die Zustände seiner eigensten Gegenwart behandelt, wenn auch nicht der „Rath" (βουλή) im Erlaß des Kaisers Claudius („Alterthümer", XX, 1, 2) die Zwischenzeit einigermaßen ausfüllen würde. Vor allem aber sprechen schwer zu beseitigende Hauptstellen der Evangelien wie Matth. 26, 59; Mark. 14, 55; Joh. 11, 47 stark genug für den Bestand auch in dieser Zwischenzeit. Die Apostelgeschichte vollends, deren Detailschilderungen freilich starker Bezweiflung unterliegen, läßt Synedrium auf Synedrium folgen. Schwerlich hätten die Römer mit einer illegalen, ja revolutionären Ver-

sammlung verhandelt, ja gerade für sie, die auf religiösem Gebiete nichts befehlen konnten und wollten, war die Existenz einer religiösen Centralbehörde des Judenthums eine Regierungsfrage von hoher Bedeutung. Auch sonst haben sie ja die religiösen Eigenthümlichkeiten der jüd. Verfassung und Volksgewohnheit möglichst respectirt. Insofern läßt sich wenigstens eine Scheinexistenz des Synedriums unter der Procuratorenherrschaft als wahrscheinlich bezeichnen. Freilich hat diese oberste Behörde überall zu fühlen, daß noch über ihr ein anderer steht. Die Römer lassen ein Synedrium zusammentreten (Apg. 22, 30) oder genehmigen den Zusammentritt desselben (Apg. 23, 15. 20). Versammelt sich einmal ungesetzlicherweise (vgl. Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1) ein Synedrium ohne röm. Erlaubniß, so konnte das wie zur Zeit der Apg. 4, 5. 6; 5, 21. 34; 6, 12. 15 berichteten Ereignisse und in dem Falle mit Jakobus dem Gerechten (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1) tumultuarisches Verfahren sein (Schürer, a. a. O., S. 416) und mit einem Interregnum zusammenhängen (Hitzig, a. a. O., S. 578). Die Regel aber war seit Coponius (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 1), daß die Bestätigung der vom Synedrium gefällten Todesurtheile bei dem Procurator stand (Joh. 18, 31). Hiermit war dem Synedrium gerade das oberste seiner frühern Privilegien entzogen und seine wirkliche Gerichtsbarkeit auf Disciplinarfälle untergeordneter Art beschränkt (Joh. 9, 22. 34; 12, 42). Außer den röm. Procuratoren scheinen auch die spätern Herodäer, welchen die ihnen befreundeten Kaiser das Aufsichtsrecht über den Tempel ertheilt hatten, sich die Competenz, eine Art von Synedrium zu versammeln, zugeschrieben zu haben; wenigstens handelt Agrippa II. (s. „Bibel-Lexikon", III, 59) unter dieser Voraussetzung (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 6).

So ergibt sich eine Möglichkeit für den evangelischen Bericht, demzufolge „das ganze Synedrium" (Matth. 27, 1; Mark. 15, 1) Jesum zum Tode verurtheilt hat. Man hat hier keineswegs den Eindruck, als habe sich dieses Synedrium willkürlich gerade nur zu dem vorliegenden Zwecke constituirt. Selbst der Talmud läßt Jesum durch einen Synedrialbeschluß verurtheilt werden (Graetz, a. a. O., III, 145). Auch daß man, nachdem die Entscheidung schon in der Nacht erfolgt war, den förmlichen Spruch früh morgens bei Tage fällt, wie aus Matth. 27, 1 = Mark. 15, 1, besonders aber aus Luk. 23, 66 erhellt, entspricht der talmudischen Bestimmung, wonach Synedrialsitzungen, besonders bei Capitalverbrechen, zwischen dem Morgen- und Abendopfer gehalten werden sollen (s. „Bibel-Lexikon", III, 297). Die Evangelien pflegen übrigens bei dieser und bei andern Gelegenheiten anstatt des Ausdrucks „Synedrium" öfters die in demselben vertretenen Stände aufzuzählen: Hohepriester, Aelteste und Schriftgelehrte (Mark. 14, 53; 15, 1; Matth. 26, 3. 57. 59; 28, 11. 12; Luk. 22, 66; Apg. 4, 5. 6). Auch die jüd. Quellen führen auf dieselben Klassen von Notabeln. Dabei sind unter den Schriftgelehrten die Gesetzeskundigen und Lehrer zu verstehen; vor allem aber hatte der Priesterstand eine gebührende Vertretung im Synedrium (s. „Bibel-Lexikon", IV, 605). Die allein genannten Hohenpriester bedeuten nach Schürer's Nachweisungen (a. a. O., S. 410, 422 fg.) wahrscheinlich solche Personen, welche die hohepriesterliche Würde schon einmal bekleidet hatten oder doch den fünf bevorzugten Familien angehörten, an welchen damals diese Würde haftete. Aber auch unter den „Aeltesten" mögen sich noch manche Priester befunden haben.

Wir dürfen sonach bezüglich der Verurtheilung Jesu durch das Synedrium etwa Folgendes annehmen. Da die Mitglieder desselben zum Fest ziemlich vollständig in Jerusalem sein mochten, und überdies ein Drittel der Vollzahl zu gültigen Beschlüssen genügte, so konnte noch in der Nacht, da Jesus gefangen genommen worden war, eine Sitzung im Sturme zusammengebracht werden. Die Richter saßen auf Teppichen mit verschränkten Beinen im Halbkreise herum; in der Mitte nach Mark. 14, 60 der Hohepriester, welcher Matth. 26, 3. 57; Apg. 5, 17 fg.; 7, 1; 9, 1. 2; 22, 5; 23, 2. 4; 24, 1 (ebenso bei Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1. 10; Contra Apion., II, 23) als Präsident des Synedriums erscheint, weshalb Schürer (a. a. O., S. 411 fg.) die seit Selden (De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum [Amsterdam 1679], lib. II, cap. 15, §. 14, cap. 16, §. 11) vielverhandelte Frage, ob die Leitung der Verhandlungen beim Hohenpriester oder beim Nasi stand, zu Gunsten des erstern und im Gegensatze zu Wieseler (a. a. O., S. 214) entschieden hat. Uebrigens nimmt auch Derenbourg (a. a. O., S. 147 fg., 465 fg.) an dem Präsidium des Hohenpriesters keinen Anstoß. Neben dem Hohenpriester standen wol noch einige vornehmere Amtspersonen; nach späterer Vorstellung

wenigstens würde zur Linken des Präsidenten ein schriftgelehrter Assessor (genannt hacham) sich befunden haben; auf den Flügeln des Halbmonds zwei Schreiber. Der Angeklagte stand vor dem Hohenpriester; in seiner Nähe die Gerichtsdiener und Schergen. Ganz nach Vorschrift wurde ein Zeugenbeweis eingeleitet, wobei es freilich nur auf Belastung, nirgends auch auf Entlastung des Angeschuldigten abgesehen ist. Der Richter war auch der Ankläger. Auf der Seite des Beklagten kein Vertheidiger, keine Möglichkeit des Gegenzeugnisses. Da die erforderliche Uebereinstimmung von zwei oder drei Zeugen nicht beizubringen war, bediente sich der Hohepriester nach jüd. Recht der Auskunft, die mangelnde Zeugenschaft durch ein Geständniß des Schuldigen zu ergänzen. Von da wurde sofort zur Abstimmung geschritten. Diese fiel nicht blos mit Majorität, sondern diesmal einstimmig aus. Freilich sollten wichtige Fragen vor dem vollständigen Gericht und im Sitzungssaale des Synedriums abgemacht werden. Daher auf das nächtige im Hause des Hohenpriesters (Matth. 26, 3) abgehaltene Synedrium jenes Morgensynedrium folgte, welches freilich keine neue Untersuchung der Sache brachte und in Wahrheit auch der Bestimmung, wonach Verurtheilungsprocesse sich auf zwei Tage vertheilen sollten, nur zum oberflächlichsten Scheine entsprach. Immerhin soll damit der Form offenbar eine Concession gemacht werden (Isenberg, „Der Todestag des Herrn Jesu Christi" [Hannover 1868], S. 28; Kirchner, „Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl" [Duisburg 1870], S. 63). Während aber im übrigen die talmudischen Vorschriften über den Hergang bei Processen, in welchen es sich um Leben und Tod handelt, das denkbar höchste Maß von Vorsicht und Humanität darstellen, beweist die Geschichte von der Verurtheilung Jesu entweder, daß dieselben nicht in diejenigen Zeiten übertragen werden dürfen, wo solche Vorschriften noch praktisch werden konnten, oder daß sie, wie so viel Schönes und Menschliches im Judenthum, überhaupt nur auf dem Papier standen (vgl. Tideman, a. a. O., V, 57 fg.; Wieseler, a. a. O., S. 281 fg.). Jesus hat vor dem Synedrium, die unwürdige Komödie verachtend, geschwiegen, anders als später Paulus (Apg. 23, 1 fg.) oder jener Zacharias, welcher im J. 68 von den Zeloten vor ein Gericht von 70 Männern, offenbar eine Nachbildung des Synedriums, gestellt wurde, dessen auch sonst an Jesus erinnernden Proceß übrigens Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 5, 4) selbst als eine Sache des Scheines, als eine „Ironie des Gerichts" darstellt. Jenes paulinische Synedrium leidet einigermaßen an der Unvorstellbarkeit des Apg. 23, 5 Berichteten. Höchstens der Umstand, daß weder Priester noch Hohepriester in den Synedrialsitzungen Amtskleidung trugen, läßt es begreiflich erscheinen, daß Paulus den Hohenpriester, der doch in der Mitte saß, nicht sollte gekannt haben. Holtzmann.

Syntyche, s. Euodia.

Syrakusä (griechisch in attischer Form: Συράκουσαι, in dor. Form: Συράκοσαι, lateinisch: Syracusae), eine der größten und bedeutendsten Städte des Alterthums, in welcher der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Rom drei Tage verweilte (Apg. 28, 12). Gegründet war die Stadt von Archias von Korinth im 8. Jahrh. v. Chr. an einem durch natürliche Lage und Beschaffenheit vorzüglich geeigneten Punkte der Ostküste Siciliens. Archias hatte der Sage nach zwei Töchter: Ortygia und Syrakusa; damit scheint die älteste Geschichte der Stadt des Archias angedeutet zu sein. Wir haben demnach den Anfang von Syrakus auf der sehr nahe an der Küste gelegenen kleinen Insel Ortygia (meist nur Νῆσος oder im dor. Dialekt Νᾶσος, d. i. Insel, genannt) zu suchen. Auf der Westseite derselben lag die fischreiche Quelle Arethusa, deren Wasser sich gegenwärtig in ein mit Papyruspflanzen besetztes, gemauertes Bassin ergießt. In der Nähe befand sich ein Tempel der Diana; auch war ein Tempel der Minerva und der Palast des Hiero auf Ortygia. Nördlich von der Insel, zwischen ihr und dem Festland, war ein guter natürlicher Hafen Lakkios, der sogenannte kleine Hafen, der aber doch Kriegsflotten fassen konnte und von Schiffswerften und Arsenalen umgeben war. Der große Hafen (noch jetzt Porto-Maggiore), welcher Raum bot für alle Flotten der damaligen Welt, hatte nach Strabo 80 Stadien Umfang und konnte mit großen eisernen Ketten abgeschlossen werden. Er nahm den ganzen Raum zwischen der Südspitze und dem Promontorium Plemmyrium ein, hatte guten Ankergrund und leichten Zugang. Der Insel gegenüber lag an der Küste die Schwesterstadt Syrakusa, benannt nach dem Sumpfe Syraka oder Syrako, nördlich vom Flusse Anapos. Ein steinerner Damm und später

eine Brücke verband beide Theile miteinander. Doch bildete der Stadttheil an der Küste den Mittelpunkt der ganzen Stadt. Hier war das mit herrlichen bedeckten Gängen umgebene Forum, ein Tempel des Jupiter und ein Theater, außerdem viele öffentliche Gebäude und Handelsniederlagen. Dieser Stadttheil, Achradina genannt, war ungefähr viermal so groß als die Nasos; er hatte eine starke Mauer, deren Reste auf der Westseite im J. 1839 wiedergefunden wurden, wahrscheinlich umfaßte jedoch die Achradina das nördliche Plateau und die Niederung, welche an den großen und kleinen Hafen stößt; dort finden sich Steinbrüche und zahlreiche Katakomben in der Nähe eines gegenwärtig dort stehenden Klosters der Kapuziner. Eine Vorstadt Polichne, südlich vom Anaposfluß, muß schon früh vorhanden gewesen sein, da hier die Bürgerregister aufbewahrt wurden. Diese Vorstadt war aus einer Tempelanlage des Jupiter Olympius, dem Olympieion, erwachsen. Ein dritter, sehr volkreicher, wahrscheinlich auch mit Mauern umgebener Stadttheil, nach einem Heiligthum der Glücksgöttin, Tyche, benannt, schloß sich an die Nordwestseite der Achradina an. Er enthielt das Gymnasium. Ein vierter Stadttheil, Neapolis, bildete sich südlich von Tyche, aber von diesem durch einen freien Raum getrennt, um den Tempel des Apollo. Hier stand das Theater, nach Diodor das größte von Sicilien, der Tempel der Ceres und der der Proserpina. Endlich begrenzte und beherrschte ein fünfter, am höchsten gelegener, stark befestigter Stadttheil, Epipolä, von Tyche und Neapolis aus gegen Nordwest gelegen, die ganze Stadt und machte sie zu einer der stärksten Festungen des Alterthums. Im ganzen betrug ihr Umfang 180 Stadien, d. i. 4½ geographische Meilen, übertraf demnach bei weitem den von Rom.

Im J. 212 v. Chr. eroberte Marcellus die Stadt trotz der Bemühungen des Archimedes. Die Reichthümer von Syrakus kamen nach Rom; zugleich mit dem Handel sank der durch ihn herbeigeführte Wohlstand der Bewohner, deren Zahl sich verringerte und schließlich genügenden Raum auf der Insel Ortygia, der ursprünglichen Anlage von Syrakusä (dem heutigen Siragossa), fand. Die übrigen Theile der Stadt verfielen nach und nach und zeigen noch großartige Ruinen ehemaliger Prachtgebäude. Grundt.

Syrien. Nachdem über das Verhältniß zum alttest. Aram und über die Entstehung des Namens aus Assyrien schon gelegentlich der betreffenden Artikel das Nöthige gesagt ist (s. „Bibel-Lexikon", I, 232, 267), erübrigt hier nur noch eine zusammenfassende Bezeichnung des geographischen Begriffs. Westlich vom Stromgebiet des Euphrat und Tigris reicht das gewöhnlich unter Syrien begriffene Gebirgsland von dem amanischen Bergzuge, einem Arme des weitverzweigten Taurus, bis an den Bach Aegyptens und wird im Osten von den Sandwüsten Syriens und Arabiens scharf abgegrenzt (Strabo, XVI, 749). Aber vom eigentlichen Syrien im Norden, dem heutigen Lande Soristan mit dem Orontesgebiete, wurde der schmale Küstenstrich und das Hügelland im Süden des Libanon, die gepriesenen Stätten, wo das welthistorische Culturleben des Volkes Israel zur Entfaltung kam, unterschieden (Ptolemäus, V, 16); die Geographie der eben umschriebenen Landestheile ist auch in diesem Werke gleichfalls schon im einzelnen erörtert worden (s. Galiläa, Jordan, Judäa, Kanaan, Palästina, Philistäer, Phönizien, Samaria). Auch dieser westliche Küstenstrich wird z. B. Apg. 21, 3 mit zu Syrien im weitern Sinne gerechnet (s. „Bibel-Lexikon", IV, 553). Dagegen heißt Syrien im engern Sinne jenes Durchgangsland der vorderasiat. Völker- und Heereszüge von der Ost- zur Westwelt, dessen geschichtliche Bedeutung erst in den spätern Jahrhunderten des Alterthums besonders hervortritt. Einst — denn die Naturbedingungen des dortigen Lebens haben sich zum Nachtheil verändert — war dieses wasserreiche Gebirgsland von großer Fruchtbarkeit an Feigen, Datteln und andern edeln Baumfrüchten; die südlichern Districte am Orontes dagegen gaben nur bei der fleißigsten Bebauung einen leidlichen Ertrag, und weiter östlich nahm das Land allmählich die Natur der Wüste an. Doch hatte auch die syr. Wüste im Alterthum nicht die Ausdehnung wie in unsern Tagen. Der unverdrossene Fleiß eines betriebsamen Volks wußte den sandigen Boden durch sorgfältige Bewässerung in fruchtbare Gefilde umzuschaffen, sodaß bis über die Säulenstadt Thadmor oder Palmyra hinaus viele blühende Städte gleich Inseln aus dem unermeßlichen Sandmeer auftauchten, die nunmehr alle verschwunden sind. Die jetzt kahlen, im Alterthum aber größtentheils mit schönen Waldungen bedeckten Gebirgsreihen im nördlichen und westlichen Syrien, jenseit des Orontes, sind Abzweigungen des Taurus, die durch eine Hügelkette mit dem Libanon zusammenhängen und ihre Ausläufer südwärts bis an die Grenze Arabiens senden.

Der lange Gebirgszug, der sich zwischen den östlichen Sandwüsten und dem Mittelländischen Meere von Norden nach Süden hinzieht, gibt dem syr. Lande seinen Charakter und seine plastische Gestaltung. Ein merkwürdiges Längenthal, von den Alten das hohle Syrien (s. Cölesyrien) genannt, theilt das Bergplateau in zwei parallel laufende Hälften. Die östliche steigt von der Sohle des Thales mauerartig auf, um sich nach dem Euphrat und der Wüste zu allmählich abzuflachen, während die westliche nach der Meeresküste zu steil abfällt. Wo dieses Hochland seine größte Erhebung hat, entsendet es nach Norden den kalten, klaren Orontes, der unweit Antiochias (s. d.) sich plötzlich nach Westen wendet und als schiffbarer Fluß dem Meere zueilt, nach Süden den Leontes, der in seinem obern Laufe einst die Gärten und Felder von Baalbek bewässert und unweit von Tyrus ins Meer mündet. Weiter nach Süden erst, am Hermon, entspringt der Jordan, die belebende Ader Palästinas.

Das östliche Plateauland, von dessen Wassern schon die Rede war (s. Abilene, Amana und Damaskus), besteht aus vielen von einzelnen wilden Felsenkämmen durchbrochenen Hochflächen, wo trockene Sommer und scharfe Winde nur geringe Fruchtbarkeit und spärliche Ansiedelung zulassen. Der Bergrücken, der im Antilibanon eine Höhe von 10000 Fuß erreicht, enthält auf seinen obern Abhängen grüne von Heerden beweidete Triften und Eichenwälder; aber mit der zunehmenden Absenkung nach Osten werden die Höhen öde und kahl und nur für Nomadenwirthschaft geeignet, bis die Landschaft am syrisch-arab. Grenzsaume den Charakter der Wüste annimmt, wo nur die reizenden Fruchtstellen von Damaskus, Thadmor, Beröa (Aleppo), welche oasenartig die Sandfläche durchbrechen, die Verbindung mit dem Euphratgebiet durch Karavanenstraßen zu erhalten vermögen. Südwärts vom Antilibanon bis zum Todten Meere zieht sich, vom Flußthale des Jabok durchbrochen, das Land Gilead (s. d.). Noch südlicher, jenseit des tiefen Felsenthales des Ahsa, beginnt eine neue Natur mit anderm Gestein, das schon von Hyrkanus mit dem jüd. Lande vereinigte und von Pompejus in dieser Verbindung belassene, freilich mit der Zeit großentheils verödete Bergland Edom (s. d.) als Uebergang zu dem wilden Granit-, Porphyr- und Sandsteingebirge, das die sinaitische Halbinsel durchzieht und einen starken Grenzwall bildet gegen die öde, wasserlose Wüste et-Tih mit ihren traurigen Kreide- und Flugsandhügeln.

Das westliche Bergland, das die Einwohner aus Gründen, die verschieden angegeben werden (s. „Bibel-Lexikon", III, 514), das Niederland, Kenaan nannten, ist ein Küstenstreif von geringer Breite, seiner ganzen Länge nach von dem steilen Gebirge durchzogen und begrenzt, das in den Gipfeln des Libanon (s. d.) eine Höhe von 6—11000 Fuß erreicht. Dieser Gebirgswall reicht, den langen schmalen Küstensaum Phöniziens nach Osten begrenzend, südlich herab bis zu dem vorläufigen Abschluß, welchen der rauhe, zerklüftete Karmel (s. d.) bildet. Von diesem felsigen Vorgebirge an nimmt die Natur einen andern Charakter an. Die Berge treten mehr zurück und werden breiter und einförmiger; die Küste erweitert sich und wird flacher, sandiger und ärmer an Buchten und Seehäfen. Das Waldgebirge Karmel, oben mit Fichten und Eichen, unten mit Lorberhainen und Oelbäumen bedeckt, schließt die fruchtbare Hochebene Esdrelon (s. Jisreel) ein, in deren Mitte der Tabor (s. d.) einsam emporragt. Südwestlich von da breitet sich am Flußgebiete des Kison bis zum Gebirge Gilboa jene fruchtbare Ebene aus, durch welche die Grenze zwischen Galiläa und Samaria und die große Handelsstraße von Aegypten nach Damaskus lief, eine Landschaft, wo die Geschicke Kenaans so oft entschieden wurden. Das Gebiet von Samaria (s. d.) ist von zwei Bergketten durchzogen, deren Höhepunkte zwei einander gegenüberliegende Spitzen (s. Ebal und Garizim) bilden, neben welchen einige fruchtbare grasreiche Thäler voll Obstgärten und Olivenwäldern hinziehen. Nordwärts von Joppe beginnt mit der Ebene Saron (s. d.) das vielgepriesene westliche Gelände, dessen Blumenschmuck noch jetzt die Reisenden wie in den Tagen Salomo's entzückt. Zwischen dem Todten Meer (s. d.) und dem Seeufer dagegen hat das Land einen ernstern und wildern Charakter. Die Berge sind meist felsig, kahl und öde; kein größeres Flußthal verbindet die sandige Küste mit dem Gebirge; wir befinden uns in dem bekannten Klima von Judäa. An diesen ganzen Länderverband ist also zu denken, wo Syrien, wie Matth. 4, 24, im allgemeinsten und weitesten Sinne vorkommt. So auch Bleek, Hilgenfeld, Meyer und die meisten, während Keim („Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, 14) hier an das palästinens. Syrien, Wieseler („Commentar über den Brief Pauli an

die Galater" [Göttingen 1859], S. 85) an Phönizien denken wollen. Aber der neutest. Sprachgebrauch schwankt überhaupt. Paulus meint Gal. 1, 21 das eigentliche Syrien im Gegensatz zu Judäa (so Meyer, de Wette, Holsten), vielleicht mit Einschluß Phöniziens (so Wieseler), und an seinen Sprachgebrauch schließt sich auch die Apostelgeschichte (Kap. 15, 23. 41; 18, 18; 20, 3; 21, 3) an, welche das eigentliche Syrien sammt Phönizien mit diesem Namen bezeichnet; an die ganze röm. Provinz ist dagegen Luk. 2, 2 gedacht, nirgends aber an Palästina mit Ausschluß der übrigen Bestandtheile.

Natürlich mußte die Beschaffenheit des syr. Landes auf den Entwickelungsgang seiner Bevölkerung den größten Einfluß üben. Während das eigentliche Syrien am Orontes die natürliche Durchgangsstraße von Osten nach Westen bildete und daher stets eine Beute der größern Reiche ward, die in unaufhörlichen Völkerfluten über dasselbe hinzogen und jedes naturwüchsige und ungehemmte Culturleben erdrückten, war Palästina eine abgeschlossene Welt für sich, schwer zugänglich durch Wüsten und Meer und gesichert zwischen Klippen, Schluchten und Bergen. Ungehemmt von mächtigen Nachbarstaaten, denen der steile unwegsame Gebirgswall einen Damm entgegenstellte, konnten die Bewohner ihr eigenthümliches Wesen und ihre natürlichen Anlagen zur vollen Entfaltung und Reife bringen, sodaß, als fremde Eroberer in der Folge auch in ihre Berge eindrangen, die einheimische Cultur und die nationalen Eigenthümlichkeiten Kraft genug besaßen, allen fremdartigen Einflüssen zu widerstehen. Aber nicht blos nach außen war das Land am und um den Libanon geschützt, die eigene Natur bot eine solche Mannichfaltigkeit und Abwechselung dar, daß sich hier die verschiedensten Lebensformen und Beschäftigungen nebeneinander ausbilden konnten und zu einem großen Reiche mit gleichförmigen Einrichtungen kein Raum vorhanden war. Auf einem verhältnißmäßig kleinen Raum (die Ausdehnung von Norden nach Süden beträgt ungefähr 100 Meilen, von welcher Strecke etwa die Hälfte unter dem Spiegel des Mittelländischen Meeres liegt) vollziehen sich außerordentliche Hebungen und Senkungen des Bodens, und noch jetzt ist der Reisende daselbst einem Wechsel von Temperatur und Witterung ausgesetzt, wie kaum anderswo. Schon im Alterthum war Syrien das Land der großen Gegensätze. Während der schmale hafenreiche Küstensaum die westlichen Bewohner zur Seefahrt einlud und sie nöthigte, des Lebens Unterhalt in der Ferne zu holen, boten die sonnigen Anhöhen und die breitern Senkungen der Berge den entsprechenden Boden zur Bestellung des Ackers, zum Wein- und Obstbau; die grasigen Flächen auf den Gebirgsrücken aber eigneten sich zum Hirtenleben. Die Terrassencultur Kenaans (s. d.) war nicht minder berühmt als das rege Handelsleben der phöniz. Seestädte; dadurch war es das gepriesene Land, worin „Milch, Honig und Oelbäche" flossen. Dieselbe Landesnatur, welche die Verschiedenartigkeit der Lebensweise bedingte, begünstigte auch die Entwickelung und Ausbildung abgeschlossener Gemeinwesen von kleinem Umfang, das Sonderleben der einzelnen Stämme, die naturgemäße Entfaltung der geistigen Anlagen, die religiöse Thätigkeit der Seele, und schuf die mächtigen Gegensätze, deren Kampf und Widerstreit den Hauptinhalt des geistigen und geschichtlichen Lebens jener Völkerschaften bildet. Der Beweglichkeit der Küstenbewohner trat die Beharrlichkeit der Bergbevölkerung entgegen, dem reichen Genußleben der Handelsleute die Genügsamkeit und Einfachheit der Feldbauer und Hirten, dem leichtsinnigen, fleischeslustigen Cultus der Phönizier der strenge Gottesdienst der Israeliten, der schlaffen Sinnlichkeit der großen Städte die derbe Kraft der wilden, unbändigen Halbaraber im Osten des Jordan und in Idumäa, der Befreundung mit fremden Anschauungen und Sitten an den großen Verkehrsorten das starre Festhalten am Herkömmlichen und Ueberlieferten in den Bergen.

Aus den Berührungen und Wechselwirkungen solcher Gegensätze gingen jene mannichfachen Lebensgestaltungen hervor, welche das kleine syr. Land so wesentlich unterscheiden von den großen Despotien des Morgenlandes, wo alle Lebensregung nur von einem einzigen Impulse auszugehen pflegt und das ganze äußere und innere Volksleben einen gleichförmigen Typus darstellt. Dagegen entwickelte sich aus dem physischen und geistigen Widerstreit der verschiedenen Kräfte und Bestrebungen im syr. Lande eine sehr complicirte Geschichte. Ueber die Conflicte, in welche der altisraelitische Staat mit seinen nördlichen Nachbarn, den syr. Fürstenthümern, gerieth, ist schon an den verschiedensten Orten dieses Werkes Bericht erstattet (s. namentlich Aram, Damaskus, Hamath, Ribla, ferner Benhadad, Hadad-Eser, Hasael, Reson, Rezin), ebenso über die Geschichte des Landes unter

der seleucidischen Dynastie (s. Alexander Balas, Antiochia, Antiochus, Demetrius, Seleucus). Seit Pompejus (im J. 64 v. Chr.) kam Syrien dauernd unter röm. Botmäßigkeit (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4. 5, 9. 5). Die zahlreichen kleinen Fürstenthümer, welche unter herabgekommenen Prinzen des seleucidischen Hauses oder unter emporgestiegenen Beduinenführern sich erhoben hatten, insonderheit auch die räuberische Macht des Ptolemäus im Ostjordanlande, wurden gebrochen und theilweise dem Reiche des Herodes einverleibt, später aber, seit dem J. 6 v. Chr., mit diesem selbst zur Provinz Syrien geschlagen, welche von einem direct durch den Kaiser ernannten Präses regiert wurde (s. Procuratoren, Quirinius und Römisches Reich). Vorübergehende Schwankungen in diesem Verhältniß sind ebenfalls schon behandelt (s. Aretas, Söhne und Enkel des Herodes). Sowol in Antiochia als in Damaskus, welches als zweite Stadt des Reichs fortbestand und bedeutendste Handelsstadt blieb, hatten sich Juden in großer Anzahl angesiedelt, welche die Verbindung Syriens, das überhaupt stark mit jüd. Elementen versetzt war (vgl. Schürer, „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte" [Leipzig 1874], S. 621), mit Palästina unterhielten. Dies wurde die erste Veranlassung zur Ansiedelung des Christenthums in Syrien (Apg. 9, 2; 11, 19). So finden wir schon vor den Zeiten der Paulinischen Mission (Apg. 11, 20) Antiochia als einen zweiten Ausgangspunkt des Christenthums, welches daselbst den Ausweg ins Freie finden und die ursprüngliche jüd. Verpuppung durchsprengen sollte. Ungeachtet übrigens die griech. Sprache und Literatur im seleucidischen und röm. Syrien überall verbreitet war, erhielt sich dennoch daneben die Landessprache, welche dann in den christl. Jahrhunderten durch Gnostiker, wie Bardesanes und Harmonius, durch die syr. Bibelübersetzung, durch Kirchenlehrer, wie Ephräm, weiter ausgebildet werden sollte. Ueber die Quellen und Literatur der syr. Geschichte vgl. Schürer, a. a. O., S. 11 fg., 59 fg., 144 fg. Holtzmann.

Syrophönizien. Das kananäische Weib der evangelischen Geschichte wird Mark. 7, 26 als eine Griechin (d. h. Heidin im Gegensatz zu den Juden), und zwar der Nation nach Syrophönizierin (Συροφοίνισσα, nach wahrscheinlicherer Lesart Σιροφοινίκισσα) bezeichnet, d. h. als aus demjenigen Theile von Syrien stammend, den die Phönizier bewohnen. Der Ausdruck findet sich auch bei Diodor (XIX, 93: φοινίκη Συρία), Justinus Martyr (Dialog. c. Tryph., Kap. 78: Συροφοινίκη), Lucian (Deorum comitia, Kap. 4: Συροφοίνιξ), bei Juvenal (Satyr., VIII, 159) und Tertullian (Apologeticum, V), ja schon bei Herodot (III, 91; IV, 39), kann daher nicht mit Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 386) als künstliche Doppelbeziehung auf das syr. Steinland der Paulinischen Mission und auf das phöniz. Weib der für die Erzählung typischen Eliageschichte hinweisen. Den Gegensatz dazu bilden wenigstens nach Fritzsche, Meyer, de Wette, Weiß die Libophönizier (Strabo, XVII, 3: Λιβοφοίνικες). Holtzmann.

Syrte, griechisch: σύρτις, bezeichnet im allgemeinen eine Sandbank im Meere; besonders verstand man aber unter der großen und kleinen Syrte zwei große und tiefe Busen des Libyschen Meeres an der Nordküste von Afrika zwischen Cyrene im Osten und Karthago im Westen. Diese Syrten waren durch Untiefen, Klippen und Wasserströmungen, welche der Nordwind der Küste zutrieb, der Schiffahrt in hohem Grade gefährlich. Kleinere Fahrzeuge wagten sich jedoch in die große östliche Syrte (jetzt Golf von Sidra). Sie reichte vom Promontorium Boreum im Osten bis zum Promontorium Cephalä im Westen und hatte 4—5000 Stadien Umfang; die kleine Syrte (jetzt Golf von Cabes), welche für ganz unschiffbar galt, reichte vom Promontorium Zitha im Osten bis zum Promontorium Brachodes im Westen und hatte 1600 Stadien Umfang. Als das Schiff, welches den Apostel Paulus nach Rom bringen sollte, den an der Südküste der Insel Kreta gelegenen Hafen Phönix gewinnen wollte, wurde es 14 Tage lang auf dem Meere umher und an der Insel Klaude (Apg. 27, 16) vorbeigetrieben. Es segelte also mit Nordostwind und würde demnach bei Fortsetzung dieses Laufes, wie man auf dem Schiffe fürchtete (Apg. 27, 17), in die große Syrte gerathen sein, wenn nicht endlich die Schiffbrüchigen die Insel Malta (Apg. 28, 1) hätten erreichen können. Grundt.

Syrup, s. Honig.

T.

Tabbath, eine Ortschaft im nördlichen Palästina, südlich von Abel Mehola (s. d.; Richt. 7, 22), wol noch im Stammgebiete Issaschar gelegen. Kneucker.

Tabea, s. Tabitha.

Tabeel, nach Jes. 7, 6, wo sein Name vorkommt (vgl. auch den Tabeel Esra 4, 7, der als Mitabsender eines Schreibens an den König Artachschasschta figurirt), vermuthlich ein Syrer, dessen Sohn nach dem Plan der gegen Juda verbündeten Könige von Syrien und Israel Vasallenkönig in Juda werden sollte. Ob Tabeel von niedriger Herkunft war (Knobel), oder von vornehmer (Hitzig), überhaupt wer er war, ist nicht zu ermitteln. Schenkel.

Tabitha, aramäisch: ṭabita', s. v. a. Gazelle, entsprechend dem griech. Namen Δορκάς (vgl. den Namen der Mutter des Joas, Ṣibja, 2 Kön. 12, 2 und s. Gazelle), ein bei Griechen und Juden vorkommender Frauenname. In der Apostelgeschichte erscheint Tabitha als eine durch ihren Wohlthätigkeitssinn ausgezeichnete Christin zu Joppe (s. d.), welche durch das wunderthätige Gebet des Apostels Petrus vom Tode erweckt worden sein soll (Apg. 9, 36 fg.). Schon Baur („Paulus" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 192) und Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 176 fg.) haben nachgewiesen, daß die einzelnen Züge in dieser Todtenerweckungsgeschichte vornehmlich der Erzählung von der Erweckung der Tochter des Jairus (s. d. und vgl. Mark. 5, 35 fg.) nachgebildet sind, mit dem Unterschied, daß Tabitha als wirklich gestorben bezeichnet wird, während Jesus von der Tochter des Jairus versichert, daß sie nicht gestorben sei (Mark. 5, 39). Die Abhängigkeit der Darstellung der Apostelgeschichte von Markus läßt darauf schließen, daß die Grundschrift dieses Evangeliums vom Verfasser der Apostelgeschichte benutzt wurde. Schenkel.

Tabor. An der Südgrenze des galiläischen Hochlandes ragt der Tabor majestätisch als abgestumpfter Bergkegel 800 Fuß über die Ebene zu seinen Füßen empor, 1865 engl. Fuß über dem Meer. Fast inselförmig ist er ins Flachland vorgeschoben, da nur im Norden ein niedriger Rücken ihn mit andern Bergen verbindet. Seine Kalkmasse ist zum großen Theil mit hohem Strauchwald, unter dem auch einzelne hochstämmige Eichen und Terebinthen nicht fehlen, überkleidet, sodaß der Berg durch sein wohlthuendes Grün wie durch seine imposante Gestalt vor allen Bergen in der Umgebung sich auszeichnet und vom Psalmisten (Ps. 89, 13) in freudiger Bewunderung mit dem schneebedeckten Hermon, von Jeremia (Kap. 46, 18) mit dem kühn ins Meer hinausragenden Karmel zusammengestellt wurde.

Vom ovalen Bergrücken aus, den man in einer halben Stunde umkreisen kann, genießt man eine weite Aussicht. Südwärts breitet sich die Ebene Jisreel aus, gleich einem grünen Landsee eingefaßt von angrenzenden Bergen. Ostwärts schweift der Blick über das helle Plateau von Dschaulan und das dunkle Waldgebirge Gilead. Gen Norden thürmen sich die Reihen der galiläischen Berge auf, abgeschlossen vom Hermon. Ueppiges Gras wächst jetzt auf der Rückenfläche des Berges; aber einst thronte hier eine Stadt, von deren starken, am Saume des Steilabfalles hinlaufenden Mauern heute noch viele Trümmer vorhanden sind. Aus welcher Zeit diese Mauern stammen, ist schwer zu sagen. Josephus, der Zeitgenosse der Apostel, berichtet („Jüdischer Krieg", IV, 1, 8), daß er durch Ummauerung vom Steilrand eine Festung auf dem Tabor geschaffen habe, deren Besatzung nur durch Mangel an Wasser zur Uebergabe sei gezwungen worden. Doch schon zur Zeit von Antiochus dem Großen bestand hier oben eine Festung (Polybius, V, 70, 6) und ebenso zur Zeit der Kreuzfahrer (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 394 fg.).

Schon Hieronymus (vgl. Peregrinatio S. Paulae auctore S. Hieronymo, Kap. 17, in den Palaestinae descriptiones ex saeculo IV., V. et VI., ed. Tobler (St.-Gallen 1869]) glaubte, daß die Verklärung Christi nach den Evangelien auf dem Tabor statt-

gefunden habe; allein der Zusammenhang von Mark. 8, 27—9, 30 beweist, daß weit eher an eine der Vorhöhen des Hermon zu denken ist. Der Tabor bildete eine Grenzmark für die Stämme Sebulon und Issaschar (Jos. 19, 12). Von hier stürmten einst Barak's Krieger, von Deborah's Prophetengeist entflammt, auf Sisera's Heer hinunter (Richt. 4, 6. 12. 14; vgl. Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes“ [Leipzig 1865], S. 22 fg.; meine Schrift: „Wanderungen durch Palästina“ [Zürich 1865], S. 307 fg.; Tristram, The topographie of the Holy Land [London 1871], S. 225 fg.).

2) Die Stadt Tabor, s. Kesulloth. Furrer.

Tabrimmon (d. i. „gütig ist Rimmon“), der von der syr. Sonnengottheit entlehnte Eigenname eines Königs von Syrien-Damaskus, der ein Zeitgenosse des judäischen Königs Abia (in den J. 958—955 v. Chr.), der Sohn des Hesjon und Vater des Benhadad I. (s. d.) von Syrien war (1 Kön. 15, 18. 19; s. Hadad-Eser und Hadad-Rimmon). Kneucker.

Tachasch, s. Dachs.

Tafel, s. Mahlzeit.

Tag, im A. T. jom, d. i. das Brennende, Leuchtende, also die Zeit des Sonnenlichtes (Sach. 14, 7), ist der Zeitraum, während dessen die Sonne sich über unserm Gesichtskreis befindet, im Gegensatz der Nacht, also der sogenannte natürliche Tag (1 Mos. 1, 14. 16; 7, 4. 12; 8, 22; Luk. 18, 7); ebenso heißt der bürgerliche Tag, d. i. die Zeit des natürlichen Tages mit Hinzuziehung der Nacht (1 Mos. 7, 24; 50, 3; Matth. 6, 34; 2 Kor. 11, 25). Da der Tag durch die scheinbare Bewegung der Sonne hinlänglich genau bestimmt ist, so begannen auch die alten orientalischen Völker, Babylonier und Chaldäer, den Tag mit Sonnenaufgang, zählten also eigentliche, wenn auch sehr ungleiche Sonnentage. Unter einem solchen versteht der Astronom die Zeit zwischen zwei aufeinanderfolgenden Culminationen der Sonne, beginnt also den Tag mit dem Durchgang der Sonne durch den obern Meridian, d. h. dem Mittag. Die Juden wie auch die nach dem Monde rechnenden Griechen begannen und beginnen noch jetzt ihren kirchlichen Tag mit Sonnenuntergang (3 Mos. 23, 32). Ebenso thaten es die Macedonier und die von Alexander dem Großen unterworfenen asiat. Völker; noch heute geschieht es so bei den Mohammedanern. Nicht sowol wegen der in der Abenddämmerung zuerst sichtbaren Mondsichel, sondern vielmehr deshalb meinten die Juden den Tag mit Sonnenuntergang beginnen zu müssen, weil in der Geschichte der Schöpfung zuerst das chaotische Dunkel vorhanden war, welchem das Licht folgt, daher aus „Abend und Morgen“ ein Tag wird (1 Mos. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 31). Von selbst gab die Natur die Unterscheidung gewisser Tageszeiten, solche sind z. B. die aufsteigende Morgenröthe (1 Mos. 19, 15), der Sonnenaufgang (1 Mos. 19, 23; Mark. 16, 2), der Morgen (2 Mos. 27, 21), die heiße Tageszeit, d. i. die Zeit des höchsten Sonnenstandes, der Mittag (1 Mos. 18, 1; 43, 16; Spr. 4, 18; Apg. 22, 6), die Abenddämmerung (1 Mos. 24, 63; Luk. 24, 29), die Abendkühle (1 Mos. 3, 8), die Abendzeit (1 Mos. 8, 11), die Zeit des Sonnenunterganges (1 Mos. 15, 17). Doch findet sich eine Eintheilung des Tages in gleiche Zeittheile, in Stunden, erst seit dem babylonischen Exil. Die Sternkundigen Babyloniens, welche Herodot als Erfinder des Poles, der Sonnenuhr und der 12 Theile des Tages nennt, kannten gewiß auch die Eintheilung des Tages in 24 gleiche Stunden, nur galt diese Eintheilung nicht für den bürgerlichen Tag. Vielmehr zerfielen die beiden Hälften desselben, d. i. die Zeit der Tageshelle und die folgende Nacht, in je 12 Stunden, welche je nach der verschiedenen Jahreszeit von ungleicher Dauer sein mußten. Ebenso theilten nun die Juden ihre Tageszeit, die der Nacht folgte, in 12 Stunden ein (vgl. Dan. 4, 16; 5, 5). Sehr oft wird im N. T. eine bestimmte Tagesstunde angegeben; z. B. die dritte (Matth. 20, 3; Mark. 15, 25; Apg. 2, 15), die sechste (Matth. 20, 5; 27, 45; Luk. 23, 44; Joh. 19, 14), die siebente (Joh. 4, 52), die neunte (Matth. 20, 5), die zehnte (Joh. 1, 40) und die elfte (Matth. 20, 6). Da in dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg die zuletzt, d. i. um die elfte Stunde, gedungenen (Matth. 20, 6) nur eine Stunde gearbeitet haben (nach V. 12), als es Abend ward (V. 8), so folgen daraus 12 Stunden für den Tag (vgl. Joh. 11, 9). Also haben die Evangelisten 12 Tagesstunden gezählt, welche ungleich sein mußten, da die Tageslänge in Palästina von 14 Stunden 12 Minuten bis zu 9 Stunden 48 Minuten herabsinkt, demnach betrug der zwölfte Theil derselben 71 Minuten bis 49 Minuten, und die mittlere Dauer der jüd. Stunde ist demnach gerade 60 Minuten, da $71 + 49 = 120$;

2 = 60. Die Juden theilen die Stunde in 1080 chelakim (Theile), deren also 18 auf die Minute kommen.

Im vierten Evangelium hat man die röm. Stundenzählung annehmen zu müssen geglaubt. Die Römer nämlich begannen, wie jetzt alle christl. Völker, den Tag mit Mitternacht und zählten von da an ihre Stunden. Dann würde die sechste Stunde, d. i. nach röm. Rechnung morgens 6 Uhr (Joh. 19, 14), als Pilatus zur Verurtheilung Jesu den Richtstuhl bestieg, in Uebereinstimmung gebracht werden können mit der Todesstunde Jesu, der dritten Stunde, nach jüd. Rechnung morgens 9 Uhr (Mark. 15, 25), wenn die Zwischenzeit von drei Stunden die Verurtheilung Jesu durch Pilatus (Joh. 19, 14) und die Vollziehung der Kreuzigung (Mark. 15, 16—24) einnahm. Da jedoch auch Johannes (Kap. 11, 9) die jüd. Tageseintheilung kennt, so sind wir nicht gezwungen in der Erzählung des Todes Jesu an eine andere zu denken, und müssen daher eine von den ersten drei Evangelien abweichende Zeitangabe annehmen.

Da der Tag unter den Zeiteinheiten die natürlichste, einfachste und sicherste ist, indem Stunde und Woche auf willkürlicher Bestimmung beruhen, Monat und Jahr aber genauere Ermittelung durch lange Beobachtung bedürfen, so konnte der Tag die Grundlage aller Zeitrechnung werden und würde am sichersten große Zeiträume bestimmen, wenn die dann sich ergebenden Zahlen nicht zu groß werden müßten. Schon die Geschichte der Schöpfung ist nach Tagen bestimmt, welche vom ersten bis zum sechsten gezählt werden (1 Mos. 1, 5. 8. 13. 19. 23. 31) und denen der Sabbat folgt. Darum ist der Sonntag der Auferstehung der erste Wochentag (Matth. 28, 1) entsprechend der rabbinischen Zählung der Wochentage. Ebenso werden die Monatstage gezählt, z. B. der erste im Monat (1 Mos. 8, 13; 2 Mos. 40, 2), der zweite (2 Chron. 3, 2), der siebente (2 Kön. 25, 8), der zehnte (2 Mos. 12, 3), der dreizehnte (Esth. 9, 1), der vierzehnte (3 Mos. 23, 5), der funfzehnte (2 Mos. 16, 1), der siebzehnte (1 Mos. 7, 11), der vierundzwanzigste (Neh. 9, 1), der siebenundzwanzigste (2 Kön. 25, 27). Bei Zeitbestimmungen, welche in Jahren und Monaten gegeben sind, ist fast immer im A. T. die Zeiteinheit der Tage hinzugefügt; z. B. waren „die Tage, welche David König war, 40 Jahre" (1 Kön. 2, 11); es gibt „Tage der Jahre des Lebens" (1 Mos. 47, 8), die Zeit des menschlichen Lebens gleicht den „Tagen eines Mannes" (Hiob 10, 5). Daher ist oft gesagt, daß etwas geschah „in den Tagen des Abraham", d. i. während desselben Lebzeiten (1 Mos. 26, 1. 15), oder in den „Tagen des Saul" (1 Sam. 17, 12), des David (2 Sam. 21, 1), des Salomo (1 Kön. 10, 21). Ferner ist „der Tag" eines Mannes der am Anfang der Tagereihe des Lebens, d. i. der Geburtstag (Hiob 3, 1), oder der am Ende derselben, d. i. der Todestag (1 Sam. 26, 10). Der „Tag unsers Königs" (Hos. 7, 5) kann daher der Geburtstag oder auch der Krönungstag desselben sein. Insonderheit ist der „Tag Jahve's" (Jes. 2, 12; 13, 6; Ez. 7, 10; Apg. 2, 20) oder der „letzte, jüngste Tag" (Joh. 6, 39), der Tag des Gerichtes Jahve's über die Welt und der „Tag des Menschensohnes" (1 Kor. 1, 8; 5, 5) die Zeit, in welcher der Messias in königlicher Herrlichkeit zum Gericht erscheinen wird.

Grundt.

Taglöhner. Die Israeliten beburften in den frühesten Zeiten als Nomaden wie auch später als Grundbesitzer eine der Größe ihres Heerdenbestandes oder ihrer Güter entsprechende Zahl menschlicher Arbeitskräfte, welche, da der Grundverfassung gemäß jeder Israelit Mitbesitzer des von Gott gegebenen Landes Kanaan sein sollte, meist den umliegenden Ländern entnommen wurden. Solche Arbeiter waren also Nichthebräer und standen als leibeigene Sklaven ihren Herren gegenüber (s. Sklaven). Doch werden schon im Gesetz von solchen Sklaven Miethlinge, welche für gewisse Zeiten gedungen waren, unterschieden; auch sie waren größtentheils Beisassen, d. h. Nichthebräer, durften daher nicht vom Passah (2 Mos. 12, 45) und von den heiligen, Gott geweihten Gaben essen (3 Mos. 22, 10). Sie hatten keinen Territorialbesitz (vgl. Jes. 19, 10), hatten nichts zum Ersatz zu geben, wenn sie etwas beschädigt hatten, und mußten daher einen Beschädigten so lange in ihren Lohn eintreten lassen, bis der Verlust ausgeglichen war (2 Mos. 22, 14). Der Israelit sollte, wenn er einen verarmten Bruder zu sich in Arbeit nahm, diesen nicht wie einen Sklaven, sondern nur wie einen Miethling behandeln (3 Mos. 25, 39 fg.); es standen also letztere nicht unter der unbeschränkten Gewalt des Arbeitgebers, doch war ihre Stellung eine tiefe im Verhältniß zu der hohen Stellung, welche der Sohn des Hauses einnahm (Luk. 15, 19). Die Arbeitszeit des Taglöhners begann gewöhnlich des Morgens

(vgl. Matth. 20, 1) und war scharf bestimmt und knapp abgemessen (vgl. Jes. 16, 14; 21, 16; Hiob 7, 1), nur nach vollständig gefertigter Tagesarbeit hatte der Arbeiter „seinen Tag befriedigt“, um dann ruhen zu können (vgl. Hiob 14, 6). Die Taglöhner verrichteten Feldarbeiten (Matth. 9, 37; Luk. 17, 7), und wurden als Hirten (Joh. 10, 12), Schiffer (Mark. 1, 20), Lastträger, Zimmerleute (1 Kön. 5, 15) und Holzfäller (1 Kön. 5, 6) gedungen, Söldnerscharen wurden auch zu Kriegsdiensten verwendet (2 Sam. 10, 6; 2 Kön. 7, 6; 1 Makk. 5, 39; 6, 29); am Markt stehende Arbeiter (Matth. 20, 3) konnten wahrscheinlich für jede Beschäftigung gedungen werden. War die Zahl der Arbeiter eine sehr große, wie z. B. beim Bau des Salomonischen Tempels (1 Kön. 5, 13. 15), so wurde die Arbeit von Aufsehern überwacht (1 Kön. 5, 16). Der auf seinen Nutzen bedachte Arbeitgeber stellte natürlich nur geschickte und tüchtige Arbeiter an (vgl. Spr. 26, 10), gab aber auch, wie es recht und billig ist (Matth. 10, 10; Luk. 10, 7), den versprochenen Lohn, ohne denselben zu ändern (vgl. 1 Mos. 31, 41). Im allgemeinen kam der Taglöhner doppelt so hoch zu stehen als der Sklave (5 Mos. 15, 18), dessen Arbeitskraft mehr und zu jeder Zeit benutzt werden konnte. Doch mußte der Sklave nach sechsjähriger Dienstzeit im Sabbatjahr seine Freiheit wiedererhalten und mit Geschenken entlassen werden. Ebenso sollte für den Lohnarbeiter das Sabbatjahr eine Zeit der Ruhe sein, und da auch er keine Vorräthe für längere Zeit sammeln konnte, so sollte der Ertrag des sechsten und die nachwachsende Frucht des siebenten Jahres auch von ihm verwendet werden dürfen (3 Mos. 25, 6). Einen treuen Arbeiter soll man nicht kränken (Sir. 7, 20; Mal. 3, 5), und besonders soll man einem armen, dürftigen Taglöhner vom Lohn nichts vorenthalten (5 Mos. 24, 14). Man soll diesen Lohn auch nicht über Nacht bei sich behalten (3 Mos. 19, 13), sondern an demselben Tage des Abends nach vollbrachtem Tagwerk (5 Mos. 24, 15; Matth. 20, 8) auszahlen. Die tägliche Löhnung betrug einen Denar (Matth. 20, 2. 13; vgl. Tob. 5, 14), vielleicht erhielten die Taglöhner von wohlwollenden begüterten Herren auch das tägliche Brot (vgl. Luk. 15, 17). Grundt.

Tagreise. Die Hebräer bestimmten wie die alten Griechen (s. Stadium) den zurückgelegten Weg nach der aufgewendeten Zeit, daher sind Tagreisen Wegstrecken, wie sie im Orient an einem Tage zurückgelegt werden können; vgl. 1 Tagreise (1 Kön. 19, 4; Jon. 3, 4; 1 Makk. 7, 45; Tob. 6, 2; im N. T. nur Luk. 2, 44), 3 Tagreisen (1 Mos. 30, 36; 2 Mos. 3, 18; 4 Mos. 10, 33; 33, 8; Jon. 3, 3; 1 Makk. 5, 24), 7 Tagreisen (1 Mos. 31, 23), 11 Tagreisen (5 Mos. 1, 2), 12 Tagreisen (Herodot, III, 9), 14 Tagreisen (Herodot, IV, 19), 90 Tagreisen (Herodot, V, 51, Anm.). Natürlich mußte eine solche Wegstrecke von der Leistungsfähigkeit der Fußgänger, Maulthiere oder Kamele, von der Beschaffenheit des Bodens, von der Witterung und anderm abhängig sein. Daher geben die nach Tagreisen bestimmten Strecken zu Wasser wie zu Lande im allgemeinen sehr unsichere Entfernungen an. Ptolemäus warnt, die Tagreisen auf einer Fahrt überall als gleich anzusehen, da ein Schiff in 24 Stunden 1000 Stadien oder 700 Stadien, wenn es gut gesteuert wurde, 900 Stadien, im entgegengesetzten Falle oder bei ungünstigem Winde nur 500 Stadien, an sehr gefährlichen Stellen aber nur 200 Stadien zurücklegen konnte. Die Schnellsegler Salomo's kamen alle drei Jahre einmal mit Indiens Producten an (1 Kön. 9, 26; 10, 22). Bei Landreisen rechnet Herodot 150 oder 200 Stadien, d. h. Strecken von 7—10 Wegstunden, auf eine Tagreise. Abraham würde, wenn er den Weg von Beerseba bis in die Gegend des Moria mit seinem Sohn Isaak zu Fuß zurücklegte und die Entfernung 53 römische, d. h. ungefähr 10½ deutsche Meilen oder 21 Wegstunden beträgt, täglich 7 Stunden gegangen sein, da er am dritten Tage ankam (1 Mos. 22, 4 fg.). Haben wir uns aber unter Moria (s. Jerusalem und Tempel) nicht einen der Hügel des spätern Jerusalem, sondern eine Höhe bei Sichem zu denken, dann hätte er, da die Entfernung von diesem Orte bis Beerseba ungefähr 18 geographische Meilen, d. h. 36 Wegstunden, beträgt, täglich 12 Stunden zurücklegen müssen. Eliefer benutzte für den über 100 Meilen weiten Weg von Hebron nach Haran Kamele (1 Mos. 24, 10), welche, auf dem Sand der Wüste schneller gehend als in bergigen und felsigen Gegenden, durchschnittlich zwei engl. Meilen in der Stunde zurücklegen. Jakob legte den weitern Weg von Beerseba bis Haran zu Fuß zurück (1 Mos. 28, 10; vgl. 29, 1); zur Rückreise nahm er Kamele, welche in 10 Tagen das Gebirge Gilead erreichten. Denn 3 Tage nach seiner Abreise von Haran (1 Mos. 31, 22) wurde dieselbe dem Laban gemeldet, dieser erreichte ihn nach 7 Tagen (1 Mos. 31, 23) am Gebirge Gilead, machte

also in 7 Tagen die gleiche Strecke, zu welcher Jakob 10 Tage gebraucht hatte. Die Brüder Joseph's hatten bei ihren Zügen nach Aegypten Maulthiere (1 Mos. 42, 27; 44, 3), deren Geschwindigkeit beim Reisen in Palästina ebenso wie die der Pferde größer, aber veränderlicher ist als die der Kamele. Vom Sinai bis Kades beträgt die Entfernung auf der östlichsten Straße 11 Tagreisen (5 Mos. 1, 2); diese Wegstrecke legte ein neuerer Reisender in 92 Stunden 50 Minuten zurück, d. h. 11 Tagreisen zu beinahe 8½ Stunden. Die Israeliten haben so große Strecken an einem Tage nicht zurücklegen können, da sie wegen des Viehes, welches sie während des Aufenthalts am Sinai erworben hatten, langsamer ziehen mußten. Sie brauchten daher bis Kades 21 Märsche (4 Mos. 33, 16 fg.); demnach hätten sie täglich etwa 5 Stunden Wegs zurückgelegt. Ihre frühern Tagmärsche auf dem Wege nach dem Sinai sind größer gewesen. Von Gosen bis über die ägypt. Grenze werden drei Tagreisen gerechnet (2 Mos. 3, 18). Die erste ging von Raamses bis Succoth (2 Mos. 12, 37), die zweite von da bis Etham, welches am Ende der Wüste lag (2 Mos. 13, 20). Bis dahin hat man 14 Wegstunden nöthig, wir dürfen also 7 Stunden für den Tag annehmen. Ungefähr ebenso weit geht z. B. ein deutsches Heer an einem Tage; denn der gewöhnliche Tagmarsch desselben ist 3 deutsche Meilen, also 6 Stunden, auf forcirte Märsche rechnet man täglich 5 deutsche Meilen, in jedem Falle muß das Heer den vierten Tag Rasttag haben. Für den Tagmarsch einer röm. Armee rechnete man 20—24 röm. Meilen, d. h. 4—5 deutsche Meilen, also 8—10 Stunden, doch machten die Soldaten Alexander's und Cäsar's zum Theil weit größere Strecken an einem Tage. Die Israeliten gingen unter Josua (Jos. 3, 1) die kurze Strecke von Sittim bis an den Jordan an einem Tage. Den Weg von Gilgal bis Ai, d. h. 5—6 Stunden, machten 30000 Kriegsleute des Josua (Jos. 8, 3 fg.) bei Nacht, konnten aber noch vor Tagesanbruch ankommen, da Josua die größere Strecke von seinem Lager in Gilgal bis Gibeon auch in einer Nacht zurücklegte (Jos. 10, 9). Von einem andern Heereszuge (2 Kön. 3, 9) wurde der Weg von Jerusalem durch die Wüste Edom bis an die Grenze der Moabiter (2 Kön. 3, 21. 22), d. h. 15 geographische Meilen, in 7 Tagen zurückgelegt, es kommen also auf den Tag 4 starke Stunden; die Langsamkeit dieses Zuges erklärt sich daraus, daß sie (vgl. V. 17) Vieh mit hatten zur Verproviantirung. Den Weg von Babel nach Jerusalem begann Esra (s. d.) mit seinem Zuge am zwölften Tage des ersten Monats (Esra 8, 31) und vollendete ihn erst am ersten Tage des fünften Monats (Esra 7, 9); er ist also 110 Tage unterwegs gewesen. Neuere Reisende machten an einem Tage Kamelritte von 4—14 Stunden; Robinson (vgl. „Palästina" [Halle 1841—42], I, 420; III, 801 fg.) machte im Durchschnitt täglich 9 Stunden, und legte in einer Stunde mit Kamelen 2 englische geographische Meilen, d. h. ½ deutsche Meile, mit Pferden 2,4 englische geographische Meilen, d. h. 3 röm. Meilen oder ⅗ deutsche Meile zurück; er machte also Tagreisen von 4½—5⅖ deutschen Meilen, d. h. 9—11 Stunden. Zu der Strecke vom Thore Kairos bis Suez, d. h. 64½ englische geographische Meilen oder 16⅛ deutsche Meilen = 32¼ Stunden, brauchte er fast 3 Tage, machte also täglich eine Strecke von 10 Stunden 45 Minuten. Nach Mekka ziehende Karavanen legen (vgl. Pococke's „Beschreibung des Morgenlandes", deutsch von Windheim [Erlangen 1754], I, 281, 388) mit Kamelen täglich im Durchschnitt 13 Stunden zurück.

Grundt.

Tagwähler, s. Aberglaube, Zauberei.

Talent (hebräisch: Kikkar, Luther: Centner, einmal auch Pfund, Matth. 18, 24), ist das größte hebr. Gewicht für Metalle, Gold (1 Kön. 9, 14; 10, 10), Silber (2 Kön. 5, 22), Blei (Sach. 5, 7), Kupfer (2 Mos. 38, 29), Eisen (1 Chron. 29 [30], 7), s. Maße und Gewichte und Geld. Thenius („Die Bücher Samuel's" [2. Aufl., Leipzig 1864] und „Die Bücher der Könige" [2. Aufl., Leipzig 1873] zu den betreffenden Stellen) gibt den Werth eines Silbertalentes auf 2000 Thlr. = 6000 Mark, den eines Talentes in Gold auf 30000 Thaler = 90000 Mark, beziehungsweise 20000 Thlr. = 60000 Mark an. Aus den Zahlangaben nämlich in 2 Kön. 18, 14 schließt derselbe, daß die 300 Talente Silbers den 30 Talenten Goldes an Werth gleichkommen dürften, und daß also damals, zur Zeit Hiskia's (im 8. Jahrh. v. Chr.), das Gold nur den zehnfachen Werth des Silbers gehabt habe, während Herodot (III, 95) das Werthverhältniß beider Metalle wie 13 : 1 angibt, und heutzutage der Werth des gemünzten Goldes zu dem des gemünzten Silbers durchschnittlich wie 15 : 1

sich stellt. Ein Silbertalent (= 2000 Thlr.) forderte Gehasi dem Syrer Naemann ab (2 Kön. 5, 22). Der Weinberg Samaria, welchen Omri kaufte, um eine Stadt darauf anzulegen, kam auf 2 Talente Silbers (= 4000 Thlr.; 1 Kön. 16, 24). Der Assyrer Phul zog aus Juda eine Contribution von 1000 Talenten Silbers, d. i. 2,000000 Thlr. (2 Kön. 15, 19). Sanherib legt dem König Hiskia 300 Talente Silbers (= 600000 Thlr.) und 30 Talente Goldes (= 900000, beziehungsweise auch = 600000 Thlr.), zusammen also $1^1/_2$ (beziehungsweise $1^1/_5$) Mill. Thlr. = $4^1/_2$ (beziehungsweise $3^3/_5$) Mill. Mark auf (2 Kön. 18, 14). Necho von Aegypten belastete das Land Juda mit einer Abgabe von 100 Talenten Silbers (= 200000 Thlr.) und 10 (nicht 1) Talenten Goldes (= 300000, beziehungsweise 200000 Thlr.), zusammen $^1/_2$ (oder $^2/_5$) Mill. Thlr. (2 Kön. 23, 33). Für seine Prachtbauten entlieh Salomo vom Tyrerkönig Hiram 120 Talente in Gold (1 Kön. 9, 14; vgl. 10, 10), d. i. eine Summe von 3,600000 (beziehungsweise 2,400000) Thlrn. in Gold. Der Werth der Uebergoldung des Allerheiligsten allein wird schon auf 60 (nicht 600) Talente (2 Chron. 3, 8), d. i. auf 1,800000 (beziehungsweise 1,200000) Thlr. in Gold = 5,400000 Mark (beziehungsweise 3,600000 Mark) angegeben. Auch in der nachexilischen, syr. Zeit wird nach Talenten gerechnet (1 Makk. 11, 28; 13, 16. 19; 15, 31; 2 Makk. 3, 11; 4, 8 u. a.). Und noch im N. T. werden Talente in zwei Parabeln erwähnt (Matth. 18, 24 fg. und 25, 15 fg.). Kneucker.

Talmai, s. Geschur.

Tamariske (hebräisch: 'ésël, griechisch: μυρίκη) dreimal im A. T. erwähnt. Abraham pflanzte Tamarisken in Beerseba (1 Mos. 21, 33); Saul wohnte in Gibea unter einer Tamariske, und die Bewohner von Jabes begruben Saul's und Jonathan's Gebeine unter einer Tamariske (1 Sam. 22, 6; 33, 13). Von Tamarisken kommen sieben Arten in Palästina vor, wovon einige in großer Menge. Fast die meisten Arten treiben am besten in sehr dürren, salzigen Gegenden und erreichen bisweilen eine Höhe, bei der sie dichten Schatten gewähren. In der Nähe des Todten Meeres an den untern Ufern des Jordan findet sich eine Menge von Tamarisken; aber auch im Thal von Jabes wachsen deren viele. Die Tamariske ist ein anmuthiger Baum mit langen federartigen Zweigen, die mit sehr dünnen, dachförmig übereinanderliegenden Blättchen und im Frühling mit blaßrothen Blütenähren besetzt sind. Die bittere Rinde verschiedener Tamariskenspecies dient als Arznei. Von der tamarix gallica in den Thälern Sinais schwitzt das Manna (s. d.) aus. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 356 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), II, III, 1980 fg. Furrer.

Tanne deutet Luther das hebr. berôš, was aber die Cypresse (s. d.) bezeichnet. Furrer.

Tanz und Musik entstehen durch das Ergriffenwerden von einem Gefühl, das in dieser durch Stimme und Ton laut wird, in jener durch entsprechende körperliche Bewegungen sich äußert. Beide wirken durch die Rhythmik zusammen, welche, als ihr gemeinschaftliches Element, in die Tanzbewegung von selbst kommt, durch Musik aber erst wahres Leben und bestimmten Ausdruck gewinnt. Tanz ist daher seit je und bei allen Völkern mit Musik verbunden, wenn letztere auch nur wie bei Naturstämmen im Rasseln und Klappern von Instrumenten besteht. Schon bei Homer spielt der Tanz eine große Rolle.

Die Bibel gebraucht für Tanzen in Verbindung mit Musik den allgemeinen Ausdruck sahak (1 Sam. 18, 7; 2 Sam. 6, 5. 21; 1 Chron. 13, 8; 15, 29; Jer. 30, 19; 31, 4; Spr. 8, 30 fg.); sie bezeichnet das Tanzen aber auch durch rakad (Koh. 3, 4; 1 Chron. 15, 29), springen, hüpfen, als Aeußerung des Frohsinnes nach Kinderart (Hiob 21, 11 fg.; vgl. Matth. 11, 17), kirker (2 Sam. 6, 14. 16) sich kreisförmig bewegen, hagag (1 Sam. 30, 16) und holel (Richt. 21, 23) sich wenden, drehen, daher mahol (HL. 7, 1; 2 Mos. 15, 20) mit dem Zusatz mahanajim, das Tanzen sich wendender, drehender Reihen, Reigentanz (Richt. 21, 21; 1 Sam. 18, 6; Ps. 30, 12; 149, 4; 150, 4; KL. 5, 15). Die erhöhte Stimmung, die durch Tanzen sich kundgibt, kann durch mannichfache äußere Umstände veranlaßt werden. Bei den ägypt. Mädchen ist es das Wachsen des Nils, bei den Indern der Sonnenaufgang, die Matschappi in Lattaku halten ihre Freudentänze nach erfrischendem Regen, die Bewohner der Sierra-Leoneküste verbringen die Mondnächte mit Tänzen und Gesängen. Die Bibel erwähnt des Tanzens bei freudigem Familienereigniß (Matth. 14, 6; Luk. 15, 25), bei der Weinlese u. dgl. (Richt. 9, 27; Jer. 31, 13), nach erfochtenen Siegen

und bei dem Einzuge des Helden (1 Sam. 18, 6; Richt. 11, 34; Judith 3, 8; 15, 13), wobei auch das religiöse Moment zum Ausdruck kam (2 Mos. 15, 20), bei Feierlichkeiten gottesdienstlicher Bedeutung, wie am Jahresfest zu Silo (Richt. 21, 19. 21), bei dem blos Jungfrauen tanzten, und wenn gelegentlich Männer am Tanze theilnahmen, erscheinen ihre Reihen von denen der Weiber getrennt (Ps. 18, 26); bei Einholung der Bundeslade (2 Sam. 6, 14. 21; 1 Chron. 13, 8; 15, 29), wo Michal, die stolze Königstochter, entrüstet war über David, daß er beim Tanze der Menge sich beigemischt und das königliche Gewand abgethan hatte (2 Sam. 6, 14. 16. 20). Bemerkenswerth ist, daß beim regelmäßigen Gottesdienst der Hebräer religiöse Tänze fehlen, die bei heidnischen Culten wesentlich waren, wo man Götzenbilder (2 Mos. 32, 19) und Altäre (1 Kön. 16, 28) umtanzte. Die Aegypter hatten schon frühzeitig eine religiöse Orchestik, wie die Bildwerke zu Ippol zeigen; bei den Griechen war der Dionysoscultus mit Tänzen verbunden; die röm. Jungfrauen tanzten zu Ehren der Diana; die Salier führten Waffentänze auf zu Ehren des Mars, zur Feier der Mysterien wurde getanzt. Von einem Fackeltanz am Abend des ersten Hüttenfestes bei allgemeiner Beleuchtung Jerusalems, von Männern ausgeführt, geschieht erst in der Mischna Erwähnung.

Ueber die Weise des Tanzens im hebr. Alterthum schweigt die Bibel. Aus HL. 7, 1 schließt man auf eine Art Contretanz, von zwei Reihen Tänzerinnen aufgeführt; der Tanz (Matth. 14, 6; Mark. 6, 21), welcher den Tetrarchen Herodes entzückte, wird für einen pantomimischen Solotanz gehalten. Wie im heutigen Orient wurde beim Tanze außer andern Tonwerkzeugen gewöhnlich die Aduffe gebraucht, die, unter den musikalischen Tempelinstrumenten nicht erwähnt, bei jenem den Rhythmus markiren mochte.

Roskoff.

Tapeten, s. Teppiche.

Tarpelaje (Esra 4, 9) sind ohne Zweifel Leute von der phöniz. Stadt Tripolis (s. d.), welche Osnappar, ein Feldherr des Assyrerkönigs Esarhaddon, auf seinem Zuge von Assyrien her mitnahm, um sie nebst andern Völkerschaften des Ostens in Samaria an die Stelle der weggeführten Ephraimiten anzusiedeln. Sie bezeichnen sich auch selbst als „Sidonier, die in Sichem" wohnen (Josephus, „Alterthümer", XII, 5, 5). Vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), S. 192, und s. „Bibel-Lexikon", I, 277.

Kneucker.

Tarsis, s. Tharsis.

Tarsus. Da, wo die gewaltigen Massen des Taurus unter dem heutigen Namen Bulghar Dagh bis 11000 Fuß über dem Meer sich emporthürmen, entspringt in tiefer Schlucht am Südabhang der Cydnus. Raschen Laufes, über viele Felsterrassen hinunterschäumend, gelangt der krystallhelle, eiskalte Fluß in die fruchtbare Ebene, die vom Fuß des Bulghar Dagh zum Meeresstrand sich ausbreitet. In dieser Ebene am Ufer des Cydnus, wenige Stunden vom Meere entfernt, liegt die uralte Stadt Tarsus, umkränzt von dichten Obstbaumhainen und üppigen Gärten, die, durch zahlreiche Rinnsale vom Cydnus beriefelt, auch im heißen Sommer ihre frische Pracht nicht verlieren. Heutzutage ist die Mündung des Cydnus versumpft, und aus den stagnirenden Wassern bringt der Südwind im Sommer die Schrecken der Malaria in die Stadt.

Doch in weit blühenderm Zustande als heute befand sich Tarsus und Umgebung zur Zeit, da der Apostel Paulus hier geboren wurde (Apg. 9, 11; 11, 25; 21, 39; 22, 3). Damals konnte man noch in großen Barken von der Küste den 200 Fuß breiten Fluß hinauf nach der Stadt fahren (vgl. Plutarch, Vita Marc. Anton., Kap. 25). Diese selbst war nicht blos das Emporium eines schwunghaften Handels, Mittelpunkt einer durch ihre Gewebe von Ziegenhaar (des sogenannten cilicium) weithin bekannten blühenden Industrie, Capitale der Provinz Cilicia, durch das Wohlwollen von Cäsar und Augustus eine urbs libera, die nach ihren eigenen Gesetzen und von selbstgewählten Magistraten regiert wurde, sondern sie war zugleich der Sitz einer berühmten hohen Schule für Philosophie und Philologie (vgl. Philostratus, Vita Apollonii, I, 7, 6. 34; Strabo, XIV, 673; Plinius, V, 22). Strabo (XIV, 673 fg.) nennt eine ganze Reihe berühmter Lehrer aus Tarsus, die alle dem apostolischen Zeitalter angehören. Apollonius, der Apostel Zeitgenosse, nennt (nach Philostratus, Vita Apollonii, I, 7) die Tarsen ein der Ueppigkeit, der Possenreißerei und dem Kleiderprunk ergebenes Volk, das wie die Vögel am kühlen Cydnus seine Zeit vertändle, während Strabo (XIV, 673 fg.) ihren Eifer für die Wissenschaft rühmt.

Unter den Gelehrten konnten es gewandte Improvisatoren ohne sittliche Würde zu hohem Amte bringen. Die jüd. Colonie in Tarsus scheint für Jerusalem eine große Anhänglichkeit gehabt zu haben, sodaß sie beim großen Krieg der von den röm. Legionen bedrängten Stadt Zuzug schickten (Philostratus, Vita Apollonii, I, 6. 34). Um so mehr mochte sie sich von dem theils roh sinnlichen, theils sophistisch entarteten Treiben ihrer Stadtgenossen abgestoßen fühlen (vgl. Hausrath, „Der Apostel Paulus“ [2. Aufl., Heidelberg 1872], S. 5 fg.).

Zahlreiche, aber bis zur Unkenntlichkeit entstellte Trümmerhaufen bezeugen die einstige Größe der Stadt. Seit assyr. Könige hier Denkmale ihrer Macht aufgestellt, sind bis auf heute viele Stürme über die Stadt gegangen. Noch zur Zeit der Kreuzfahrer war sie ein bedeutender Handelsplatz, sank aber unter türk. Misregierung allmählich bis zu einem schmuzigen, armen Ort herab, um sich erst wieder in jüngster Zeit zu einiger Blüte zu erheben. Während einst der Cydnus durch die Stadt floß, zieht sich jetzt nur ein dünner Arm von ihm durch dieselbe, und die Hauptwassermasse strömt östlich an der Stadt vorüber. Vgl. Ritter, „Vergleichende Erdkunde des Halbinsellandes Klein-Asien“ (Berlin 1858—59), II, 197—220; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie“ (Leipzig 1842—44), II, 282 fg. Furrer.

Tartsche, s. Waffen.

Tasche, hebräisch: jalkut (1 Sam. 17, 40. 49), gehört zu den Geräthen des Hirten. Ebenso übersetzt Luther das griech. πήρα, Matth. 10, 10; Mark. 6, 8; Luk. 9, 3; 10, 4; 22, 35. 36, wo ein zur Reiseausrüstung gehöriger Reisesack, eine Reisetasche gemeint ist. Das Gewand des Hebräers hatte keine Taschen wie unsere Kleidung (s. Gürtel, Kleidung). Ueber die Taschen oder Beutel prunksüchtiger Hebräerinnen s. Beutel. Roskoff.

Tataren, s. Scythen.

Tatnai (3 Esra: Σισίννης, in den LXX: Θανθαναι), nach Esra 5, 3 Landpfleger, d. i. erster Beamter (Pascha oder Statthalter) des pers. Königs Darius Hystaspis in dem Gebiete westlich vom Euphrat. Ohne Zweifel stand Serubabel (s. d.) als Verwalter eines kleinen in seiner Provinz gelegenen Bezirkes unter seiner Oberaufsicht (Esra 3 nennt ihn ἔπαρχος Συρίας καὶ Φοινίκης), woraus sich erklärt, daß er sich in die Angelegenheit des Tempelbaues zu Jerusalem einmischte, die vorläufige Fortsetzung desselben bewilligte und Bericht darüber an den König, in Gemeinschaft mit den übrigen ihm untergebenen Beamten, erstattete. Da eine günstige königliche Entscheidung erfolgte, so ist wol anzunehmen, daß Tatnai ein den Juden wohlgesinnter Statthalter war. Schenkel.

Taube. Mehr als funfzigmal wird die Taube in der Bibel erwähnt; denn mit keinem Vogel waren die Israeliten so vertraut wie mit diesem. Tauben allein von allen Vögeln durften als Gabe an Gott auf dem Altar erscheinen. Wollte man aus freien Stücken ein Brandopfer darbringen (3 Mos. 1, 14) oder Brand- und Sündopfer nach Vorschrift bei Reinigung von Wöchnerinnen, blutflüssigen Weibern, Samenflüssigen, Aussätzigen, Nasiräern, so konnte oder mußte man junge Tauben und Turteltauben opfern (3 Mos. 1, 14; 15, 29; 15, 14; 14, 22; 4 Mos. 6, 10). Wenn das Gesetz von armen Leuten, namentlich auch von armen Wöchnerinnen, ein Sünd- und Brandopfer forderte, so genügten zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben (3 Mos. 5, 7 fg.; 12, 8). Daß die Mutter Jesu bei solchem Anlaß nur ein Taubenopfer darbrachte, soll nach dem Evangelisten (Luk. 2, 24) ihre Dürftigkeit bezeichnen. Bei der Opferung hatte der Priester der Taube den Hals abzudrücken (ohne ihn abzureißen), ihr Blut an die Wand des Altars auszupressen, dann den Unrath sammt den Eingeweiden östlich neben den Altar zu werfen, die Flügel des Thieres zu brechen, jedoch nicht abzutrennen; endlich legte er die Taube ins Opferfeuer (vgl. Knobel zu 3 Mos. 1, 15 fg.). Begreiflich, daß bei dem starken Bedarf für den Cultus ein lebhafter Taubenhandel in der Nähe des Tempels sich einstellte (Matth. 21, 12; Mark. 11, 15; Joh. 2, 14. 16).

Tauben in wildem und zahmem Zustand sind jetzt noch in Palästina sehr zahlreich verbreitet. Zu vielen Tausenden schwärmen die Felstauben z. B. in der Schlucht des Wadi Hamâm bei der Ebene Genezareth, wegen ihrer Zahl und ihres schnellen Fluges nicht fürchtend die vielen großen Geier, die dort in den alten Räuberhöhlen horsten. In zahllosen Scharen überwintern die Holztauben auf dem Gebirge Gilead, um im März weiter nordwärts zu ziehen. Wie die Tauben nisten in den Klüften, schwärmen in den

Schluchten und wie außerordentlich schnell sie fliegen, erzählen Dichter und Propheten (HL. 2, 14; Jer. 48, 28; Ez. 7, 16; Hos. 11, 11; Ps. 55, 7). Wenn aber der Prophet (Jes. 60, 8) spricht: „Wer sind die, welche gleich Tauben daherfliegen zu ihren Gittern?" so denkt er an die Taubenhäuser, denen man heute noch in Syrien und Aegypten wie in Palästina so oft begegnet. Sie sehen aus wie kleine Thürme, indem eingebettet in Lehm Töpfe über- und nebeneinander gereiht sind, für jedes Taubenpaar einen besondern, da die Tauben gleich den Raben monogamisch leben. Taubenhäuser gab es selbst in den schönen Gartenanlagen des herodianischen Palastes in Jerusalem (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 4, 4). Eifrig mochte auch einst in Samaria die Taubenzucht betrieben worden sein, da bei einer Belagerung Taubenmist als Hauptsurrogat für Lebensmittel der hartbedrängten Stadt erwähnt wird (2 Kön. 6, 25). Schon die alte Sündflutsage setzt ein trauliches Verhältniß zwischen Taube und Mensch voraus (1 Mos. 8, 8 fg.). Bei ärmern Leuten finden wir im heutigen Palästina die Taubentöpfe an der hintern innern Wand der menschlichen Wohnung angebracht, wobei dann die Tauben durch die Hausthür harmlos aus- und einfliegen. An eine solche idyllische Scene knüpfte wol Jesus den bildlichen Spruch: „Seid ohne Falsch wie die Tauben" (Matth. 10, 16). Auch die Benutzung der Tauben zu Botendiensten war dem israelitischen Alterthum schon bekannt (vgl. Hitzig zu Ps. 56, 1). Auf den Metallglanz der Federn am Nacken der Felstaube spielt an Ps. 68, 13. Und wie schön sich der Schimmer dieser Federn abhebt von der reinen weißlichen Farbe des übrigen Gefieders, wie anmuthig die weißen Tauben an klaren Bächen, sagt der Dichter (HL. 1, 15; 5, 12). Tiefen Eindruck machte den Israeliten das klagende, sehnsüchtige, monotone Girren der Tauben (Jes. 38, 14; 59, 11; Nah. 2, 7). Wenn im N. T. (Matth. 3, 21; Mark. 1, 10; Luk. 3, 21) der Heilige Geist mit einer Taube verglichen wird, so ist dies geschehen mit Rücksicht auf den ruhigen schnellen Flug der Taube, die aus dem blauen Aether leicht und rasch niederschwebt, nicht heftig wie die Raubvögel, nicht plump wie die Raben. Mitwirken mochte bei diesem Vergleich auch die anmuthige, reinliche Gestalt der Taube sowie das harmlose, liebesinnige, friedliche Wesen, das man ihr nicht ganz in Uebereinstimmung mit schärferer Naturbeobachtung beilegte. Wohl aber darf mit Recht der Dichter die standhaft treue Geliebte mit einer Taube vergleichen, denn die letztere bleibt ihrem Genossen lebenslang treu in stricter Monogamie (HL. 5, 2).

Man hat in Palästina vier Taubenarten aufgefunden, drei Species Turteltauben (s. d.). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 211—217; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 408—21; Hasselquist, „Reise nach Palästina", deutsch von Gadebusch (Rostock 1762), S. 333 fg., 553. Furrer.

Taufe. Der Ursprung dieses Aufnahmeritus in die christl. Gemeinschaft geht insofern in die vorchristl. Zeit zurück, als auch die heidnischen Religionen vor Christus religiöse Waschungen und Reinigungsgebräuche kannten (Preller, „Griechische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 429 fg.), insbesondere aber für die Israeliten religiöse Waschungen bei verschiedenen Veranlassungen vorgeschrieben waren, wie z. B. bei der Priesterweihe (2 Mos. 29, 4 fg.), bei der Reinigung der Aussätzigen (3 Mos. 14, 7) und bei sonstigen Verunreinigungen (3 Mos. 11, 25; 15, 21; s. Reinigung). Namentlich galten Waschungen im Jordan als heilkräftig (2 Kön. 5, 10). In prophetischen Aussprüchen ist die Aufforderung, sich zu waschen, öfters sinnbildlich zu verstehen von der sittlichen Reinigung des Herzens (Jes. 1, 16; Jer. 4, 14), in welchem Sinne Jahve verheißt, Israel mit reinem Wasser zu besprengen (Ez. 36, 25), und der Psalmsänger in seinem Schuldgefühle wünscht, von Jahve gewaschen zu werden (Ps. 51, 9). Nach dem Exil vermehrten sich die Lustrationen (Judith 12, 7 fg.; Josephus, „Alterthümer", VIII, 4, 9; Philo, Quod Deus sit immutabilis, I, 273 fg.); vor dem Gebet, beim Eintritt in Bethäuser, in Synagogen und in den Tempel war ein Bad erforderlich, weshalb die gottesdienstlichen Zwecken dienlichen Gebäude an fließendem Wasser erbaut wurden (Apg. 16, 13). Hieraus erklärt sich die Anwendung des Reinigungsbades oder der Untertauchung im Jordan von seiten des Täufers Johannes (s. d.), der vermuthlich im Gegensatz zu den gewohnheitsmäßigen, blos ceremoniellen Lustrationen seiner Volksgenossen diesem Ritus wieder eine tiefere sittliche Bedeutung zu verleihen suchte, wie sie in den oben angeführten prophetischen Stellen sich findet. Am umfassendsten hatten zur Zeit Jesu die Essäer (s. d.) die Lustrationen ausgebildet, da sie sich täglich einer solchen unterzogen. Dagegen ist nach

Schneckenburger's gründlichen Untersuchungen („Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe. Nebst einer Beilage über die Irrlehrer zu Colossä" [Berlin 1828], S. 92 fg.; s. auch Proselyten), das Vorhandensein einer sogenannten Proselytentaufe zur Zeit Christi als völlig unerwiesen zu betrachten.

Jesus selbst nahm seine Jünger nicht durch Anwendung einer Lustration, überhaupt nicht vermittels irgendeiner äußern Ceremonie in die von ihm gestiftete Gemeinschaft auf. Das vierte Evangelium versichert noch ausdrücklich, daß Jesus nicht selbst getauft habe (Joh. 4, 2; vgl. jedoch 3, 22), allein es läßt seine Jünger taufen (Joh. 4, 2), eine Nachricht, die schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil man nicht begreift, warum spätere Jünger durch die Taufe in die neue Gemeinschaft Aufnahme finden sollten, nachdem die Zwölfe ohne Taufe aufgenommen worden waren, die aber auch mit der Mittheilung der synoptischen Evangelien nicht stimmt, nach welcher Jesus den Zwölfen bei ihrer ersten Aussendung keinen Taufauftrag gab (Mark. 6, 7 fg.; Matth. 10, 1 fg.; Luk. 9, 1 fg.). Hätte Jesus schon während seines öffentlichen Wirkens die Taufe eingeführt, so sieht man auch nicht ein, warum er in diesem Falle nicht selbst getauft haben sollte; der Einwand Ewald's („Geschichte Christus' und seiner Zeit" [3. Ausg., Göttingen 1867], S. 346), daß die Bescheidenheit ihm nicht erlaubt habe, auf sich selbst zu taufen, hat um so weniger Gewicht, als es sich ja bei der Taufe zunächst nicht um ein besonderes Verhältniß zur Person Jesu, sondern um den Eintritt in das durch ihn gestiftete Gottesreich handelte. Der vierte Evangelist, wie schon Baur („Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 122 fg.) richtig erkannte, hat daher die Einführung der Taufe zu früh angesetzt, wozu er wol durch die Annahme veranlaßt wurde, daß auch in dieser Beziehung Johannes der Vorläufer, Jesus der Erfüller gewesen sei.

Dagegen hat unstreitig Jesus seinen Jüngern einen Taufbefehl ertheilt. Matthäus (nach Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 74, und Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], III, 612, der letzte Ueberarbeiter des ersten Evangeliums) verlegt denselben in die Abschiedsscene nach der Auferstehung Jesu, auf den galiläischen Berg (Matth. 28, 16 fg.). Der unechte Markusschluß enthält keinen eigentlichen Taufbefehl, sondern nur den Befehl Jesu an die Elfe, das Evangelium jedermann auf ihrer Weltmission zu verkündigen, wobei jedoch vorausgesetzt ist, daß nur getaufte Gläubige Antheil am messianischen Reiche haben werden (Mark. 16, 15 fg.). Wird hier der Befehl zur Evangelisirung der Völker gleichfalls dem Auferstandenen in den Mund gelegt, so scheint dagegen nach der Ansicht des Verfassers der Taufbefehl vor seinem Tode von Jesus ertheilt worden zu sein. Mit Sicherheit läßt sich allerdings dieser Zeitpunkt nicht ermitteln, aber er muß in das Ende der Wirksamkeit Jesu fallen, weil Jesus nicht selbst zu taufen beabsichtigte, sondern das Taufsymbol zur Aufnahme der (unreinen) Heiden in seine Gemeinschaft für besonders geeignet hielt. Darum fällt der Taufauftrag an seine Jünger in die Zeit, in welcher er, einer gewaltsamen Katastrophe in der Nähe Jerusalems bereits klar entgegensehend, seine Jünger über die Berufung der Heiden in das Gottesreich belehrte (vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 206 fg.). Da Jesus die ins Gottesreich aufzunehmenden Heiden nicht zur Beschneidung verpflichten wollte, so entstand, solange die Judenchristen an der Beschneidung festhielten, das Bedürfniß eines Ersatzsymbols für die Heidenchristen aus der Natur der Sache. Sowie aber die Beschneidung überhaupt nicht mehr als ein unentbehrliches Zeichen der Theilnahme am Heil galt, so lag es nahe, daß die Taufe das unterscheidende Merkmal für die Christen ward. An den Zeitpunkt der Einsetzung erinnert das Wort Jesu an die Zebedaiden: „Könnt ihr mit der Taufe euch taufen lassen, mit der ich mich taufen lasse" (Mark. 10, 38; Keim denkt [a. a. O., III, 287], weniger passend, an Matth. 21, 25). Doch kann er die Taufe nicht vermittels der von Matthäus (Kap. 28, 19) aufbehaltenen Formel eingesetzt haben; denn daß noch um die Mitte des 1. Jahrh. n. Chr. lediglich auf den Namen Jesu oder Jesu Christi getauft wurde, ergibt sich aus dem classischen Zeugniß des Apostels Paulus (Röm. 6, 3; 1 Kor. 6, 11; Gal. 3, 27). Ja auch die Apostelgeschichte kennt den Taufbefehl des Matthäus noch nicht, die Taufe vollzieht sich ihr zufolge auf den Namen Jesu Christi (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, Apg. 2, 38; εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, Kap. 8, 16; 19, 5; ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, Kap. 10, 48). Vermuthlich hat Jesus nun auch wirklich

befohlen, auf seinen oder in seinem Namen zu taufen, wie ja auch mit seiner Zustimmung in seinem Namen Dämonen ausgetrieben wurden (Mark. 9, 38 fg.). Dagegen hat er wol schon deshalb keinen schlechterdings verbindlichen Taufbefehl ertheilt, weil die Taufe zunächst für die ins Gottesreich aufzunehmenden Heiden bestimmt war. Daher ist auch die Nachricht der Apostelgeschichte (Kap. 2, 38), wonach Petrus am ersten Pfingstfeste nach der Kreuzigung Jesu die um die Elfe versammelten Juden zur Taufe aufgefordert haben soll, und wonach infolge dieser Aufforderung an 3000 Personen die Taufe empfangen haben sollen, nicht urkundlicher Geschichte, sondern dem Standpunkte eines gegen Ende des 1. Jahrh. n. Chr. lebenden Verfassers entnommen. Der Apostel Paulus erklärt noch ausdrücklich (1 Kor. 1, 17), daß Christus ihn nicht gesandt habe zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen, und dankt Gott, daß er in Korinth sich auf die Taufe des Crispus, des Cajus und etwa noch des Stephanas mit seinen Angehörigen beschränkt habe (1 Kor. 1, 14 fg.). Damit ist allerdings nicht ausgesprochen, daß die Korinther bei der Aufnahme in die christl. Gemeinde nicht sämmtlich getauft wurden, allein unter allen Umständen wird der Taufe als solcher für die Aneignung des christl. Heils vom Apostel eine sehr untergeordnete Bedeutung beigelegt. Unmöglich kann er jener Erklärung zufolge die Taufe als das unentbehrliche Medium der Wiedergeburt oder der Mittheilung des Heiligen Geistes betrachtet haben, eine Vorstellung, die sich nicht einmal in der Apostelgeschichte findet, wo die Geistestaufe deutlich von der Wassertaufe unterschieden wird (Apg. 1, 5; 8, 15 fg.; in letzterer Stelle und Kap. 19, 6 ist die apostolische Handauflegung das Mittel der Geistesmittheilung; Kap. 11, 15 fg.). Wie Apg. 8, 15 fg. die Taufe der Geistesmittheilung vorangegangen ist, so folgt sie Apg. 10, 47 fg. der letztern nach. Je weniger aber die Taufe als solche etwas bedeutete oder wirkte, und je größer die Gefahr war, die Beschneidung nur mit einer neuen Ceremonie zu vertauschen, um so näher lag es dem religiösen Tiefsinn des Apostels Paulus, sie symbolisch-mystisch umzudeuten. Die Untertauchung des Täuflings ins Wasser erschien dann bald als eine Umkleidung mit Christo (Gal. 3, 27), bald als ein Sterbeact (Absterben des „alten Menschen“ in der Gemeinschaft mit Christo, Röm. 6, 3 fg.), bald als ein Begrabenwerden in dieser Gemeinschaft (nämlich mit Beziehung auf die dem natürlichen Fleische anhängende sündliche Beschaffenheit, Kol. 2, 12). Dabei verlor jedoch der Apostel keineswegs das Bewußtsein aus dem Auge, daß die sittlichen Wirkungen nur symbolisch der Taufe zugeschrieben werden können; die Geistestaufe ist ihm die rechte Taufe, sie ist es, welche die Gemeinde zu einem lebensvollen religiös-sittlichen Organismus verbindet und jedes Glied zur Mitwirkung am Dienste des Ganzen befähigt (1 Kor. 12, 12 fg.). Die gewöhnliche Annahme, wonach an der letztern Stelle (V. 13) von der Wassertaufe die Rede sein soll (von Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments“ [2. Aufl., Berlin 1873], S. 325, dahin verwerthet, daß nach Paulinischer Anschauung die Mittheilung des Geistes mit der Zutheilung der Sündenvergebung in der Taufe unmittelbar verbunden sein „müsse“), ist, wenn auch von vorurtheilsfreien Forschern (Baur, de Wette, Rückert) getheilt, gleichwol ein Vorurtheil. Es ist 1 Kor. 12 nur von Geistesgaben, von der Taufe überhaupt nicht die Rede, und nur dem Geiste wird V. 13 (vgl. Apg. 1, 5) eine reinigende (ἐβαπτίσθημεν) und eine erfrischende (ἐποτίσθημεν) Wirkung zugeschrieben.

Den oben angeführten Aussprüchen über die Taufe liegt durchweg die Voraussetzung zu Grunde, daß ihr der Glaube an Jesus den Christ vorangeht, daß sie nur sinnbildlich veranschaulicht und versiegelt, was im Innern der Täuflinge durch die Geistesmacht Christi bereits hervorgebracht worden sei. Nichts widersteht der Paulinischen Grundanschauung vom Heilsprocesse im gläubigen Subject so sehr wie die (ohne nähere Beweisführung) durch Weiß (a. a. O., S. 325) aufgestellte Behauptung, daß mit der Taufe etwas gegeben sein „müsse“, wodurch die principielle Erneuerung im Menschen vollzogen sei. Einer solchen Behauptung ist das Urtheil vom Apostel selbst Gal. 3, 1 fg. gesprochen.

Vor dem Ende des 1. Jahrh. n. Chr. findet sich die Vorstellung von einer die Mittheilung des Heiligen Geistes vermittelnden Kraft der Taufe noch nirgends ausgebildet; dem Judenchristen war sie vorzugsweise ein Reinigungsritus, dem Pauliner ein Sinnbild des geheimnißvollen Processes, der in jedem durch den Glauben in die Gemeinschaft mit Christo eingefügten Gliede der Gemeinde sich vollzog. Daß der Taufhandlung eine Belehrung des Täuflings voranzugehen habe (βαπτισμοὶ διδαχῆς, Hebr. 6, 2), war bei ge-

ordnetern Gemeindeverhältnissen selbstverständlich; aber auch der Verfasser des Hebräerbriefes zählt die Taufe noch unter die Anfangsgründe des Christenthums. An die Belehrung schloß sich ein Bekenntniß (ὁμολογία) des Täuflings, das nach Hebr. 10, 23 die Zukunft des Messiasreichs zum Gegenstand hatte, um endlich ein Gelöbniß (ἐπερώτημα, 1 Petr. 3, 21, ein der Rechtssprache entlehnter Ausdruck), ein gutes Gewissen vor Gott nach der Taufe zu behalten, welches Gelöbniß zur Entstehungszeit des ersten Petrusbriefes vom Täufling abgelegt zu werden pflegte. Von einer Geistesmittheilung vermittels der Taufe weiß auch der Verfasser dieses Sendschreibens nichts, dagegen wirkt das Taufwasser nach seiner Vorstellung das Heil (σώζει), aber nur infolge jenes Gelöbnisses, durch welches die Seele des Täuflings vor Sünde bewahrt wird. Dagegen legt der Verfasser des Sendschreibens an den Titus (s. Pastoralbriefe) auf Grund der sich bildenden katholischen Kirche, jenseit der Grenze des 1. Jahrh., der Taufe als dem „Bade der Wiedergeburt", weil er mit Hülfe des Heiligen Geistes in ihr die sittliche Erneuerung des Täuflings bewirkt denkt (Tit. 3, 5), bereits als solcher eine heilbeschaffende Kraft zu. Mit seiner Auffassung suchte er zugleich diejenige des Epheserbriefs zu berichtigen, in welchem (Kap. 5, 26) nicht dem „Wasserbade" als solchem, sondern dem (Bekehrung wirkenden) Worte bei der Taufe heiligende Kraft zugeschrieben wird.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß an die Taufe von unmündigen Kindern im apostolischen Zeitalter nicht gedacht werden konnte. Man beruft sich zwar auf Stellen, wie Apg. 16, 15. 33; 18, 8; 1 Kor. 1, 16, in denen von der Taufe eines „Hauses", d. i. einer Familie, die Rede ist, um die Meinung glaubhaft zu machen, daß unter anderm auch Kinder mitgetauft worden seien. Allein unter dem „Hause" sind erwachsene Familiengenossen und Sklaven zu verstehen; unmündige Kinder von christl. Aeltern galten als durch die Aeltern dem Herrn geheiligt (1 Kor. 7, 14). Erst die spätere dogmatische Befangenheit, nach welcher die Geistesmittheilung und mithin die Theilnahme am christl. Heil schlechterdings durch die Taufe bedingt sein sollte, ließ die Kindertaufe als eine unerlaßliche Pflicht erscheinen, und da es, um dieselbe zu begründen, an Schriftzeugnissen fehlte, so wurde die aus der Luft gegriffene mündliche Ueberlieferung zu Hülfe genommen. Die Kindertaufe hat einen schönen würdigen Sinn, jedoch nur wenn man sie symbolisch faßt; wird sie dogmatisch als das Medium der Wiedergeburt betrachtet, so verwandelt man sie in ein Zaubermittel. Unter keinen Umständen darf sie auf einen Befehl Christi und der Apostel zurückgeführt werden.

Abergläubische Vorstellungen von der Wirkung der Taufe hatten sich schon zur Zeit des Apostels Paulus in der Gemeinde zu Korinth gebildet, indem sich lebende Christen in Stellvertretung von ungetauft Gestorbenen taufen ließen, ohne Zweifel, um den letztern dadurch die Aufnahme in die Heilsgemeinschaft bei der Parusie zu erwirken (1 Kor. 15, 29, οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν). Der Apostel tadelt 1 Kor. 15, 29 den Gebrauch nicht, sondern benutzt ihn zu seiner Argumentation für die Auferstehung des Leibes, er pflanzte sich auch in die folgenden Jahrhunderte, z. B. auf die marcionitische Sekte, fort (Tertullian, De resurrectione carnis, Kap. 48).

Die spätere Vorstellung von der Taufe als einem „Sakrament" oder einem „kirchlichen Gnadenmittel" ist der Bibel fremd. Sie bringt auch die Taufe in keine Beziehung zum Abendmahl. Der Apostel Paulus thut das nicht 1 Kor. 10, 1—4 (wie Weiß, a. a. O., S. 334, annimmt), sondern ohne alle innere Verbindung, in völliger allegorischer Willkür, sind 1 Kor. 10, 1—4 Wolke und Rothes Meer als Vorbilder der Taufe, Manna und der wasserspendende Fels (Christus) als Vorbilder nicht des Abendmahls, sondern der neuen geistlichen Lebenskräfte des Evangeliums (1 Kor. 12, 11 fg.) nebeneinandergestellt. So ganz und gar nicht sind jene typischen Heilserfahrungen des Alten Bundes dem Apostel Media für Geistesmittheilungen gewesen, daß er an denselben vielmehr nachweist, wie sie für die Mehrzahl der Theilnehmer das Versinken ins Fleisch und darum das göttliche Misfallen zur Folge gehabt hätten (1 Kor. 10, 5 fg.).

Schenkel.

Tebach oder **Tebak**, s. Betach.

Tebet, s. Kalender.

Teiche, gespeist von Quellen oder Regengüssen, waren schon zur Zeit des alten Israel zahlreich in Palästina vorhanden (vgl. Koh. 2, 6; HL. 7, 4; 2 Sam. 4, 12; 2 Kön.

20, 20). Noch heute wird der 2 Sam. 4, 12 erwähnte Teich in Hebron benutzt, während der Samarias, in dem man einst Ahab's blutigen Wagen wusch (1 Kön. 22, 38), größtentheils verschüttet ist. Noch findet sich in Gibeon eine ansehnliche in den Stein gehauene Wasserkammer, die an die großen Wasser Gibeons erinnert (Jer. 41, 12; vgl. 2 Sam. 2, 13), nebenbei sieht man Ueberreste eines offenen Teiches. Bei den Ruinen Hesbons gibt es einen großen gemauerten Teich, in dem sich jetzt noch Wasser sammelt, wie einst HL. 7, 4.

Zu dem, was über die Teiche Jerusalems („Bibel-Lexikon", III, 217 fg.) bemerkt worden ist, fügen wir Folgendes hinzu. Es wurde in jüngster Zeit eine Wasserleitung entdeckt, die unweit östlich vom nördlichen Thore der Stadt in letztere eindringt und, in südlicher Richtung verlaufend, unmittelbar vor der einstigen Antonia in einen unterirdischen, 150 Fuß langen und 50 Fuß breiten Doppelteich einmündet, von dort der Westseite der jetzigen Kaserne entlang läuft und nahe der Nordwestecke der Tempelarea abbricht, nach deutlichen Spuren aber einst mit einem Teich innerhalb des Tempelraumes in Verbindung stand. Da diese Wasserleitung schon durch die herodianische Umfassungsmauer des Tempelvorhofs sich unterbrochen zeigt, so gehört sie einem höhern Alterthum an. Offenbar haben wir es hier mit der Leitung zu thun, auf die Jes. 7, 3 und 36, 2 hingewiesen wird als auf die Wasserleitung des obern Teiches bei der Straße des Walkerfeldes. Auf letzterm stand ohne Zweifel das Denkmal des Walkers (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 4, 2), und dieses lag östlich von den königlichen Höhlen, der heutigen Baumwollengrotte, also dem nordöstlichen Stadtbezirk gegenüber. Unter dem „obern Teich", den wir nicht mit dem obern Gihon (2 Chron. 32, 30) identificiren dürfen, hätten wir jenen Doppelteich zu verstehen, der im Gegensatz zu dem tiefer unten im Tyropöon liegenden Siloahteich der obere hieß. Noch ist der Anfang dieser uralten Leitung nicht entdeckt. Ihre Quelle wurde seinerzeit gleich dem Gihon von Hiskia verstopft (2 Chron. 32, 3. 4).

Jener Doppelteich wird von Josephus („Jüdischer Krieg", V, 7, 2) Struthionteich genannt. Vgl. Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1872), S. 47 fg. Furrer.

Teig, s. Sauerteig.

Telaim, ein Ort, wo Saul sein Heer gegen die Amalekiter musterte (1 Sam. 15, 4), soll nach Rabbi David Kimchi einerlei sein mit Telem an der südlichen Grenze Judas gegen die Amalekiter hin (Jos. 15, 24). Dagegen glaubt Thenius an ersterer Stelle für Telaim die Lesart der LXX: „zu Gilgal", vorziehen zu dürfen. Uebrigens ist auch 1 Sam. 27, 8 aus dem hebr. mëʿōlām („von alters her") nach den LXX, wo jedoch der Schreibfehler Γελάμ in Τελάμ zu verbessern ist, mit Thenius die Lesart mittēlem herzustellen und zu übersetzen: „Denn diese (Amalekiter) bewohnen das Land, welches (sich erstreckt) von Telem bis gegen Sur hin" u. s. w. Kneucker.

Telem, s. Telaim.

Tempel zu Jerusalem. I. Der Salomonische. Obgleich es ohne Zweifel schon früher manche stattliche Gotteshäuser im Lande gab (so zu Schilo und Sichem, dann zu Gibeon und Nob), so fiel doch der religiöse und nationale Schwerpunkt erst in die königliche Residenz des von David eroberten Jerusalem. Dorthin, auf den Zion, gehörte auch das heilige Palladium, die Bundeslade (2 Sam. 6). Nachdem David sich einen prachtvollen Palast gebaut hatte, sein „Cedernhaus", erregte der Contrast zwischen seiner Behausung und dem dürftigen Nothzelte, unter dem die Bundeslade stand und das vielleicht eines festen hölzernen Gerüstes gänzlich entbehrte (2 Sam. 7, 2, denn das „inmitten des Teppichs" schließt ein Gerüst nicht ein), den frommen König zu dem Entschlusse, auch Jahve ein großes Tempelhaus zu bauen. Er faßte ihn, nachdem ihm Jahve von seinen Feinden ringsum Ruhe geschafft hatte, also jedenfalls später, als die Stellung des Berichtes (2 Sam. 7) andeutet. Nathan soll, befragt, diesen Entschluß, der, frommen Motiven entsprungen, scheinbar nur zur Verherrlichung Jahve's dienen konnte, anfangs gebilligt, nach einer besondern Offenbarung aber diese Gutheißung widerrufen haben, und zwar aus zwei Gründen. Weder direct noch indirect läge ein Gotteswille vor; weder hat Jahve einen der Richter (so ist nach 1 Chron. 17, 6 statt „Stämme" zu lesen) aufgefordert, ihm ein Cedernhaus zu bauen, vielmehr ist er umhergewandelt „im Zelte und in der Wohnung" (der Chronist vielleicht ursprünglicher: von Zelt zu Zelt, von Wohnung zu Wohnung); noch auch könne David aus der Fülle seiner Heilserfahrungen auf einen solchen noch unerfüllten Wunsch Jahve's einen Schluß ziehen. Vielmehr werde er seine

Gnadenerweise damit krönen, daß er „ihm ein Haus baue“ (nach bekanntem, echt prophetischem Wortspiele), d. h. das Königthum seinem Hause erhalte und seine Dynastie befestige, daß sie weder aussterbe, noch entthront werde. Beide Gründe gelten aber nicht nur gegen David allein, sondern gegen den Tempelbau überhaupt. Deshalb ist nothwendig der Satz 2 Sam. 7, 13ª: „Derselbige (der Sohn David's) soll mir ein Haus bauen“, ein Zusatz, der, wahrscheinlich von dem Verfasser der Königsbücher herrührend, den Zusammenhang völlig unterbricht. Auf ihn nimmt weder das Gebet David's (2 Sam. 7, 18 fg.) Rücksicht noch die schöne, wahrhaft prophetische Umbildung (vielleicht Reproduction des Originals?) unserer Stelle in Ps. 89, 20—38. Dann rührt die Ablehnung vom Tempelbau schwerlich von Nathan, sondern von einem andern Propheten her (vielleicht Gad), der die alterthümliche Form der Verehrung nicht zu Gunsten einer den Heiden entlehnten Sitte aufgegeben wissen wollte. Die Chronik freilich muß harmonisirend einen Grund angeben, der David persönlich betrifft: er darf nicht bauen, weil er zu viel Blut im Kriege vergossen, d. h. nicht, weil bei seinen Kämpfen viel Sündiges vorgekommen sei, sondern weil der Tempelgründer auch priesterlichen friedlichen Charakter haben muß. Der Einfluß Nathan's auf Salomo läßt vermuthen, daß dieser Prophet dem Tempelbau nicht ungünstig war, und auf einen seiner Sprüche (nicht auf 2 Sam. 7) geht sichtlich 1 Kön. 8, 16—19 zurück (wozu aber Thenius' Textherstellung zu vergleichen): „Früher habe Jahve keinen Ort zur Wohnung seines Namens erwählt; jetzt habe er aber Jerusalem hierzu erwählt“. Diese doppelte Anschauung der bedeutendsten Propheten seiner Zeit spiegelt sich auch in dem Verhalten David's. Zunächst wählte er den Platz aus für das künftige Heiligthum, jenen östlichen Hügel, der vom Zion nur durch ein schmales Thal getrennt war, die Tenne des Jebusiters Aravna. Hier hatte er einen Altar errichtet und durch ein Opfer die drohende Pest von Jerusalem abgewehrt (2 Sam. 24, 25). Den Namen Morija empfing der Hügel (sonst „Berg des Hauses Jahve's“) erst längere Zeit nach dem Exil (2 Chron. 3, 1), wahrscheinlich weil die damalige Ueberlieferung die Opferung Isaak's (1 Mos. 22, 2) dorthin verlegte. Ebenso dürfen ihm wol auch einige Vorbereitungen zugeschrieben werden, namentlich Anhäufung von Metallen, von Silber, Gold und Erz (1 Chron. 22, 3. 14; 29, 2—5), sofern hiervon bei den Vorbereitungen zum Tempelbau nichts erwähnt ist, während eine sehr große Menge desselben bald zur Verarbeitung kam (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 309). Weniger sicher ist dies der Fall mit der Bestellung von Steinmetzen, mit der Bereitung der Steine und Cedern, sofern dies alles von Salomo selbst geschieht, ohne David's Erwähnung zu thun. Auch scheint der Bericht von den Beisteuern der Fürsten (1 Chron. 29, 6 fg.) eine Nachahmung von 4 Mos. 7, indem dasselbe, was bei der Stiftshütte geschehen war, auch als beim Tempel geschehen angenommen wurde. Ueberhaupt müssen alle Angaben der Chronik, soweit sie nicht auch im Königsbuche, welches allein die sicherste Quelle bildet, sich finden, mit großer Vorsicht geprüft werden. Denn in der Neigung des Chronisten liegt es ganz sichtlich, den großen König David als den eigentlichen Urheber aller religiösen und kirchlichen Schöpfungen darzustellen. So erzählt er denn auch, David habe kurz vor seinem Tode dem Sohne das Muster des Tempels mit allen Geräthen übergeben, um es sorgfältig auszuführen; ja diese Grundrisse seien von der Hand Gottes selbst gezeichnet worden (1 Chron. 28, 11—19). Die letztere Bemerkung sollte offenbar den Tempel eine Stufe höher rücken als die Stiftshütte, deren Modell dem Mose nur gezeigt worden ist, während der Tempelgrundriß so dem höchsten Heiligthum, den Gesetzestafeln, gleichgestellt wurde. Aber auch die natürliche Urheberschaft David's erscheint durch das völlige Schweigen des Königsbuchs bei einem so wichtigen Punkte höchst zweifelhaft, vollends da die starken Berührungen mit ägypt. Bauart für den rein Salomonischen Ursprung des Baurisses sprechen. Auch die gewöhnliche Annahme, der Tempel sei nur eine Nachahmung der mosaischen Stiftshütte in vergrößerten Dimensionen, ist unhaltbar. Sie scheitert an dem Schweigen, ja dem Widerspruche der ältesten Quellen (2 Sam. 7, 6 schließt ein derartiges nationales Heiligthum wie die Stiftshütte direct aus, und die Teppiche V. 2 können nur das Nothzelt über der Bundeslade auf dem Zion bedeuten), ebenso an der sehr bedenklichen geschichtlichen Glaubwürdigkeit jenes Heiligthums (s. Stiftshütte). Auch beschränkt sich die Aehnlichkeit auf die Würfelform des Allerheiligsten und darauf, daß dasselbe (doch nur nach Länge und Breite) halb so groß war als das Heilige, ein sich von selbst ergebendes Verhältniß. Denn die Geräthe waren durch die gottesdienstliche,

Ueberlieferung gegeben und fanden sich sehr wahrscheinlich in jedem Heiligthum. Dagegen zeigt die Halle, zeigt der doppelte Vorhof eine sehr bedeutende Abweichung von dem Grundrisse jener Stiftshütte; denn beides war hier ebenso möglich auszuführen und ebenso angemessen wie beim Tempel. Um so klarer sehen wir aber hieraus, daß, wie auch nicht anders zu erwarten steht, der eigentliche Grundriß auf altisraelitischer Cultustradition beruhte.

Um den Tempel auszuführen, erbat sich Salomo von dem tyrischen König Hiram (wol dem Sohne oder Enkel des Hiram, mit dem David verkehrt hatte, 2 Chron. 2, 2) einen geschickten Künstler. (Den darüber geführten Briefwechsel will Josephus, „Alterthümer", VIII, 2, 8, noch in der tyrischen Staatskanzlei eingesehen haben und bezeugt die Uebereinstimmung mit unserm Berichte.) Dieser Künstler, auch Hiram genannt, war der Sohn eines Tyriers und einer israelitischen Witwe aus dem Stamme Naphtali. Ihm wurde der Erzguß übertragen, worin die Phönizier bedeutende Fertigkeit besaßen. Nach 2 Chron. 2, 14 soll er auch in Weberei und Steinschneidekunst fertig gewesen sein, eine Erweiterung, die in der Parallele mit Bezaleel und Oholiab unter Mose ihre Erklärung und Urtheil findet. Obgleich Hiram natürlich auch viele niedere Arbeiter als seine Gehülfen hinübergezogen haben wird, erscheint es doch als sehr verfehlt, ihm den Hauptantheil an dem Tempelbau, vollends einen maßgebenden Einfluß auf Anlage und Construction (Winer, Vatke, Schnaase) einzuräumen. Dieser Vermuthung liegt der Nachweis ob, daß eine sehr umfassende Aehnlichkeit mit dem phöniz. Tempelbau stattgefunden habe. Solche Aehnlichkeit aber läßt sich gerade für die Grundformen nicht nachweisen, nur für das Gefüge von Stein und Holzgetäfel, auch für den Goldbeschlag, während die Masse von Teppichen, wie sie dort üblich war, beim Tempel fehlt (s. Kunst, „Bibel-Lexikon", III, 618 fg.). Auch erhielt Salomo vom König Hiram die Erlaubniß, auf dem nordwestlichen Theile des Libanon, nach Tripolis hin, wo der beste Waldbestand war, Bäume fällen zu lassen. Die Stämme wurden an die Küste des Mittelländischen Meeres geschafft, an dieser entlang bis Joppe geflößt und dort wieder von den Israeliten in Empfang genommen (2 Chron. 2, 15). Das Holz bestand aus Cedern und Cypressen, nach 2 Chron. 2, 7 auch Almuggimholz (vielleicht rothes Sandelholz; Luther: Ebenholz), das freilich nach 1 Kön. 10, 12 zu Geländern am Tempel verwendet wurde, aber nach dieser Stelle nicht vom Libanon, sondern aus Ophir kam. Um Arbeiter zu erhalten, berief Salomo ein Aufgebot von 30000 Israeliten unter dem Vogte Adoniram; je 10000 arbeiteten als Holzfäller, während die übrigen zwei Drittel bis zur Ablösung das Feld bestellten. Nach ägypt. Art scheint Salomo diesen Frondienst als selbstverständliche Steuerpflicht seiner Unterthanen betrachtet zu haben. Diese Zahl mehrte sich auf 80000 Steinhauer und 70000 Lastträger, unter 3300 Aufsehern. Schwerlich waren nur diese aus den Israeliten, jene nur aus den kürzlich ganz unterworfenen Kanaanäern entnommen (1 Kön. 9, 22), wodurch Stellen wie 1 Kön. 11, 28; 12, 3 fg. unerklärlich werden. (Zu wissenschaftlichen Bauherren aus Byblos oder Gabal macht Ewald, a. a. O., III, 307, die Gibliter [1 Kön. 5, 32]; der ursprüngliche Text lautet hier nach Thenius: „sie versahen die Steine mit einem Rande"; vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 63. Zweifelhaft bleibt diese Conjectur deshalb, weil die heute sichtbaren geränderten Steine höchst wahrscheinlich erst einer viel spätern Zeit angehören, etwa der Herodianischen, alle tiefer liegenden jedoch dieser Verzierung entbehren. Auch die ägypt. Baukünstler, welche nach Eupolemos bei Eusebius [Praep. evang., IX, 34] der König Οὐαφρῆς dem Salomo gesandt haben soll, gehören wol in die Mythe.) Uebrigens wurden die Steine außerhalb der Baustätte ganz fertig zugehauen, wol in der Nähe von Jerusalem (dicht am Damaskusthor muß ein alter Steinbruch gewesen sein; vgl. „Das Ausland", Jahrg. 1856, S. 474, und Thenius, „Die Bücher der Könige. Nebst einem Anhange das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel" [Leipzig 1849], S. 54), sodaß beim Bau selbst kein Laut der Steinmetzen gehört wurde.

Die obere Fläche des Tempelfelsens enthielt ursprünglich (nach Warren's Untersuchungen) eine schmale ebene Stelle, die sich von Nordwest bis Südsüdost auf der heutigen Area hinzog. Sie war wol breit genug, den Tempel zu tragen, sobald man ihn nicht genau in die Richtung von West nach Ost stellte. Die Vorhöfe verlangten indeß jedenfalls einige Substructionsbauten. Unsere Quellen freilich berichten darüber nichts. Dagegen sagt Josephus („Alterthümer", XV, 11, 3; „Jüdischer Krieg", V, 5, 1; VI, 3, 2),

daß gegen das Kidronthal hin, also an der Ostseite, aber auch an der Süd- und Südostecke, gewaltige Futtermauern aufgeführt wurden. Die Reste dieser mächtigen Substructionsarbeiten haben Robinson (a. a. O., I, 386, 393 fg.; II, 59 fg.) und nach ihm neuere Reisende an der Südostecke der Harammauer in „den 15 Lagen von sehr breiten Steinen, welche im Durchschnitt eine Dicke von mehr als drei Fuß haben", wahrnehmen wollen. Sehr unwahrscheinlich ist, daß überhaupt noch so alte Reste heute an der Oberfläche sichtbar sein sollen, bei der ungeheuern, oft 80 Fuß hohen Schicht von Schutt, die sich auf den ursprünglichen Boden gelagert hat. Bedeutsamer dagegen ist die Entdeckung vom Kapitän Warren (vgl. Our work in Palestine: being an account of the different expeditions sent out to the Holy Land by the Committee of the Palestine exploration fund [London 1873], S. 121 fg.), der am südlichen Theile der Ostmauer (also an der Stelle, die Josephus bezeichnet) auf dem Boden des ausgegrabenen, etwa 90 Fuß tiefen Schachtes eine 8—10 Fuß hohe Lage von Erde fand, gefüllt mit Topfscherben. Dieser Boden muß früher entstanden sein, ehe die untersten Steine der Mauer auf den Fels gelegt wurden, welcher hier dafür zugeschnitten ist. Auf den untern Steinen der Mauer befinden sich theils rothgemalt, theils eingeschnitten Charaktere in phönizischer (resp. althebräischer) Schrift. Nach Eman. Deutsch (vgl. Our Work in Palestine, S. 342), der die genauen Abbildungen prüfte, sind es theils Buchstaben, theils Zahl- und andere Zeichen, außerordentlich ähnlich den Zeichen, die sich auf den ältesten Grundbauten im Hafen von Sidon und auf den Trümmern der Citadelle oberhalb Saida befinden. Warren meint, diese Zeichen müßten von den Werkleuten des Königs Hiram herrühren und also dem Salomonischen Tempel im weitern Sinne angehören. Nur bleibt es fraglich, ob die Substructionsarbeiten Salomo's gerade an dieser Stelle stattfanden, die dem Tempel keineswegs nahe stand und in entgegengesetzter Richtung vom Zion. Da die alte hebr. Schrift sich lange im gemeinen Leben erhielt, könnten die Charaktere sehr wohl auch von Hebräern herrühren aus nachexilischer Zeit; die Art der Zeichen schließt selbst die Zeiten des Hohenpriesters Simon (im J. 219 v. Chr.), des Judas Makkabäus (im J. 167), ja selbst die des Herodes nicht aus. Nur ist dies letztere darum unwahrscheinlich, weil wir genug Reste dieses Alters haben, und diese zeigen nirgends solche Charaktere. Die Stelle, welche heute von dem Felsendom eingeschlossen wird, kann höchstens die Stätte des Brandopferaltars gewesen sein, sofern im Innern dieses Heiligthums eine unregelmäßige, etwa zwei Meter sich erhebende Felskuppe zu Tage tritt, welche wol den Rest eines frühern Terrassenstufenbaues darstellen kann. Auf ihrem Gipfel befindet sich eine tiefe Rinne, welche mittels eines Abflußloches in eine Höhle führt und von dort aus mit einer Wasserleitung communicirt (vgl. Adler, „Der Felsendom und die heilige Grabeskirche zu Jerusalem" [Berlin 1873], S. 19). Da nun jener Altar im Osten des eigentlichen Naos stand, so muß die hintere Tempelwand (falls der Tempel genau nach Osten gerichtet war und mit der heutigen westlichen Harammauer parallel lief) sich ungefähr dem heutigen Badethor gegenüber befunden haben, etwas nördlich vom Kettenthor und von jenen merkwürdigen Bogenresten, welche die neuern englischen Topographen mit Wilsons arch bezeichnen. Der Hauptaufgang zum Tempel für das Volk muß schon damals in der Nähe des Goldenen Thores (nur etwas südlicher) gewesen sein, welches auch unter Herodes als der heiligste Zugang galt (weiteres s. unten).

Ueber drei Jahre hatte man mit diesen Vorbereitungen zu thun. Der Bau selbst begann im vierten Regierungsjahre Salomo's, im dritten Monat, und zwar 480 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten. Die historische Sicherheit dieser letztern Zahl (bei der man indeß zunächst nicht die Frage nach der objectiven Richtigkeit zu stellen hat, sondern ob sie nur eine allgemeine Angabe — 12 × 40 — involvirt oder auf wirklicher Berechnung beruht, deren Werth dann separat untersucht werden muß) ist an sich gleichgültig, da die Rückwärtsrechnung von 605 an maßgebend bleibt. Doch ist auch hier die Rechnung schwankend. Hitzig setzt den Beginn des Tempelbaues um das J. 1032 v. Chr. (nach der dionysischen Aera), Ewald um das J. 1022, Thenius um das J. 1014, Winer (so die gewöhnliche Rechnung) um das J. 1012, Merx um das J. 1003, nach der assyr. Chronologie würde man fast 50 Jahre weiter hinabgehen müssen. (Da diese letztere Frage noch sehr der Untersuchung bedarf, haben wir uns hier mit dem bloßen Referat zu begnügen.) Die Vollendung des Baues erfolgte nach 1 Kön. 6, 38 im achten Monat des zwölften Regierungsjahres. Diese Bauzeit von 7½ Jahren war für ein so großes

Gebäude sehr kurz. Dagegen erfolgte die Einweihung (1 Kön. 8, 1 nach den LXX) erst (vgl. Thenius zur Stelle) etwa 13 Jahre später, nach Vollendung des Palastes, den sich Salomo gebaut hatte. (Der heutige hebr. Text jedoch ist der auch von Josephus und den meisten Neuern getheilten Ansicht günstig, daß der Tempel nicht lange nach seiner Vollendung eingeweiht sei. Da die Vollendung aber im achten, die Einweihung im siebenten Monat erfolgte, so wären doch auf die Ausrüstung des Tempels mit allen Geräthen mindestens elf Monate zu rechnen.)

Gehen wir nun zur Beschreibung des Tempels selbst über, so beschränken sich sofort unsere Hoffnungen, ein klares Bild geben zu können. Nicht nur schweigen die besten Quellen über wichtige Punkte, sondern vieles ist auch, weil technisch, sehr dunkel, und weil es schon die ersten Abschreiber bald nicht mehr verstanden, verräth der hebr. Text manche Schäden, die schwer wiederherzustellen sind (das Beste vgl. bei Thenius, a. a. O., und bei Böttcher, „Neue kritische Aehrenlese", herausgegeben von Mühlau [Leipzig 1863—65], II, 1 fg.). Der Bericht der Chronik (2 Chron. 3 und 4) hat aus den gleichen Quellenschriften geschöpft; er gibt einzelnes Richtige und gebietet nur da Vorsicht, wo er den Tempel als Abbild der Stiftshütte hinstellen und sonst verherrlichen will. In dritter Linie darf Ezechiel's Tempelvision (Kap. 40—42, zum Theil Kap. 43 und 46) herbeigezogen werden, der nur eine größere Symmetrie herstellen wollte, sonst sich aber sehr wahrscheinlich an seine eigenen Messungen und Pläne gehalten hat (vgl. Thenius, „Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel", S. 26 fg., und in exegetischer Hinsicht vorzüglich Böttcher, „Proben alttestamentlicher Schrifterklärung" [Leipzig 1833], S. 218—365).

Das eigentliche Tempelhaus, welches wieder in Halle, Großraum oder das Heilige (Schiff) und das Allerheiligste (Luther gut: „Chor") zerfiel, hatte (wol im Innern) 60 Ellen (die Elle zu 48,39 Centimetern), Länge, 20 Ellen Breite, 30 Ellen Höhe. (Die letztere Angabe hält Bähr, „Der Salomonische Tempel" [Karlsruhe 1848], S. 28 fg., für einen Schreibfehler statt 20 Ellen, doch überwiegend aus apriorischen Gründen: die beiden Säulen Jachin und Boas hätten dann das Hauptgebäude um mehrere Ellen überragt.) Die Mauern scheinen von bedeutender Dicke gewesen zu sein (in der Umgebungsmauer 6 resp. 7 Ellen, in der Vorhalle 5 Ellen vorn, an den Seiten 2 Ellen; vgl. Ez. 40, 48, und Thenius, „Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel", §. 6, 7, 10, 2), sodaß das Gebäude sammt den Anbauten von außen wol 99 Ellen lang und 52 Ellen breit gewesen ist. (Böttcher, „Neue kritische Aehrenlese", II, 65 fg., fordert auch für den Salomonischen Tempel die Maße des ezechielischen von 100 resp. 50 Ellen. Allein Salomo hat offenbar die Größe des Außenraumes nicht symmetrisch gestalten wollen, daher fehlen darüber auch alle Angaben in den Büchern der Könige.) Freilich hatte der Innenraum dann nur das Maß einer kleinen „Dorfkirche" (Merz), gleichwol ohne Zweifel bedeutend größer als die Adyta der ägyptischen und phöniz. Tempel, die überwiegend nur zu Zellen für die Götterstatuen dienten. Diesen Raum bedeckte zunächst in der Breite und dann in der Länge eine Schicht (Thenius: drei Schichten) Cedernbalken. (Vielleicht war die erste Querlage etwas gewölbt, vgl. Thenius zu 1 Kön 6, 9, sodaß dann auch das sonst flache Dach — die Aeltern fingirten höchst unwahrscheinlich ein Giebeldach — nach den beiden Langseiten leicht geneigt war.) Darüber schüttete man wol einen Estrich aus Erde auf und bedeckte denselben mit Steinplatten, auch hat das Dach wol eine Brustwehr gehabt, gleich den sämmtlichen Anbauten nach 5 Mos. 22, 8. Das Heilige und Allerheiligste (Schiff und Chor) wurden durch eine Wand geschieden, die nach den meisten von Cedernholz, nach Thenius von Steinen gemacht war (dies wird durch 1 Kön. 6, 16 und Ez. 41, 3, wonach sie zwei Ellen dick war, empfohlen, aber nicht durch 1 Kön. 6, 20; 8, 8 geboten). In dieser Wand befand sich eine große Thür (nach Ez. 41, 3 sechs Ellen breit) mit Pfosten und Flügeln von Oelbaumholz und ging in goldenen Angeln. (Das „fünffach" oder mit Thenius: „fünfwinkelig" in 1 Kön. 6, 31 bleibt entweder unverständlich oder man muß dem Text etwas aufdringen, was die Worte nicht aussagen können. Denn daß die Thür oben spitz zugelaufen sei „zur Erinnerung an die frühere Zeltform des Heiligthums" (Böttcher), hätte der Verfasser nicht so ausgedrückt. Eher noch: ein „Fünftel" der Wand, also vier Ellen wurden durch die Thür eingenommen; indeß hat auch dies Bedenken). Daß außer dieser Thür noch ein Vorhang — und zwar ganz wie in der Stiftshütte aus den vier heiligen Farben mit Cherubimbildern — das Chor verdeckt habe, sagt 2 Chron. 3, 14; allein der

Anklang an 2 Mos. 26, 31 ist zu deutlich, um hieraus einen Schluß ziehen zu können. Denn daß die Thür nach dem Chor (hebräisch: Debir) immer offen gestanden habe (Keil, Bähr), ist durch nichts bezeugt und an und für sich sehr unwahrscheinlich. Die scharfsinnige Deutung, welche Thenius der Stelle 1 Kön. 6, 20 gibt: „er führte vorüber — den Vorhang — mit goldenen Kettchen (bei denen Ringe hinzuzudenken sind) von dem Debir", ist freilich unendlich besser als die „Kettenversperrung", mit der man das Chor abschließen will, befriedigt indeß auch nicht, da das Verbum zu ungewöhnlich und die Erwähnung dieses heiligen Stückes, im Vergleich mit der ausführlichen Beschreibung der Thür, gar zu abrupt. Obwol also etwas Sicheres hierüber nicht auszumitteln ist, so ist doch ein Vorhang (als Portière, vgl. Weiß, „Handbuch der Geschichte der Tracht, des Baues und des Geräthes der Völker des Alterthums" [Stuttgart 1856—60], S. 366, Anm.) wenigstens denkbar, wie denn auch im Herodianischen Tempel der Eingang ins Heilige (nicht in den Chor) Thür und Vorhang aufweist. Aus dem Schiffe führte gleichfalls eine große Flügelthür, deren Blätter aus Cypressenholz und deren Pfosten aus Oelbaumholz bestanden, in die Vorhalle. Nach 1 Kön. 6, 34 scheint sie Doppelflügel gehabt zu haben; allein Ez. 41, 23. 24 werden beide Thüren (zum Schiffe und zum Chor) als gleichartig dargestellt. Ganz irrig ist die Meinung, die Flügel wären in der Mitte horizontal durchschnitten gewesen, hätten also ein oberes und unteres Blatt gehabt, wie die Thür an unsern Bauernhäusern. (Thenius gibt dieser zweiten Thür 10 Ellen Weite, 17 Ellen Höhe.) Beide Thüren waren mit eingeschnittener Arbeit bedeckt, welche Cherube, Palmen und Blumengehänge darstellten, und mit Gold überzogen. Da nach V. 18 „alles Cedernholz war, kein Stein zu sehen war", so kann das erstere durch jenen Goldüberzug nicht vollständig verdeckt worden sein; mithin geht derselbe wol nur auf die Verzierungen, die man mit dünnem Goldblech (etwa eine Linie dick: Keil), das mit Stiften angeheftet war, überdeckte. Die meisten nehmen freilich eine vollständige Goldbedeckung an, sodaß dann alles ringsumher von Gold gestrahlt habe; allein die bedeutsamen Figuren wären dann fast gar nicht hervorgetreten. Die gleichen Verzierungen schmückten auch die sämmtlichen Wände beider Abtheilungen des Heiligthums; außer den genannten sind auch Coloquinten (wilde eiförmige Gurken) erwähnt, welche indeß Bähr als giftiges Gemüse 2 Kön. 4, 40 im Heiligthum nicht zulassen, sondern durch Knospen ersetzen will, was indeß sprachlich nicht angeht; auch handelt es sich hier um gefällige Ornamente, nicht um Gemüse. Auch der Fußboden war mit Gold überzogen, vielleicht gemustert, etwa in Quadraten. Daß Wände, Decke und Fußboden der Vorhalle auch diese Täfelung mit eingeschnittener Arbeit und Goldbekleidung gehabt haben, wird aus 1 Kön. 5, 30 wahrscheinlich, wo das „von außen" wol auf die Halle geht. Nach 1 Kön. 6, 4 hatte das Heilige „Fenster verschlossener Ueberdeckungen". Damit ist schwerlich ein Netzwerk oder ein gewöhnliches Fenstergitter (Ewald u. a.) gemeint; wir haben vielmehr an „festgemachte Jalousien" (Thenius, Keil, Weiß) zu denken, an (nach außen hin schräg stehende) Querleisten. Da das Heilige durch die brennenden Leuchter genügend Licht empfing, so kann der Zweck nur der sein, eine Ventilation zu veranlassen und den Rauch zu beseitigen, nicht auch Tageslicht einzulassen. Außerdem hatten die Querleisten den Zweck, Schutz zu bieten gegen einschlagende Regengüsse und mußten deshalb schräg nach außen gestellt sein. Zahl und Größe der Fenster ist nicht angegeben. Daß es 30 gewesen (Josephus, „Alterthümer", VIII, 3, 2), ist sehr unwahrscheinlich; sicherlich befanden sie sich nur auf den beiden Langseiten. Jene Bezeichnung im Texte ist schon früh nicht verstanden worden. Statt derselben sagt der chaldäische Paraphrast (dem Luther folgt), vielleicht aus alter guter Ueberlieferung, sie seien inwendig weit, auswendig eng gewesen, worauf auch die Analogie mit den ägypt. Bauwerken (Description de l'Égypte [Paris 1821—30], Abbildungen, II, 16, 3. 4; vgl. Thenius zu der Stelle) hinführt. Ob auch das Allerheiligste ähnliche Luftzüge gehabt habe, ist zweifelhaft, da es ja nach dem Gesetz (3 Mos. 16) nur einmal im Jahre mit der Räucherpfanne betreten wurde. Geschah dies indeß nach älterm Ritus, was wir nicht wissen, häufiger, so durften solche Fenster nicht fehlen. Da sie wegen der Querleisten kein Tageslicht (höchstens einen leisen Schimmer) einließen, würde 1 Kön. 8, 12: „Jahve hat gesagt, er wolle im Dunkel wohnen", nicht widerstreiten, vorausgesetzt, daß hier der Text richtig ist. (Vielmehr scheint uns Thenius klar bewiesen zu haben, daß statt „Dunkel" „Jerusalem" im ursprünglichen Texte stand.) Dies Allerheiligste sollte nur 20, nicht 30 Ellen hoch sein, mithin einen vollkommenen Würfel

bilden. Da nun schwerlich auch das Dach an dieser Stelle 10 Ellen niedriger war, müssen wir (mit den meisten) annehmen, daß über dem Debir ein Oberraum sich befand von 10 Ellen Höhe, zu dem man ohne Zweifel von dem Anbau im Westen gelangen konnte. Schwerlich befanden sich darin „die Kleider der Priester, die Reste der Stiftshütte und die Archive" (Merz), eher die Schätze, die David nach 1 Kön. 7, 51 geheiligt hatte.

Die Halle vor dem Tempel war 20 Ellen breit und 10 Ellen tief. Daß sie auch 30 Ellen hoch war, läßt sich aus 1 Kön. 6, 3 zu V. 2 schließen, und ebenso daß sie gleichfalls an den Seiten ähnliche Mauern hatte und überdacht war, schwerlich mit Fenstern versehen, da sie wol keine Thüren hatte, sondern nach außen hin offen war. Denn daß sie wie eine Art kleiner Vorhof des Daches entbehrte, liegt nicht in 1 Kön. 7, 12, wo das „an der Halle des Hauses" nur den innern Vorhof beschreiben will. Das Portal war von zwei kunstvollen Säulen getragen, als deren Namen Jachin und Boas (s. d.) angegeben sind (1 Kön. 7, 21), eine zur Rechten, die andere zur Linken. Da ihr Durchmesser je 4 Ellen betrug, wurde eine Thorweite von 12 Ellen freigelassen. Nehmen wir freilich nach den LXX zu Ez. 40, 48 noch 3 Ellen hüben und drüben als Seitenwand an, wie Thenius will, so würde sich die wirkliche Portalöffnung zwischen den Säulen auf 6 Ellen reduciren. Beide Säulen waren aus Erz gegossen, wahrscheinlich hohl, 18 Ellen hoch, wozu noch ein 5 Ellen hohes Capitäl und vielleicht ein Tragkopf von 1 Elle kam, sodaß die Gesammthöhe sich wol auf 24 Ellen belief. Die Säulen waren rund, hatten aber (wie wir den Zusatz der LXX zu 1 Kön. 7, 4 resp. V. 16: τεσσάρων δακτύλων τὰ κοιλώματα, deuten müssen, da dies unmöglich auf die Dicke des Erzes sich beziehen kann nach Josephus u. a.) vier Finger breite (nicht tiefe) Hohlstreifen, was den Säulen ein höchst gefälliges Aussehen geben mußte. Das Capitäl bestand aus einem wulstförmigen, ausgebogenen Untersatze, an welchem (am obern und untern Rande) 200 Granatäpfelgestalten herumliefen. Den Raum zwischen diesen beiden Reihen von Granatäpfeln bedeckte ein Gitterwerk. Kam auf diesen Untersatz etwa eine Elle, so sind die vier Ellen des übrigen Capitäls von der Höhe der Lotosblumen zu verstehen (mit Bähr), welche auf dem Capitäl gebildet waren. Da die Beschreibung dieser Säulen im Texte die der Geräthe des Vorhofs einleitet, so hat man diese meist als freistehend gedacht, vor dem Portal der Halle. Dies liegt nicht in 1 Kön. 7, 21: „Er richtete die Säulen auf für die Halle des Tempels" (nicht vor, wie Luther, während die LXX den Genitiv haben und die Vulgata richtiger: in porticu templi). Immerhin ist das Natürlichste, daß sie architektonisch verwerthet waren (wodurch wir zugleich unsere Aeußerung im „Bibel-Lexikon", III, 620 mit der auf S. 156 vorgetragenen Ansicht in Einklang setzen), und eine treffende Stütze bietet Am. 9, 1, während sonst eine kunstgeschichtliche Analogie für solche freistehende Säulen mangelt. Das ist auch die Ansicht von v. Meyer, Grüneisen, Ewald, Thenius — der sie zu 1 Kön. 7, 19 mit gründlichem Scharfsinn vertheidigt — Braun, Graf in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1856, S. 2, Merz, Hitzig. Die Worte Jachin und Boas sind ursprünglich als Inschrift zu fassen, zu denen vielleicht der Gottesname oben über dem Portal das Subject zu der Aussage abgab: „Jahve hält aufrecht mit Macht."

Das eigentliche Hauptgebäude war an drei Seiten, im Norden, Westen und Süden, von einem Anbau in drei Stockwerken umgeben, gebildet durch eine zweite Mauer, welche in einer Distanz von 5 Ellen und in gleicher Dicke um die erste geführt war. Indeß hatte das zweite Stockwerk eine Innenweite von 6, das dritte von 7 Ellen, indem die Tempelmauer bei jedem höhern Stockwerk um 1 Elle abnahm. Dadurch bildeten sich Absätze, auf welche die Deckenbalken der Stockwerke einfach aufliegen konnten, ohne, wie in die Parallelmauer, eingestoßen zu werden. Jedes dieser Stockwerke hatte 5 Ellen Höhe, sodaß der Anbau im ganzen nur etwa 18 Ellen Höhe gehabt haben muß, also — selbst ohne das Dach des Tempels zu rechnen — um mindestens 12 Ellen niedriger war als das Hauptgebäude. Somit konnten die Fenster des Heiligthums sehr gut in diesem freien Raume liegen; selbst das Debir überragte noch den Anbau um 2 Ellen. Ueber Zahl, Zweck, Umfang der in dem Anbau befindlichen Zimmer schweigt die Urkunde. Nach Josephus („Alterthümer", VIII, 3, 2) sollen 30 Zimmer dagewesen sein; freilich hätten dann die im untersten Stockwerk nur die Größe eines Würfels von 5 Ellen gehabt. Doch spricht für solche Kleinheit die Analogie der Nebengemächer bei den ägypt.

Tempeln (vgl. übrigens auch Ez. 41, 6 und dazu Böttcher). Wahrscheinlich waren sie durch Thüren verbunden und hatten nach außen hin je ein Fenster, was in sehr unwahrscheinlicher Weise von einigen geleugnet wird. Groß waren die Fenster sicherlich nicht. Die Gemächer dienten zur Aufbewahrung von Tempelgeräthschaften, besonders von Weihgeschenken aller Art (2 Kön. 11, 10), vielleicht auch zu Ruhegemächern für die Priester. Daß dieser ganze Anbau durch eine oder mehrere Thüren mit dem Heiligen in directer Verbindung gestanden habe, ist an sich wahrscheinlich, aber nirgends ausdrücklich angegeben. Auch von außen her scheint nur eine Thür in den Anbau geführt zu haben, die sich aber nicht rechts vom Portal, sondern in der Mitte der südlichen Längenseite befand, wie aus 1 Kön. 6, 8 deutlich hervorgeht. Ezechiel (Kap. 41, 11) stellt die Symmetrie her durch eine zweite Thür an der nördlichen Seite, falls dies nicht schon bei einer spätern Restauration geschehen war. Daß es anfangs nur eine Thür gab, beweist deutlich, daß die Mehrzahl dieser Gemächer nicht zum gewöhnlichen Gebrauch bestimmt war. Die Stockwerke selbst waren durch Wendeltreppen verbunden, die sich innerhalb der äußern Parallelmauer befanden.

Das Ganze des Tempelgebäudes stand (nach Thenius, „Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel", §. 10) auf einer 6 Ellen hohen, allenthalben 5 Ellen vorspringenden Unterlage. Der Bericht der Königsbücher schweigt zwar darüber, jedoch wird dies wahrscheinlich aus der Combination von 2 Kön. 11, 14; 23, 3 mit 2 Chron. 23, 13, besonders Ez. 41, 8. 11 und 40, 49. Dann müssen auch Stufen (etwa zehn) aus dem innern Vorhof zu der Vorhalle des Tempels hinaufgeführt haben. Ueberhaupt ist diese höhere Lage des Tempelhauses über den Vorhöfen von vornherein durch die ursprüngliche Gestalt der Oberfläche des Felsens nahezu geboten.

Was nun die nähere Ausstattung des Tempels betrifft, so standen im Allerheiligsten zwei Gestalten von Cheruben, deren menschliche Form und aufrechte Haltung (1 Kön. 6, 13 nach Cod. Vatic. und 2 Chron. 3, 13) ebenso sicher ist, wie der Umstand, daß sie nur je zwei, nicht aber (Merz) vier Flügel hatten. Sie waren 10 Ellen hoch, jeder Flügel je 5 Ellen lang, sodaß dieselben an den Schultern zusammenstoßen mußten, damit die Flügelweite der Höhe genau entspreche, wie beim Menschen ja die Größe mit der Klafterweite fast stets identisch ist. Sie waren in besonders sorgfältiger Weise aus dem Holze des wilden Oelbaumes geschnitzt und ganz mit Gold überzogen. Sie standen nebeneinander; ihre Innenflügel berührten sich in der Mitte des Debir, die Außenflügel reichten bis an die Wände. Daß dies die nördliche und südliche Wand gewesen sei, läßt sich aus der Stellung der Bundeslade schließen; denn die Köpfe der Tragstangen (sicherlich an der Langseite angebracht) konnten, wenn die Thür des Chores offen stand, im Heiligen, aber nicht mehr in der Halle gesehen werden. Diese ohne Zweifel allein richtige Fassung von 1 Kön. 8, 8, von Thenius und Merz unabhängig gefunden, beseitigt eine Reihe abenteuerlicher Vorstellungen, deren Anführung nutzlos ist. Nach den Gesetzen der Perspective müßten dann die Stangen 7 Ellen betragen haben. Die Cherubim wandten das Antlitz dem „Hause", d. h. dem Heiligen zu, die natürlichste Stellung, obwol Thenius meint, Antlitz und Füße hätten sie der Lade, die unter den zusammenstoßenden Flügeln sich befand (1 Kön. 8, 7; der V. 8 gibt nur den Zweck dieser Stellung an, beschreibt dieselbe aber nicht näher), zugekehrt, was mit der Stellung der Flügel sich doch wol nicht gut vereinigen läßt. In der Lade befanden sich nur die steinernen Tafeln des Gesetzes. Wahrscheinlich ruhte die Lade auf einem etwas erhöhten steinernen Untersatze. Im Heiligen befand sich ein Räucheraltar, von Cedernholz mit Goldblech überzogen, und von gleichem Stoffe ein Schaubrottisch, dagegen, wegen Beleuchtung des größern Raumes, zehn Leuchter, von denen je fünf rechts, je fünf links standen, d. h. wol nicht zu beiden Seiten der Thür zum Debir, sondern an den beiden Langseiten (1 Kön. 7, 48. 49). Den Leuchtern wird als Verzierung nur Blütenwerk zugeschrieben, was wol auf Aehnlichkeit mit dem Leuchter 2 Mos. 25, 33. 34 schließen läßt, ebenso wie mit dem Leuchter, der sich auf dem Triumphbogen des Titus findet. Der Chronist meint (1 Chron. 28, 16), es seien auch zehn Schaubrottische gewesen, redet aber 2 Chron. 13, 11 nur von einem Leuchter und einem Tisch, offenbar entweder in Anlehnung an die Stiftshütte oder an den Serubabelischen Tempel. Die Harmonisirung dieser Stelle mit den andern, daß nur ein Tisch belegt, nur ein Leuchter angezündet wurde, verurtheilt sich selbst; Keil stellt auf die neun leeren Tische die Leuchter, Merz die Weinkannen.

Das Tempelgebäude war von einem Vorhof umgeben, den eine Mauer von drei Reihen gehauener Steine bildete, welche eine Bedachung von Cedernbalken trug (schwerlich ein Staket oder ein Geländer, wie andere wollen). 1 Kön. 6, 36 ist dieser Vorhof „der innere" genannt, im Unterschied von dem später (namentlich unter Josaphat) ausgebauten äußern Vorhof. Ob Salomo auch wenigstens die Umfassungsmauern des letztern gebaut habe, ist nicht gesagt, darum aber wahrscheinlich, weil jedenfalls eine ordentliche Wegverbindung zwischen dem Tempelberg und dem Zion sowie mit der Unterstadt schon damals angelegt sein muß. Beide Umfassungsmauern waren jedenfalls mit mehrern Thoren versehen, da die Absicht, den Tempel zu einer Art Citadelle zu machen, hier noch nirgends hindurchblickt. In jenem innern Vorhof, der später auch der Priestervorhof heißt (2 Kön. 21, 5; 23, 12; 2 Chron. 4, 9; 33, 5; Jer. 36, 10), befand sich wol vor der großen Halle der eherne Brandopferaltar (s. d.), daneben das eherne Meer (s. Meer, ehernes), etwa südöstlich, und die 10 Gestühle, fahrbare Wasserbecken, die auf kunstvollen Gestellen ruhten, je 4 Ellen lang und breit und 3 Ellen hoch (vgl. die genaue Beschreibung 1 Kön. 7, 27—39). An den Seiten waren viereckige Schilder aus Erz gegossen mit den Bildern von Löwen, Rindern, Cheruben und Blumenkränzen. Sie dienten nur dazu, große offene, runde Becken von 4 Ellen Weite zu tragen, sichtlich bestimmt zum Waschen des Opferfleisches. Je fünf dieser Gestelle standen auf der rechten und linken Seite des Hauses. Außerdem wurden alle die kleinern Geräthe angefertigt, die Schaufeln, Schalen, Rauchpfannen u. s. w. Was davon ins Heilige gehörte, war von Gold, was in den Vorhof von Erz. In späterer Zeit füllte sich der äußere Vorhof (Vorhof des Volkes) mit zahlreichen Gebäuden, Vorrathskammern, Wohnungen für die Tempeldiener an (vgl. Thenius, „Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel", §. 11). Ueber die Größe des äußern und innern Vorhofes lassen sich keine Vermuthungen aussprechen. Die großartige Ausstattung derselben mit Gebäuden, wie sie Ezechiel (vgl. Thenius, „Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel", §. 12) zeigt, gehört sicherlich der nachsalomonischen, aber wol vorexilischen Zeit an. Nach Ezechiel bildete die gesammte Tempelanlage ein Quadrat von 500 Ellen, jedenfalls zu groß für die salomonische Anlage. Das heutige mohammedanische Heiligthum, dem noch die bedeutenden Erweiterungen des Tempels im Norden durch die Hasmonäer, im Süden die mächtigen Substructionsarbeiten des Herodes zugute kommen, bildet ein unregelmäßiges Oblongum von 1020 pariser Fuß im Norden, 927 Fuß im Süden, 1617 Fuß im Westen, 1320 Fuß im Osten (vgl. Rosen, „Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria" [Gotha 1866], S. 3). Die Brücke nach dem Zion lag jedenfalls an der Nordwestecke und nicht im Südwesten. Die dort von Robinson gefundenen Reste eines Brückenanfanges oder Viaductes hängen so eng mit herodianischen Substructionsbauten an der Südseite zusammen, daß an salomonischen Ursprung nicht zu denken ist. Ueberreste jener Brücke sind darum nicht zu suchen, weil sie noch in Pompejus' Zeit, vollends zu Salomo's sehr leicht zerstörbar, also etwa von Holz gewesen sein muß.

Die Bedeutung des Tempels erhellt klar aus 1 Kön. 8. Er ist weder Abbild des Himmels oder der himmlischen Gotteswohnung noch auch der Theokratie und des Reiches Gottes. Er ist vor allem Stätte des öffentlichen Cultus und Aufbewahrungsort für das höchste Heiligthum, die Bundeslade. Aber nicht an sie ist die Gnade Gottes geknüpft, sondern an die Thatsache, daß Jahve ausdrücklich (durch Prophetenwort) Jerusalem erwählt hat, nicht daß er persönlich dort wohne, sondern daß „sein Name daselbst sei" (1 Kön. 8, 29. 16 und 5, 17), d. h. die Gottheit, wiefern sie von den Menschen verehrt und erkannt wird, aber auch objectiv, wiefern sie sich als diese erkannte höhere Macht manifestirt. Denn die Wirkung dieses Wohnens Jahve's besteht, wie V. 30 fg. an vielen Beispielen ausgeführt wird, darin, daß man gerade an dieser Stätte auf Erhörung des Gebetes rechnen kann, sowol von seiten der Juden wie auch aller Fremden (V. 43); diese Erhörlichkeit wird auch gewährleistet, wenn man nur betend die Hände ausbreitet in der Richtung nach diesem Gotteshause hin (Kiblah, V. 38, 44). Auch einen Meineid beim Altar des Tempels wird Jahve direct durch ein Gottesurtheil strafen (V. 32). Die Wirkung dieses neuen Tempels auf die Jahvereligion konnte eine doppelte sein. Theils mußte Jahve, namentlich in den Augen des sinnlichern Volkes, eine höhere Bedeutung gewinnen durch den bestechenden Glanz seiner irdischen Wohnung; theils war es unvermeidlich, daß die andern Verehrungsstätten rings im Lande (Altäre wie kleinere Heilig-

thümer) immer mehr an Ansehen verlieren mußten, bis man sie zuletzt (wol schon unter Hiskia) als Gegensatz gegen den Jahvecultus in Jerusalem zu betrachten anfing. Durch diese sich von selbst ergebende Concentration des Cultus mußte aber der Jahvecultus im platten Lande, außerhalb Jerusalems, an Bedeutung einbüßen, und nur zu leicht konnten sich dort andere Gottheiten einschleichen, weshalb denn auch Jer. 2, 28 gerade die Fülle dieser Localgötter, selbst in Juda, gerügt wird. Aus dieser doppelten, theils günstigen, theils ungünstigen, Wirkung ist auch die zweifache prophetische Anschauung über den religiösen Werth dieses großartigen Unternehmens leicht verständlich.

Die Frage, an welcher Stelle der heutigen Haram Area der Salomonische Tempel gestanden habe, läßt sich aus dem zweifachen Grunde nicht sicher beantworten, weil unsere besten biblischen Quellen gerade von dem Boden des Tempels so gut wie nichts berichten, und weil der Tempelplatz selbst sehr starken Veränderungen unterworfen gewesen ist. Würden wir die Art und den Umfang der Salomonischen Substructionsbauten genau kennen, so ließe sich von geschickt geleiteten, unbeschränkten Ausgrabungen viel Aufschluß erwarten. Ob aber heute irgendetwas selbst von diesen ältesten Unterbauten gefunden ist, ist sehr fraglich. Die Angabe des Josephus, daß Salomo an der östlichen Seite des Moria eine 400 Ellen hohe Mauer vom Kidronthale aus ausgeführt und darauf einen Porticus gesetzt habe, wird dadurch zweifelhaft, daß die Thaltiefe damals höchstens 150 Fuß gewesen sein kann, über welche die Harammauer sich 80 Fuß erhebt (was zusammen nur etwa 154 althebr. Ellen ausmacht), und hängt mit der Sage zusammen, welche die sogenannte „Salomonische Halle" (Apg. 3, 11) direct auf den berühmten König zurückführte (vgl. Rosen, a. a. O., S. 34, 37). Das Wahrscheinlichste ist, daß der alte Tempel auf der noch heute sich deutlich abzeichnenden Felsenerhöhung im Nordwesten des Haram-Scherif gelegen habe, auf keinen Fall im Südwesten (Fergusson). Hierbei liegt der Bericht des Josephus („Jüdischer Krieg", I, 7) von der Erstürmung des Moria durch Pompejus zu Grunde, wonach man nach Ersteigung der Nordwand sofort Herr des innern Vorhofes und des Tempels wurde, sowie die Voraussetzung, daß in der makkabäischen Zeit der (Serubabelische) Tempel an derselben Stelle gestanden wie der Salomonische. Weiteres über diese Frage sehe man — außer bei Robinson, Krafft, Fergusson und vorzüglich Rosen, a. a. O. — in den neuern Werken über die Topographie von Jerusalem von Tobler, Barclay, de Vogué (Le temple de Jérusalem [Paris 1864]), Sepp, Wolff, Wilson und Anderson (die vorzüglich genaue Messungen unternahmen), Williams, Porter, Lewin und Thrupp, de Saulcy, Palmer u. a. Den Ertrag dieser Forschungen und Ausgrabungen von Warren entwickelte Morrison in dem Buche: The recovery of Jerusalem (London 1871); auch das Comité des Palestine exploration fund gab eine treffliche Uebersicht davon in dem Buche: Our Work in Palestine; s. Jerusalem (Text und Karte), „Bibel-Lexikon", II.

Zur Geschichte des Tempels ist wenig zu bemerken. Er wurde sehr bald das beliebte Ziel der Wallfahrer aus Nord und Süd. Damit nicht das nördliche Reich wieder dem südlichen sich anschließe, errichtete Jerobeam I. zu Bethel und Dan Heiligthümer, um den Strom der Wallfahrer von dem prächtigen Tempel abzulenken. Die Schätze des Tempels wurden nicht selten geplündert, so von dem ägypt. König Sisak (1 Kön. 14, 26), vom israelitischen Könige Joas (2 Kön. 14, 14), von Nebukadnezar und Nebusaradan (2 Kön. 24, 13; 25, 9). Oder man verwendete die edeln Metalle, um Tribut zu zahlen und sich den Beistand fremder Herrscher zu erkaufen, ersteres durch Hiskia (2 Kön. 18, 15), letzteres durch Asa für den König Benhadad von Syrien, Ahas für den Assyrer Tiglatpileser (1 Kön. 15, 18; 2 Kön. 16, 8). Abgöttische Herrscher, wie Ahasja nebst seiner Mutter Athalja, Ahas, vollends Manasse, nahmen mannichfache Aenderungen im Tempel selbst vor, ohne indeß, wie es scheint, das Haus selbst wesentlich anzutasten; nur im Vorhofe und in den Nebengebäuden wurden andere Altäre, Sonnenrosse u. s. w. aufgestellt. Bereits unter Josaphat bedurfte der Tempel einer gründlichen Restauration (2 Chron. 20, 5); damals mag auch der äußere Vorhof erweitert worden sein. Auch unter Joas erfolgte eine Renovation (2 Kön. 12, 5 fg.). Jotham ließ das nördliche Hauptthor von neuem aufbauen (2 Kön. 15, 35); es ist identisch mit dem Benjaminthor (Jer. 20, 2) und dem obern Nordthor bei Ez. 9, 2 und führte in den innern Vorhof. Ob noch andere Könige, etwa Josia, hier Bauten vorgenommen haben, sodaß Ezechiel's Beschreibung (Kap. 40 fg.) im ganzen den Tempel kurz vor dem Exil treu wiedergibt, läßt sich nur

vermuthen, aber nicht beweisen. Nachdem durch den General Nebukadnezar's, Nebusaradan, alles Werthvolle, namentlich die köstlichen Geräthe, herausgenommen waren, wurde der Tempel durch Feuer vernichtet; nur wenig über 400 Jahre hatte er bestanden.

II. Der Serubabelische Tempel. Das Decret des Cyrus zu Gunsten der Juden (im J. 538) hatte weniger die Absicht, die Gefangenen zu befreien und einen neuen Staat zu gründen, als vielmehr Jahve ein Gotteshaus zu erbauen (2 Chron. 36, 23; Esra 1, 3). Deshalb wurden die heiligen Geräthe aus der Schatzkammer dem Fürsten Scheschbazar übergeben; die Heimziehenden erhielten zu diesem Zweck, den Tempel neu zu erbauen, reiche Gaben von den Zurückbleibenden (Esra 1, 5—11). Gleichwol begnügte man sich mit Errichtung eines großen Opferaltars (Esra 3, 2. 3), wahrscheinlich an demselben Orte, wo der alte gestanden, zumal es dazu gewiß sehr geringer Zurüstung bedurfte, denn für das Volk blieb doch diese Opferstätte die heiligste Stätte. So blieb „des Herrn Haus wüste liegen". Erst als Haggai und Sacharja, die Propheten, nachdrücklich zum Tempelbau aufforderten, nahmen sich Serubabel (der Nachfolger Scheschbazar's?), der Satrap, und Josua, der Hohepriester, der Sache mit allem Eifer an (Esra 5, 1). Daß die jetzige Darstellung im Esrabuch, nach welcher man schon im zweiten Jahre nach dem Edict des Cyrus den Grundstein gelegt und zu bauen angefangen habe, im Irrthum sei, läßt sich theils aus der Anklageschrift der Samariter, die sich nur auf Wiederaufbau der Stadt und ihrer Mauern (Esra 4, 16. 21), nicht auf den Tempel bezieht (was schon von Bertheau, „Die Bücher Esra, Nehemia und Ester" [Leipzig 1862], S. 69 fg., Oehler in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVII, 275, u. a. anerkannt ist) und in die Zeit des Esra fällt, also mehr als 70 Jahre später, erweisen, theils aus den Weissagungen jener beiden Propheten, die mit keiner Silbe jenes verunglückten Anfanges erwähnen (vgl. Schrader, „Ueber die Dauer des zweiten Tempelbaues" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1873, S. 479 fg.). Vielmehr scheint erst am vierundzwanzigsten Tage des sechsten Monats im zweiten Jahre des Darius (also im J. 520) der Grundstein des Tempels (Sach. 3, 9; 4, 7?) gelegt worden zu sein. In vier Jahren und fünf Monaten (vgl. Pressel, „Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi" [Gotha 1870], S. 19, Anm., da nämlich früher der Adar nicht der zweite, sondern der zwölfte Monat des jüd. Jahres war) ward der Bau vollendet; die Einweihung erfolgte am 3. Adar des sechsten Regierungsjahres des Darius, also im J. 516. Auf seine Größe läßt sich aus Hag. 2, 3 um so weniger etwas schließen, als dies Wort nur einen Monat nach der Grundsteinlegung gesprochen war; es bezieht sich (V. 7, 8) nur auf die geringere Menge von Silber und Gold, die zur Verfügung stand. Nach Esra 6, 3 wäre dieser Neubau 60 Ellen hoch und breit, also viel größer gewesen als der Salomonische, was schon wegen der Kürze der Bauzeit und der viel geringern Mittel der kleinen Colonie ganz undenkbar ist. Da Esra 6, 4 sichtlich auf den Vorhof sich bezieht, so kann unter jenen 60 Ellen die ganze Höhe von dem äußersten Vorhofsthor bis zur Spitze gemeint sein. Von der Höhe der Vorhalle, welche die Chronik (2 Chron. 3, 4) 120 Ellen hoch macht (was Thenius mit Recht eine unerhörte „dampfessenartige" Verunzierung nennt), die 60 Ellen zu deuten, ist auch nicht möglich, keinesfalls irgendwie begründet. Indeß folgt aus „Josephus, „Alterthümer", XV, 11, 1, wenigstens dies, daß der vorherodianische Tempel um 60 Ellen in der Höhe kleiner war als (nach der damaligen Ansicht der Juden, s. unten) der Salomonische und als der Herodianische. Factisch war dieser 100 Ellen hoch, wonach 40 auf die Höhe des frühern kämen. Der Bau stand gewiß ziemlich genau auf der Stelle des frühern Tempels. Eine Mitwirkung der Phönizier wird Esra 3, 7 ausgesagt; die Stelle spricht zwar auch von „Steinhauern", aber nur von Cedernholz, nicht auch von neuen Quadern, und dürfte wol eine Vermuthung des Chronisten (von dem die Stelle herrührt) enthalten, der den neuen Bau dem altberühmten conformiren, ja noch herrlicher ausstatten mochte, wie denn auch Esra 6, 4 sichtlich aus 1 Kön. 6, 36 entlehnt ist. Auch daß nur Leviten bauten, und Priester die Aufsicht führten (Esra 3, 9), ist ebenso unglaublich wie der Anschauung des Chronisten entsprechend. Nach 1 Makk. 4, 38. 48 muß der Tempel mehrere Vorhöfe und angebaute Zellen gehabt haben, später mögen Galerien in die Vorhöfe hineingebaut sein (Josephus, „Alterthümer", XI, 4, 7). Eine leichte Brücke an der Nordwestseite verband den Tempel mit dem Zion, wenigstens zur Zeit des Pompejus (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4, 2). Dem Brandopferaltar wird eine eherne Umfassung (schwerlich so

groß und so kunstvoll, wie sie früher gewesen und wie sie Ez. 43, 15 fg. beschrieben ist) nicht gefehlt haben; das Innere ward zum Theil, da ohne Zweifel eine natürliche Bodenerhöhung des Felsens den Kern bildete (s. oben), mit unbehauenen Steinen ausgefüllt, so geschah es wenigstens später, und daß es früher, vor der Makkabäerzeit, auch so gewesen, mag 1 Makk. 4, 47 eine richtige Erinnerung sein. Dabei ist auf das alte Gesetz (2 Mos. 20, 25) verwiesen. Jedoch hatte er, dem alten Gesetz entgegen, aber in Uebereinstimmung mit dem frühern Usus, Stufen, auf denen der Priester emporstieg (Sir. 50, 11). Das große Lavationsbecken im Vorhof ward vom Hohenpriester Simon (nach Sir. 50, 3) von Erz wiederhergestellt, in der Größe des ehemaligen „ehernen Meeres"; welcher Art es bei der Erbauung des Tempels unter Serubabel gewesen, läßt sich nicht sagen. Im Heiligen befand sich nur ein goldener Leuchter, ein Schaubrottisch und ein Räucheraltar (1 Makk. 1, 21; 4, 49). Das Allerheiligste war leer, da die Bundeslade bei der Zerstörung des Tempels mit verbrannt war. Indeß soll dieselbe früher (nach Mischna, Joma, V, 2) auf einem drei Zoll hohen Stein gestanden haben, auf den dann später der Hohepriester das Rauchfaß stellte, wenn er am Versöhnungstage mit dem Opferblute hineinging. Diese Ueberlieferung ist nicht unwahrscheinlich, da der Stein noch nach Christi Zeit vorhanden sein mußte. Da ein platter Stein oder Mühlstein — nach älterm Sprachgebrauch nur der obere bewegliche, nach späterm auch der untere festliegende, vgl. Hesychius, Lexicon, ed. Schmidt [Jena 1857—64], III, 209 — bei den Griechen ein Ὄνος, „Esel", hieß, so konnte aus der Angabe, im jüd. Adyton befinde sich kein Götterbild, nur ein Onos, nach Graetz' scharfsinniger Vermuthung, die weitverbreitete Sage entstehen, die Juden verehrten einen „Esel", anfangs gemeint als schlechter Wortwitz, dann von dem Judenhasse der Heiden wörtlich verstanden. Der Hohepriester Simon II. (in den J. 219—199) hat viel am Tempel gebaut; er scheint denselben zuerst in eine Art von Citadelle umgewandelt zu haben (vgl. Fritzsche zu Sir. 50, 2 fg.); von ihm können sehr wohl jene Grundmauern an der Südostecke des Tempels herrühren, welche phönizische oder althebr. Marken zeigen. Von Antiochus Epiphanes, dem König von Syrien (im J. 168), wurde der Tempel geplündert, durch Götzendienst entweiht, überhaupt in jüd. Augen stark verunreinigt. Drei Jahre darauf (im J. 165) ließ Judas Makkabi das Heiligthum reinigen; der Brandopferaltar wurde mit neuen (unbehauenen) Steinen versehen, die Tempelgeräthe neu angefertigt. Auch erhielt der Tempelberg (denn dieser ist in 1 Makk. mit „Berg Zion" gemeint nach Kap. 5, 52; 7, 33; vgl. Grimm zu 1 Makk. 1, 30) feste Mauern und Thürme, sammt einer ständigen Besatzung, um eine Belagerung aushalten zu können (1 Makk. 4, 60; 6, 7). Alexander Jannäus (im J. 106 fg.) schied den Priestervorhof durch ein hölzernes Gitter vom äußern Vorhofe (vgl. Josephus, „Alterthümer", XIII, 135). Als Pompejus (Olymp. 179) die Stadt angriff, war der Tempelberg theils durch eine steinerne Mauer, theils durch das breite und tiefe Thal, welches ringsum lief, sehr geschützt, am wenigsten jedoch im Norden. Doch auch hier wehrten ein Graben, den Pompejus ausfüllen ließ, und hohe Thürme den Eingang (vgl. Josephus, „Alterthümer", XIV, 4), sodaß der Tempel erst nach drei Monaten erobert wurde. Dabei fielen 12000 Juden. Pompejus betrat zwar mit seinen Begleitern das Heiligthum, ließ aber den Tempelschatz von 2000 Talenten unangetastet. Herodes erstürmte auch (im J. 37 v. Chr.) den Tempelberg (Josephus, „Alterthümer", XIV, 16) nach mühevoller Belagerung: auch nach dem Falle der ersten Mauer bedurfte es noch 15 Tage, ehe auch die zweite genommen war. Dabei wurden mehrere Säulenhallen verbrannt.

III. Herodianischer Tempel. Die Beschreibung desselben finden wir bei Josephus, „Alterthümer", XV, 11, und „Jüdischer Krieg", V, 5 (jene kürzer und anschaulicher, diese eingehender und unklarer), desgleichen in dem talmudischen Tractat Middoth. Die Angaben des letztern Berichtes sind zwar vielfach genauer, liefern aber meist kein klares Bild, verrathen nur eine vage Erinnerung, die bereits durch die zweite oder dritte Hand gegangen und überdies durch Anlehnungen an Ezechiel's Tempelideal vielfach getrübt ist. Die Beschreibungen des Josephus haben ungleich höhern Werth, ermangeln aber des kritischen Sinnes, sind in Betreff der höhern Maßangaben unzuverlässig und entbehren der deutlichen Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebensachen sowie zwischen blos Gehörtem und selbst Geschautem (vgl. Rosen, a. a. O., S. 21). Der Befund antiquarischer Forschungen auf dem Tempelberge zeigt zwar in den Mauern noch viele Ueber-

reste, liefert aber darum keinen festen Halt, weil die Stätte selbst theils durch wiederholte Zerstörung, theils durch römische, christliche und moslimische Ueberbauten zu stark umgebildet worden ist. Wir beschränken uns daher auf das, was noch am sichersten sich ermitteln läßt.

Durch den Umbau des Tempels wollte sich Herodes einen Namen machen und die Gunst des Volkes gewinnen. Er selbst stellte das Unternehmen als bisher unterlassene, durch Cyrus und Darius behinderte, Pietätspflicht dar, das Heiligthum in derselben (angeblichen) Größe wie das Salomonische herzustellen. (Daß er sich dadurch auch nach Sach. 6, 12 als den Messias der Juden habe hinstellen wollen, geht aus der von Josephus mitgetheilten Proclamation nicht hervor.) Tausend Lastwagen schaffte er an und miethete 10000 geschickte Werkleute; 1000 Priester ließ er vorher in Holz- und Steinarbeit sorgsam unterrichten, da nur (wie schon bei der Erneuerung des Tempels unter dem Makkabäer Juda, 1 Makk. 4, 42) geweihte Personen würdig schienen, die heiligsten Stätten zu bauen. Selbst die Fundamente ließ Herodes vielfach durch neue ersetzen. Das Plateau selbst wurde erweitert. Nach Norden hin scheint dies bereits unter den Hasmonäern geschehen zu sein, deren Burg (Baris), in der Nordwestecke gelegen, ganz neu aufgeführt und durch einen unterirdischen Gang mit den Thürmen des großen Osthores verbunden wurde; Herodes nannte die Burg Antonia. (Nach Warren wurde auch der Thurm, in welchen jener Gang mündete, zur Antonia gerechnet.) Sehr bedeutende Substructionsbauten muß er in dem westlichen Theile der Südseite gemacht haben; hier war früher nur der östliche Theil gebaut; jene Bauten treten noch heute an jener Stelle zu Tage, meist kenntlich an den kunstvoll geränderten Steinen. Der Bau wurde im achtzehnten Regierungsjahre des Herodes (im J. 20 oder 21 v. Chr.) begonnen; in 8 Jahren waren die Hallen und äußern Mauern fertig, in 18 Monaten das eigentliche Heiligthum durch Priesterhand (Josephus, „Alterthümer", XV, 11, 6). Jedoch wurde auch später fortgebaut, sodaß die Vorhöfe erst unter Agrippa II. und dem Procurator Albinus (im J. 64 n. Chr.) vollendet wurden (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 7).

Der ganze Bau war terrassenförmig angelegt, auf dem Gipfel der Tempel selbst, umgeben von Vorhöfen und gewaltigen Säulenhallen. Man gebrauchte nur weißen Stein, mit ungemein viel Gold, wie denn alle Dächer (schwerlich blos das des Tempels im engsten Sinne) mit scharfen goldenen Spitzen versehen waren, damit sich nicht die Vögel darauf niederlassen und das Heiligthum verunreinigen könnten. „Den sich nahenden Pilgern erschien er wie ein mit Schnee bedeckter Berg, und im Sonnenlichte schimmerte er so, daß man das Auge abwenden mußte" (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 5, 6). Die Größe des ganzen Tempelplatzes gibt Josephus als ein Quadrat von 4 Stadien an, offenbar eine sehr ungefähre Schätzung, der Tractat Middoth auf 500 Ellen, ganz nach dem ezechielischen Muster. Jenes wäre etwa 180, dieses 240 Meter; heute mißt die kürzeste, die südliche, Seite gegen 310, die längste, die westliche, 539 Meter (s. die Maße bei Rosen, a. a. O., S. 3). Jene Maße dürften daher doch zu gering sein, da die gesammte Bergfläche seitdem schwerlich eine bedeutende Vergrößerung erfahren hat. Die äußerste Mauer lief um den ganzen Tempel herum. Nach der Westseite hin hatte sie drei Thore (so im Tractat Middoth, übereinstimmend mit dem Befund der Ausgrabungen von Warren, der das von Josephus erwähnte vierte Thor nicht auffinden konnte). Das sogenannte „Treppenthor" (Josephus, „Alterthümer", XX, 11, 5) lag an der Südecke der Westseite. Nach dem Süden waren jedenfalls zwei Thore; ob dieselben indeß nur zu den unter dem Tempel befindlichen Aquäducten, welche Warren bloßgelegt hat, führten oder in den Vorhof, läßt sich nicht sagen. Heute steht über einem dieser Thore die Moschee el Aksa. Da die Vorderseite des Tempels nach Osten gerichtet war, so befand sich hier das Hauptthor, das offenbar im Innern eine Treppe hatte; „durch dieses Thor gehen wir, wenn wir rein sind, mit den Frauen" (Josephus, „Alterthümer", XX, 11, 5). (Daß hier wegen der Thalhöhe „von 400 Ellen" kein Thor sein könne, wie Merz meint, läßt sich schwer begreifen; denn einmal ist jene Schätzung sicher falsch, wie oben bemerkt, und bezieht sich überdies auf die Südostecke, dann auch lag das Ostthor wahrscheinlich in der Nähe des heutigen „goldenen" Thores, wo nach Warren der felsige Untergrund sich sehr bedeutend hebt.) Uebrigens lag der Tempel keineswegs genau in der Mitte der Vorhöfe, sondern wol mehr nach Nordwesten, sodaß namentlich der freie Raum gegen Süden und Osten bedeutend größer war als der gegen Norden, vollends gegen Westen hin. Dicht

an der Umfassungsmauer liefen ringsum Säulenhallen; die äußerste Säulenreihe stand wol durchweg in der Mauer. An der Ostseite nach ihrer ganzen Länge befand sich die sogenannte Halle Salomo's (Joh. 10, 23). Sie bestand aus drei Reihen Marmorsäulen, je 25 Ellen hoch, die beiden Gänge 30 Ellen breit, alles mit einem Cederndach überwölbt, der Fußboden mit bunten Steinen (ob mosaikartig?) ausgelegt. Besonders wird aber die südliche Halle, „die königliche Stoa" von Josephus hervorgehoben. Sie bestand aus 162 (wol 160 oder 164, in jeder Reihe 40 oder 41) Säulen von solcher Dicke, daß drei Männer sie nicht umspannen konnten, und mit korinthischem Capitäl. Von den drei Gängen, welche diese vier Reihen bildeten, hatte der erste und dritte je 30 Fuß (nicht Ellen) Breite und eine Höhe von mehr als 50 Fuß, der mittlere war doppelt so hoch und anderthalbmal so breit. Das Dach war von reichem Schnitzwerk in Basrelief; von seiner Höhe herab schaute man nicht ohne Schwindel tief herab in das Thal Hinnom oder Kidron. In diesen Hallen ringsumher sollen die Krämer und Thierverkäufer ihre Waaren feilgeboten haben. Dieser äußere Vorhof war nach innen zu durch ein drei Ellen hohes Steingitter begrenzt; an den Pfosten befanden sich Warnungstafeln in lateinischer und griech. Sprache, welche den Heiden und den Unreinen den Eintritt untersagten. Der reine Jude stieg durch die Oeffnungen des Gitters auf 14 Stufen auf eine 10 Ellen breite Terrasse, welche wie ein Zwinger (Chêl) ringsum die Mauer des innern Vorhofes herumlief (so Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 5, 2). Diese Mauer war von außen 40, innen aber nur 25 Ellen hoch, sodaß sie offenbar auf einem scharfen Felsabhange stand. Demgemäß kann der Aufstieg unmöglich auf fünf Stufen erfolgt sein, wie Josephus will, sondern eher auf 25—30, da nach dem Tractat Middoth jede Stufe eine halbe Elle hoch war. In dieser Mauer befanden sich im Norden und Süden je vier Thore, im Osten nur zwei. Nach allen drei Weltgegenden stand indeß nur je eins den Weibern offen. Die Westseite hatte hier kein Thor. Ringsumher liefen hier an den Mauern einfache Säulenhallen. Jene Thore waren von je 2 Säulen gebildet, hatten Doppelthüren von 30 Ellen Höhe und 15 Ellen Höhe und waren reich mit Gold- und Silberblech ausgeschlagen. Das östliche Thor („des Nikanor") war besonders prächtig geschmückt. Auf der Ostseite dieses Innenraumes lag der Weibervorhof, nach dem Talmud 135 Ellen ins Geviert. In den Ecken desselben befanden sich Zellen für das Brennholz zu den Opfern, für Wein und Oel, für das Kochen des geweihten Fleisches, für Reinigung des Aussätzigen u. s. w. In der Nähe der Thore standen 13 Almosenstöcke, die eine trompetenähnliche Gestalt hatten. Im Westen desselben war der östliche Haupteingang in den 15 Stufen höher gelegenen Vorhof der Israeliten, welcher das Tempelgebäude nach allen Seiten hin umgab. Er war von Norden nach Süden 135, von Osten nach Westen 187 Ellen lang. In der Nord- und Südecke befanden sich (nach dem Talmud) Zellen für das Opfersalz, für Wasser und Holz sowie Räumlichkeiten für die Sitzungen des Synedriums. Von diesem Vorhofe war ein Theil, in der Tiefe von 11 Ellen, durch ein kleines steinernes Geländer, das indeß nur eine Elle hoch war, abgegrenzt als Priestervorhof. Vielleicht befand sich der Vorhof der Israeliten nur an der Ostseite. Im Priestervorhof stand der große Brandopferaltar, 15 Ellen hoch, 30 Ellen lang und breit; an der Südseite war der Aufstieg, 32 Ellen tief und 16 Ellen breit, ganz aus unbehauenen Steinen, wie auch die Füllung des Altars selbst. Unter demselben befand sich eine Grube zum Abfluß des Blutes in den Bach Kidron. Etwas südlich stand das Waschbecken für die Priester. Im Nordwesten lag ein Gebäude, in welchem die Priester schlafen und sich erwärmen konnten; in einem tiefern Gewölbe konnten sie auch ihre Abwaschungen vornehmen. Die Vorhöfe waren sämmtlich mit Steinplatten belegt.

Aus dem Priestervorhof stieg man auf 12 Stufen zu dem eigentlichen Tempelgebäude hervor, das mit seinen weißen Marmorquadern und seiner reichen Vergoldung in der That einen imponirenden Anblick dargeboten haben muß. Daß die Quadern 45 Ellen lang, 5 Ellen hoch, 6 Ellen breit gewesen seien, wie Josephus („Jüdischer Krieg", V, 5, 6) versichert, dürfte hinsichtlich der Länge stark übertrieben sein, auch wenn man jene 45 Ellen nur von den Fundamenten versteht. Die Breite der Vorhalle betrug, ebenso wie die gesammte Höhe und die Länge des Tempels 100 Ellen. Die Vorhalle war 10 Ellen tief, 50 Ellen breit, 90 Ellen hoch; 10 Ellen Höhe betrug das Cederngebälk und das nach griech. Sitte schräge Dach. In derselben hing von der Decke eine

riesige Weinrebe herab mit mannsgroßen Trauben, ein Sinnbild der Theokratie (Ez. 19, 10; Jer. 2, 21), weithin in den Vorhöfen sichtbar, vielleicht (Winer) die Veranlassung zu dem Glauben, daß die Juden den Bacchus verehrten. Da das Allerheiligste 20 Ellen, das Heilige 40 und die Halle 10 Ellen lang waren, so bleiben 30 Ellen übrig; daher war wol im Westen ein Anbau von 10 Ellen und 20 Ellen kämen auf die Dicke der (vier) Mauern. Das Heilige und Allerheiligste waren je 60 Ellen hoch; die 40 Ellen darüber waren wol zu Gemächern bestimmt. Die Breite betrug im Lichten 20 Ellen. Allein im Norden, Süden lief (wie beim Salomonischen Tempel) ein Anbau von 10 Ellen Breite um das Gebäude, 38 Kammern in drei Stockwerken enthaltend, die durch Wendeltreppen verbunden und zusammen 60 Ellen hoch waren, daher um 40 Ellen von dem eigentlichen Heiligthum überragt. Die Vorhalle hatte auch nach Norden und nach Süden einen Vorsprung von je 20 Ellen, mit Gemächern, in denen man die Schlachtmesser aufbewahrte. Das Dach des Hauses hatte ein Geländer von drei Ellen Höhe, auf dem sich (s. oben) jene goldenen Spieße zum Verscheuchen der Vögel befanden (nach J. D. Michaelis auch zu Blitzableitern dienend, aber schwerlich mit Absicht). Der Eingang in die Vorhalle war 25 Ellen breit und 70 Ellen hoch. Er hatte keine Thür (wie Josephus ausdrücklich angibt), sodaß man den ganzen Tempel durch dieselbe schaute. Das Heilige hatte Thüren von 55 Ellen Höhe und 16 Ellen Breite und war außerdem mit einem babylonischen Teppich verhüllt, aus den vier heiligen Farben (violett, weiß, scharlach- und purpurroth) gewoben, welche Josephus als Symbole der vier Elemente, Luft, Erde, Feuer und Wasser, auffaßt. Das Allerheiligste war vom Heiligen indeß nur durch einen Vorhang (nicht auch durch eine Thür) geschieden. Das Allerheiligste war völlig leer; im Heiligen standen der siebenarmige Leuchter, der Schaubrottisch und der Räucheraltar. In der Vorhalle befanden sich zwei Tische, der eine von Marmor, der andere von Gold, auf welche die Priester die alten und die frischen Schaubrote niederlegten. Im Vorhofe befanden sich Säulen mit Ringen, um die Opferthiere anzubinden, Marmortische und andere Utensilien für die Opfer. Die Priestersage, deren Josephus Erwähnung thut, der Tempel sei ursprünglich 120 Ellen hoch gewesen und dann 20 Ellen tief eingesunken, erklärt sich aus der sonderbaren Ansicht, die man aus 2 Chron. 3, 4 schöpfte, der Salomonische Tempel sei 120 Ellen hoch gewesen; nach Josephus („Alterthümer", XV, 11, 1) gibt Herodes nämlich seinen Zweck dahin an, den bisherigen Tempel zu jener ursprünglichen Höhe aufzurichten, also um 60 Ellen zu erhöhen. Die äußern Umgebungen des Tempels wurden erst unter Agrippa II. im J. 64 vollendet. Das Volk wünschte, um den 18000 feiernden Arbeitern Beschäftigung zu geben, den Neubau des östlichen Hauptthores, doch verweigerte es der König (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 7). Ein unterirdischer Gang von bedeutender Breite verband die Westseite des Tempels mit dem Zionsberge (so nach den Ausgrabungen vom Kapitän Warren). Außerdem stand der Tempel mit dem Xystus, dem Freiplatz auf dem Zion, durch einen Viaduct in Verbindung, dessen Spuren Robinson an der Südwestecke aufgefunden hat, wie überhaupt gerade an dieser Stelle die Reste der herodianischen Bauten wol am stärksten zu Tage treten.

Dieser prächtige Bau bestand nicht lange. Ohnehin zugleich zu einer Citadelle bestimmt, wurde er leicht der Schauplatz kriegerischer Thaten. Einmal verunreinigten ihn auch die Samaritaner, indem sie Menschenknochen umherstreuten. Sonst blieb er im ganzen unversehrt, bis er bei der Eroberung der Stadt durch Titus gänzlich zerstört wurde (im J. 70 n. Chr.). Selbst als Titus die Burg Antonia eingenommen, als die Säulenhallen ringsumher, von den Juden selbst angezündet, einige Tage gebrannt hatten, vertheidigten Scharen verzweifelter Zeloten das Tempelgebäude selbst. Um sie daraus zu vertreiben, warf ein röm. Soldat in ein Fenster des Anbaues einen Brand, der eine Feuersbrunst veranlaßte; aber erst als man auch die große Thür angezündet hatte, wurde die Verwüstung allgemein. Nach Josephus war dies ein vorherbestimmtes Schicksal, da diese Zerstörung des Tempels nach Monat und Tag mit der durch die Chaldäer im J. 588 zusammentraf. Nach ihm soll sie wider Willen des Titus geschehen sein. Nicht nur habe er sich in einem Rathe der Feldherren mit Entschiedenheit und fast allein für die Erhaltung eines so großartigen Heiligthums ausgesprochen, sondern er sei auch während des Brandes von der Antonia herabgekommen mit dem ernstlichen, aber wegen der Wuth der Soldaten vergeblichen Bemühen, dem Brande Einhalt zu thun. Nach Sulpicius Severus (Historia sacra, II, 30, 6 fg.) hat Titus im Gegentheil für die Ver-

nichtung sich ausgesprochen, um mit der Wurzel auch den Stamm der beiden Religionen, des Judenthums und des Christenthums, auszurotten. Dunkel bleibt dabei freilich der Schluß, der ganz mit dem Bericht des Josephus stimmt: ita Dei (man erwartet Titi) nutu accensis omnium animis templum dirutum. Dem erstern Bericht mangelt Glaubwürdigkeit, weil Josephus ja bekanntlich die Flavier sehr günstig darstellt; der zweite zeigt Spuren taciteischer Färbung (vgl. Bernays, „Ueber die Chronik des Sulpicius Severus" [Berlin 1861]), ist aber bei dem bekannten Judenhasse des Tacitus um nichts zuverlässiger. Nach beiden Berichten hat der Beschluß des Titus auf das Schicksal des Tempels keinen entscheidenden Einfluß gehabt. Eine Dazwischenkunft des Titus beim Brande selbst (dessen lebhafte und genaue Schilderung bei Josephus [„Jüdischer Krieg", VII, 5, 5] einen Bericht von Augenzeugen vermuthen läßt) entbehrt deshalb nicht alles Grundes, weil der Schaubrottisch, der goldene Leuchter und das Gesetzbuch von den Römern erbeutet wurden und als Trophäen beim Triumph des Titus in Rom prangten. Die beiden erstern Gegenstände und zwei heilige Trompeten sind bekanntlich auf dem Titusbogen dargestellt, der in vielen archäologischen Schriften abgebildet ist, so in Fleck's „Wissenschaftlicher Reise durch das südliche Deutschland, Italien, Sicilien und Frankreich" (Leipzig 1835—38), I, 1, Taf. 1—4, und neuerdings bei Haneberg, „Die religiösen Alterthümer der Bibel" (München 1869), Titelblatt.

Sowenig wie die erste Zerstörung unter Nebukadnezar betrachteten die Juden diese als die letzte und als Vernichtung der wahren Cultusstätte, wie sich das in vielen Aeußerungen der Zeitgenossen kundgibt (s. „Bibel-Lexikon", II, 624). Darum ließ der Kaiser Hadrian, nach Besiegung des Barkochba, an der Stelle des Tempels einen Tempel des Jupiter Capitolinus erbauen; die Stelle des Allerheiligsten nahm ein Reiterstandbild des Kaisers ein. Dagegen unternahm der Kaiser Julian (im J. 363 n. Chr.) mit großen Kosten den Wiederaufbau. Aber als die in den vielen Gewölben verdorbene Luft (die noch heute bei Ausgrabungen sehr gefährlich ist, vgl. Morrison, a. a. O., S. 59) sich entzündete, erblickten die Christen in diesen Flammen Zeichen des göttlichen Zornes. Der baldige Tod des Kaisers hinderte die Fortsetzung. Heute steht auf dem Tempelplatze (El-Harâm es-Scherif) ziemlich nach der Mitte zu der Felsendom, die Kubbet-es-Sachra, auch Moschee Omar's genannt; im Süden ist die Moschee el Aksa, im Westen der Klageplatz der Juden; sonst füllen viele Gebäude den Platz. Den Mittelpunkt jener Omarmoschee, welche den Moslemim nächst der Kaba zu Mekka der heiligste Ort der Erde ist, weil von hier aus Mohammed seine Himmelsreise angetreten haben soll, bildet eine unregelmäßige Felskuppe von 13,25 Meter Breite, 17,75 Meter Länge, 2 Meter hoch ansteigend, an dessen Südostseite man auf 11 Stufen in eine Höhle hinabsteigt (vgl. Adler, a. a. O., S. 17 fg.). Die Felskuppe umgibt ein Kreis von 12 Säulen und 8 Pfeilern; ihre Arcaden tragen den Cylinder, auf dem die hölzerne, bleigedeckte Kuppel ruht. In breitem Abstande folgt eine zweite Stützenreihe von 8 Pfeilern und 16 Säulen, dann die achteckige Außenmauer mit parsischen Spitzbogenfenstern. Der Bau trägt nicht die geringsten christl. Spuren, sondern ist deutlich ein altes Denkmal der altarab. Kunst, in seiner ersten Anlage aus der Zeit des Khalifen Abd-el-Melek (in den J. 688—691), im 11. Jahrh. nach einem Erdbeben fast ganz erneuert, übrigens der älteste, hoch emporgehobene Kuppelbau, das Muster für den kirchl. Kuppelbau des Abendlandes, von den Kreuzfahrern herübergenommen. Aus welchen Zeiten die vielen heute fast durchweg verschütteten Höhlen und Gewölbe der Area herrühren, läßt sich nicht bestimmen.

Ein dürftiges Nachbild des jerusalemischen Tempels wurde von einem Priester Onias zur Zeit des Ptolemäus Philometor (im J. 170 v. Chr.) aus einem verfallenen ägypt. Tempel zu Leontopolis erbaut. Denn auf diese Stadt deuteten die Juden die Stelle Jes. 19, 3. Derselbe bestand nur 243 Jahre und wurde unter Vespasian zerstört (vgl. Josephus, „Alterthümer", XII, 9, 7; XIII, 3; „Jüdischer Krieg", VII, 10, 2—4). Der Tempel war thurmähnlich, der Altar dem zu Jerusalem ähnlich, das Innere hatte keinen Leuchter, sondern eine Hängelampe. Die äußere Ringmauer bestand aus Backsteinen, die Thore aus Stein. Unhaltbar ist die Meinung Wieseler's („Eine Untersuchung über den Hebräerbrief" [Kiel 1861], II, 34 fg., 51 fg.), daß dort der Räucheraltar im Allerheiligsten gestanden habe, und daß überhaupt die gottesdienstlichen Andeutungen des He-

bräerbriefes nur auf diesen Nebentempel sich bezogen. Vgl. die Widerlegung bei A. Ritschl, „Die Leser des Hebräer-Briefes“ in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1866, S. 91 fg., und bei Kurtz, „Der Brief an die Hebräer“ (Mitau 1869), S. 37 fg.

Die einschlägige Literatur ist oben angegeben worden. Außerdem wäre noch zu vergleichen: Krafft, „Die Topographie Jerusalems“ (Bonn 1846); Williams, The Holy City (2. Aufl., London 1849), II, 296—403; ungleich gründlicher, wenn auch durch neuere Forschungen berichtigt, Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen“ (Berlin 1853—54), I, 459—569. Diestel.

Tempelmarkt, s. Tempel und Tempelpolizei.

Tempelpolizei, Tempelwache. Die Chronik erzählt (1 Chron. 13; 15; 16; 23 fg.): schon der König David habe zu cultischen Zwecken — für den Dienst bei der Stiftshütte in Gibeon, vor der Bundeslade auf Zion, und besonders für den Tempeldienst auf Moria — dem Levitenthum eine Organisation gegeben und dasselbe in drei Klassen getheilt: in Priesterdiener, Sänger und Musiker, und Thorhüter (von einer vierten Klasse für auswärtigen Dienst sehen wir hier ab; vgl. 1 Chron. 26, 29 fg.). Die Priesterdiener (angeblich 24000 an der Zahl; 1 Chron. 23, 28. 29; 9, 29—32) zerfielen, entsprechend den 24 Priesterklassen („Bibel-Lexikon“, IV, 600 fg.), in 24 Ordnungen, von denen sechs auf das Geschlecht Gerson, neun auf Kahath und neun auf Merari kamen. Ebenso war die zweite Klasse, die der Sänger und Musiker (1 Chron. 25, 9 fg.), in 24 Chöre, mit je einem Vorsteher und elf Meistern aus gleicher Familie an der Spitze, getheilt, und zwar waren von den Chorführern die vier Söhne Assaph's (s. d.) aus dem Geschlecht Gerson (vgl. 1 Chron. 6, 24—28), sechs Söhne Jeduthun's (= Ethan's, s. d.) aus Merari (1 Chron. 6, 29), und vier Söhne Heman's des Korachiten aus Kahath (1 Chron. 6, 18 fg.). Die dritte Klasse, die der Thorwächter (angeblich mit 4000 Leviten), bildeten drei Familien: eine korachitische (aus Kahath) mit Meschelemja oder Schelemja und dessen Erstgeborenem, Sacharja, an der Spitze, und zwar für den Wächterdienst auf der Ost- und Nordseite des Tempels, und zwei jeduthunitische Familien (aus Merari), die des Obededom für die Bewachung der Südseite, und die des Chosa für die Westseite des Tempels (1 Chron. 26, 1—19; vgl. auch Kap. 9, 19. 22). Diese drei Familien hatten bei dem Tempel täglich 24 Wächter zu stellen, und unter diese hätte man, wenn die Darstellung der Chronik als geschichtlich gelten könnte, die 4000 Leviten dieser Klasse etwa in der Art vertheilt zu denken, daß auf jeden 167 Mann kamen, sodaß also, wenn diese nach den sieben Tagen einer Woche wechselten, für jeden Tag durchschnittlich jedem (Ober-)Wächter wieder 24 Mann zur Verfügung gestanden hätten, welche das Haus Gottes bewachten und das Oeffnen und Schließen der Thore besorgten, durch welche man auf den Tempelplatz gelangte (1 Chron. 9, 17—27). (Auch der Talmud [Middoth, I, 1, 2; Tamid, I, 1, 2; Joma, III, 1; Orla, II, 12] kennt noch 24 Nachtposten beim Heiligthum: drei für die Priester im Tempel und 21 für die Leviten an den Thoren und in den Vorhöfen, und zwar sollten fünf Leviten an den fünf Thoren des Tempelberges Nachtwache halten, vier an den vier Ecken desselben innerhalb der Mauern, vier an vier Thoren des Vorhofes, vier an vier Ecken außerhalb, einer in der Opferkammer, einer in der Vorhangkammer und einer hinter dem Allerheiligsten. Diese Wachen wurden des Nachts von dem Vorsteher des Tempelberges visitirt.)

Daß die drei, beziehungsweise vier Vorsteher der levitischen Wächterfamilien nicht gewöhnliche Leviten, sondern (Leviten-)Priester waren, geht aus 2 Kön. 12, 10 (12, 9); Jer. 35, 4 und 52, 24 (= 2 Kön. 25, 18) hervor, wo drei Schwellenhüter (an den Haupteingängen des Tempels) erwähnt werden, die ohne Zweifel mit den drei Familienhäuptern identisch sind (vier Vorsteher der Thorwächter werden erwähnt 1 Chron. 9, 17. 24. 26; vgl. Neh. 12, 25; 11, 19; Esra 2, 42). Diese drei oder vier Wächterhäupter dürften dann weiter mit den Hauptleuten des Tempels (στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ, Luk. 22, 52. 4; vgl. auch 3 Esra 1, 9) zusammenzubringen sein und vielleicht seit dem Um- und Weiterbau des zweiten Tempels durch Herodes in erhöhter Anzahl (vielleicht 15 Mann, nach einer Andeutung des Talmud) das Offiziercorps des Tempels gebildet haben, welches unter einem Hauptmann stand, der nicht nur im N. T. und bei Josephus (ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, Apg. 4, 1; 5, 24; vgl. auch Josephus „Jüdischer Krieg“, II, 12, 6; VI, 5, 3; „Alterthümer“, XX, 6, 2; XVIII, 2, 2; XIII, 9, 1; auch 2 Makk. 3, 4), sondern auch noch im Talmud (als „Oberster des [ummauerten] Tempelberges“: sär habbirâ oder ’iš habbira, auch

'iš har habbajit), und zwar öfters in Verbindung mit Priestern und Hohenpriestern Erwähnung findet, also, wie es scheint, aus priesterlichem Geschlecht, den Hohenpriestern (Vorstehern der 24 Priesterklassen) beigeordnet und mit diesen gleichmäßig nur dem Hohenpriester als dem höchsten Würdenträger überhaupt untergeordnet war.

Daß solche Einrichtungen bereits im vorexilischen Tempel bestanden haben, ist gewiß; aber ebenso sicher ist, daß dieselben nicht schon von David und Salomo getroffen werden konnten, wie der Chroniker die Sache darstellt (vgl. zu der angeführten Stelle noch 2 Chron. 8, 14. 15 und Neh. 12, 45). Zwar wird schon in frühester Zeit die heilige Lade ihre Bewachung gehabt haben (1 Sam. 7, 1); auch liegt es in der Natur der Sache, daß wie der Cultus überhaupt, so auch der heilige Wachtdienst infolge des Salomonischen Tempelbaues erweitert und neu organisirt werden mußte. Dennoch kann die vom Chroniker beschriebene Organisation nicht in so alte Zeit zurückreichen. Dieselbe kommt auch durchgängig erst in spätern Büchern des A. T. zur Erwähnung (s. Chronik im „Bibel-Lexikon", I, 530 fg.; vgl. auch Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 337 fg.). Das Unhistorische der Darstellung in der Chronik erhellt zudem sofort aus dem Umstande, daß die den Leviten (und Priestern) zugetheilten Wachtposten unter David sämmtlich noch gar nicht vorhanden waren, und daß mit Obed-edom, David's angeblichem Zeitgenossen, zugleich dessen erwachsene Enkel aufgeführt sind (1 Chron. 26, 6). Sehen wir andererseits aus dem Exil (wieder) dieselben drei Klassen von Leviten zurückkehren: Leviten im engern Sinn, Sänger und Wächter, und zwar jede dieser Klassen in Familien geschieden (Esra 2, 40—42. 70; 7, 7; Neh. 7, 1; 10, 40; 12, 45—49), so ergibt sich hieraus unzweideutig, daß schon vor dem Exil besondere Familien ausschließlich der Tempelmusik, andere ausschließlich dem Wachtdienste sich gewidmet haben, und diese Functionen in den Familien, der Wachtdienst (wie es scheint) sogar auf bestimmten Posten, erblich geworden waren (vgl. Neh. 12, 25; 11, 19; 1 Chron. 9, 19—22). Wenn ferner der Chroniker diese Einrichtungen dem Könige David zuschreibt, so müssen dieselben nicht nur zu seiner Zeit vorhanden, sondern damals auch schon so alt gewesen sein, daß er mit seinen Zeitgenossen, unkundig des wahren Ursprungs derselben, sie in so hohes Alterthum hinauf versetzen konnte. Nun hat aber das Hervorstechendste in dieser Organisation — der Umstand nämlich, daß die verschiedenen Levitenklassen überhaupt in je 24 Abtheilungen gebracht und stets auch 24 Wachtposten besetzt worden sein sollen — eine offenbare und specielle Analogie in den 24 Klassen von Levitenpriestern, welche König Josia von Juda bei seiner Cultusreform unter 24 (aaronitische) Hohepriester, mit einem Oberpriester an der Spitze, stellte (2 Kön. 22; 23; 1 Chron. 24, 7—18; vgl. auch Josephus „Alterthümer", VII, 14, 7, und s. Josia, Hilkia und Gesetzgebung), ganz so wie hier der Hauptmann des Tempels über alle Wachen gesetzt war. Auch wohnten ja die Thorwächter (und Sänger) zum Theil in den Dörfern rings um Jerusalem und kamen von da, wenn der Dienst sie rief, zum Heiligthum, wie die Priester nach ihrer Kehrordnung. Der Ursprung der Tempelwache, welchen die Chronik auf David zurückführt, scheint also mitsammt der ganzen Organisation des Priester- und Levitenthums (1 Chron. 23—26) auf König Josia zu weisen und einen integrirenden Theil seiner Cultusreform gebildet zu haben (vgl. noch Movers, „Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik" [Bonn 1834], S. 279—285).

Wenn übrigens die Chronik den David 4000 Wächter des Heiligthums aufstellen läßt, so beruht diese Zahl um so sicherer auf Uebertreibung, als zu verschiedenen Zeiten andere kleinere Zahlen geboten werden (Esra 2, 42 werden: 139, Neh. 11, 19: 172, dagegen 1 Chron. 9, 22: 212 und 1 Chron. 6, 8 fg.: wieder weniger Thorwächter angegeben, vgl. auch Josephus Contra Apion., II, 9).

Jener Simon, der mit dem Hohenpriester Onias II. in der letzten Zeit des Seleucus IV. in Streit gerieth über die Marktordnung, war ein Tempelaufseher oder Tempelhauptmann und gehörte, nach wahrscheinlichster Erklärung der Stelle 2 Makk. 3, 4 (vgl. Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" [Breslau 1857] S. 221; Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques [Paris 1867], S. 48, 49; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 370), zur sechsten Priesterklasse (Mijamin, 1 Chron. 24, 9). Aus diesem Zeugniß geht hervor, daß auch die Marktpolizei zum Ressort des Tempelhauptmannes gehörte, insofern nicht nur in unmittelbarer Nähe des Tempels — im Maktesch (über diesen Marktplatz vgl.

meine Schrift: „Siloah, Quell, Teich und Thal in Jerusalem“ [Heidelberg 1873], S. 28) — sondern bald im Tempelbezirk selbst, im Vorhof der Heiden Markt gehalten wurde (Joh. 2, 14; Matth. 21, 12), und die Tempelpolizei über die Ordnung des Tempelbezirks zu wachen und aller Verunreinigung und Entweihung des Tempels vorzubeugen die Pflicht hatte (vgl. Mischna, Chelim, I, 8; Josephus, „Alterthümer“, XII, 3, 4; XVIII, 2, 2; s. Tempel und Reinigkeit). Schließlich sei bemerkt, daß wir in Ps. 134 vielleicht noch das Lied der nächtliche Wacht haltenden Leviten besitzen. Vgl. noch Herzfeld, „Geschichte des Volkes Jisrael von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon“ (Braunschweig 1847), I, 389—424. Kneucker.

Tempelraub, s. Räuber.

Tenne, hebräisch: goren (2 Sam. 24, 24; 4 Mos. 15, 20; 18, 27; bei Luther: Scheunen), ein offener (Richt. 6, 37; 2 Sam. 6, 6) geebneter, festgestampfter (Jer. 51, 33; Luther: dreschen) reingemachter (Matth. 3, 12; Luk. 3, 17) Platz zum Dreschen und Wurfeln (Richt. 3, 2; Jes. 21, 10), den der hebr. Landwirth womöglich auf einer Anhöhe (Jes. 17, 13) anlegte, damit der Wind Zugang habe (Richt. 2, 3; Mich. 4, 12 fg.), um Spreu und Staub wegzuführen (Jer. 4, 11; Hos. 13, 3). So sind die Tennen im Orient noch jetzt beschaffen und Robinson traf deren fünf bei Jericho, die kreisförmig, 50 Fuß im Durchmesser hatten. Um die beim Dreschen und Wurfeln angehäuften Garben und Getreidemassen (Joel 2, 24) vor Plünderung (1 Sam. 23, 1) zu behüten, blieb der Eigenthümer des Nachts in ihrer Nähe (Ruth 3, 2 fg.), bis sein Gut von der Tenne eingesammelt (5 Mos. 16, 13; Hiob 39, 12; bei Luther: Scheunen) und eingebracht wurde (2 Sam. 9, 10; Neh. 13, 15) in Speichern, die aus Gebäuden bestanden oder auch nur cisternenartige Gruben waren (5 Mos. 28, 8; Jer. 50, 26; Joel 1, 17; Hag. 2, 19; Spr. 3, 10; Matth. 3, 12; 13, 30; Luk. 12, 18), wie derlei im Orient und in Ungarn noch heute zur Aufbewahrung des Fruchtvorraths dienen. Gleichwie das Dreschen und Wurfeln von Propheten und Dichtern vergleichsweise und bildlich gebraucht wird (s. Schleife, Spreu), so auch die Tenne (Jes. 21, 10; Jer. 51, 33; Mich. 4, 12).

Die Bibel erwähnt einige Ortsnamen in Verbindung mit goren (Tenne = Fläche), deren Entstehung auf Personen, als ursprüngliche Besitzer, oder andere Umstände hinweist (2 Sam. 6, 6; 24, 16; 1 Chron. 13, 9; 24 [21], 15; 1 Mos. 50, 10). Roskoff.

Teppiche, bei Luther meist für das hebr. jeri'ot, ist sachgemäß übersetzt, wo es die Stiftshütte betrifft (2 Mos. 26, 1 fg.; 36, 8 fg.; 4 Mos. 4, 25), indem die Decken derselben, die nach innen hingen, Erzeugnisse der Buntweberei, aus Byssus mit Einschlag von rothen und blauen Purpurfäden und eingewirkten Figuren der Cherube, also wirkliche Teppiche waren, deren Fabrikation die Phönizier meisterhaft verstanden. In der Bibelsprache wird aber jeri'a, vielfach jeri'ot, Zeltdecke, Umhang eines Zeltes, öfter für Zelt selbst (Jer. 4, 20; 10, 20; Luther: Gezelte; Jes. 54, 2: Luther: Teppich), oder diesem parallel gebraucht (HL. 1, 5; Ps. 104, 2; 2 Sam. 7, 2; 1 Chron. 17, 1; Luther: Teppiche), indem jeri'ot Hauptbestandtheile derselben sind. Bei der Voraussetzung, daß die Zelte der Hebräer nach Art der heutigen Nomaden Arabiens eingerichtet waren, wofür die Dreitheilung des heiligen Gezeltes spricht, ist anzunehmen, daß in den Zelten der Vornehmern, wie bei jenen, und ebenso in späterer Zeit in den Häusern der Reichen auch Teppiche nicht gefehlt haben werden, womit der Orient von jeher großen Luxus trieb. Roskoff.

Teppichmacher steht in Luther's Uebersetzung für σκηνοποιός (Apg. 18, 3), worunter ein Handwerker gemeint ist, der aus den Haaren der dunkelzottigen, gemeinen Ziegen das grobe, regendichte Zelttuch verfertigt, das als Zeltdecke dient (s. Handwerk). Roskoff.

Terapim, s. Theraphim.

Terebinthe (hebräisch: 'eláh), ein Baum, der in Palästina selten in Gruppen und nie im Walde wächst, sondern einsam im Thalgrunde oder an Berghalden über niederm Gesträuch sich erhebt und um so mehr in holzarmer Gegend auf sinnende Gemüther Eindruck macht. Er galt daher bei den Israeliten als ein vorzugsweise heiliger Baum, unter dessen kühlem Schatten sie oftmals dem Zauber der Naturvergötterung unterlagen (Hos. 4, 13; Ez. 6, 13; vgl. Richt. 6, 11. 19; 1 Mos. 35, 4). Um theuere Todte in geweihter Erde zu begraben, setzten die Jabesiten den König und seine mit ihm gefallenen Söhne unter der Terebinthe ihrer Stadt bei (1 Chron. 10, 12). Eigenthümlich wurde ich an den unaustilgbaren Zug einfacher Menschen zum Baumcultus erinnert, als ich in Samaria unweit der Ebene Mochna eine einsame Terebinthe über und über mit

Gewandfetzen arab. Bauern und Hirten behangen sah. Aus der Ferne gleicht der Baum einer Eiche und ist daher in alter und neuer Zeit oft mit ihr verwechselt worden, während die Israeliten selbst die beiden Baumarten wohl unterschieden. Die Terebinthe (pistacia terebinthus) zeichnet sich aus durch knorrigen Stamm mit grauer rissiger Rinde, durch eine Krone von unregelmäßigen Aesten und schmalen Zweigen. Die gefiederten Blätter, deren Blättchen $2^1/_2$ Zoll lang und etwa 1 Zoll breit sind, haben dunkle rothgrüne Farbe. Aus den kleinen, in Trauben stehenden Blüten entwickeln sich schmale Beerchen nicht größer als die des Hagedorns, von bläulicher Farbe. Bei Anfang des Winters fallen die Blätter ab. Da der Stamm meist nur kurz ist, so läßt sich begreifen, wie Absalon unter einer Terebinthe hinreitend mit seinen langen Haaren im dichten Gezweig derselben sich verfangen konnte (2 Sam. 18, 9. 14). Das heutige Wadi es-Samt trug zu Saul's Zeit den Namen Terebinthenthal (1 Sam. 17, 2. 19; 21, 10), heutzutage trifft man dort Terebinthen nicht in so großer Zahl und so stattlichen Exemplaren wie in einzelnen Thälern Gileads. Jes. 6, 13 zeigt, daß man Terebinthen auch fällte, den Wurzelstock aber nicht ausrodete, sondern aus demselben einen neuen Sproß hervorgehen ließ. Die dichtbelaubten Terebinthenäste verwendete man gern zu Laubhütten am Laubhüttenfest (vgl. Ez. 6, 13 mit 3 Mos. 23, 40; Neh. 8, 15). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 400 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte“ (Stuttgart 1833—41), III, III, 1755 fg. Furrer.

Terebinthenthal, s. Eichgrund.

Tertius, nach Röm. 16, 22 der Schreiber des Apostels Paulus, dem dieser das Sendschreiben an die Römer in Korinth dictirte (vgl. über die Gewohnheit des Paulus, seine Briefe zu dictiren 2 Theff. 2, 17; Gal. 6, 11; 1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 16). Da Tertius einen Gruß von sich aus a. a. O. beifügt, so ist er den röm. Christen bekannt, vielleicht aus Rom gebürtig gewesen. Der Name deutet auf röm. Herkunft. Das Vertrauen des Apostels muß er in hohem Grade besessen haben, da ihn derselbe zu einem unbedingte Zuverlässigkeit erheischenden Dienste verwandte. Alle herkömmlichen Vermuthungen über seine Person sind aus der Luft gegriffen. Schenkel.

Tertullus, einer der röm. Sachwalter (causidicus, orator forensis), wie sie sowol in der Hauptstadt als in den Provinzen in jenem Zeitpunkte röm. Weltherrschaft sich fanden, um vor Gericht die Processe ihrer Partei zu führen. Sie bildeten in der Kaiserzeit einen besondern Stand, der jedoch weit weniger geachtet war als derjenige der eigentlichen Rechtsgelehrten (vgl. Zeiß, „Römische Alterthumskunde“ [Jena 1842], S. 282). Nach Apg. 24, 1 fg. hatte das Synedrium den Tertullus mit der Klageführung gegen Paulus vor dem Procurator Felix in Cäsarea beauftragt. Dem Auszuge zufolge, den die Apg. 24, 1 fg. von der Klagerede des Tertullus gibt, wäre derselbe ein elender Schmeichler gewesen, der den Procurator mit Lobsprüchen überhäufte, die dieser nicht im geringsten verdiente (s. Felix). Der Hauptpunkt der Anklage gegen Paulus war der verleumderische Vorwurf versuchter Tempelentweihung (Apg. 24, 6). An eine authentische Ueberlieferung des Inhaltes der Klagerede ist nach den Umständen jedoch nicht zu denken. Schenkel.

Testament, A. und N., s. Kanon des A. und N. T.

Tetrarchen. Das N. T. nennt mehrere jüd. Fürsten mit dem Namen Tetrarchen oder „Vierfürsten“, nämlich die zwei Söhne des Königs Herodes des Großen, Antipas und Philippus (s. Herodes; Matth. 14, 1; Luk. 3, 1. 19; 9, 7; Apg. 13, 1); neben beiden erscheint bei Lukas (Kap. 3, 1) noch ein dritter Tetrarch im Heiligen Lande, der freilich mit diesem so wenig zu thun hat als mit dem Herodeshause, Lysanias von Abilene (s. Abilene). Nach Matth. 14, 9 und vollends nach Mark. 6, 14. 22. 23. 26. 27, wo Antipas (Herodes) gar nie Tetrarch, wol aber fünfmal König genannt wird, scheint auf den ersten Blick Tetrarch und König ziemlich gleichbedeutend zu sein und in ähnlicher Weise wieder Ethnarch (Volksherrscher) und König nach Matth. 2, 22, verglichen mit Josephus. Doch scheint es nur so. Warum denn, wenn es so wäre, die vielen Namen statt des einfachen, zugleich verständlichsten und rühmlichsten Königstitels? Vielmehr also geht die Stufenleiter abwärts vom König zum Ethnarchen und schließlich zum Tetrarchen.

Der Name Tetrarchen und Tetrarchien findet sich zuerst im 4. Jahrh. v. Chr. im Munde und in der Politik des macedon. Königs Philippus, des Vaters Alexander's des Großen, welcher in Thessalien Vierherrschaften (Tetrarchien, Tetradarchien) ein-

richtete, damit, wie Demosthenes (Orationes Philippicae, IV, 26) sagt, nicht nur einzelne Städte, sondern ganze Völker in Sklaverei gebracht werden sollten. Das war also eine buchstäbliche Zerschlagung des Landes in vier Stücke, halb zur Zertrennung der Kräfte, halb zur verstärkten vierfachen Zügelung. Von diesen vier Theilen Thessaliens hat dann auch Strabo (IX, 5) geredet. In der Eintheilung des macedonisch-griech. Fußvolks wiederholte sich der Ausdruck; vier Rotten mit 64 Mann hießen eine Tetrarchie, der Führer Tetrarch (Arrian). In freier Weise, in Vereinigung celtisch-germanischen Freiheits- und Einheitstriebes, eigneten sich jenes macedonisch-griech. Institut die im folgenden Jahrhundert über Macedonien und Griechenland in Kleinasien eingewanderten Gallier oder Galater (s. Galaterbrief) zu, von welchen noch Grotius die ganze Einrichtung herleiten wollte. Jeder der drei Hauptstämme wurde in vier Theile oder Tetrarchien mit einem Tetrarchen an der Spitze zerlegt, sodaß im ganzen 12 Tetrarchien entstanden, welche in drei, dann zwei Königthümer, zuletzt in eins, das Königreich des Dejotarus und Amyntas, zusammengingen (Strabo, XII, 5). Eine Dreiheit gehörte übrigens wol schon zur ursprünglichen Einrichtung, wie denn insbesondere im Krieg mit den Römern im J. 189 über der Zertheiltheit drei Centren, drei Könige der drei Hauptstämme erscheinen (Livius, XXXVIII, 19 fg.). Von diesen Tetrarchen der Galater ist in den Zeiten des Pompejus, Cäsar, Antonius und Octavian bei den verschiedensten Schriftstellern oft die Rede (Cicero, Ad Atticum, II, 9; De divinatione, I, 15; Oratio pro T. Annio Milone, Kap. 28; Oratio pro rege Dejotaro, 9. 15; In Vatinium interrogatio, Kap. 12; Horaz, Satyr., I, 3, 12; Hirtius, De bello Alexandrino, Kap. 68, 78; Vellejus Paterculus, II, 51; Sallust, Bellum Catilinarium, Kap. 20; Tacitus, Annal., XV, 25; Lucanus, Pharsalia, VII, 227; Appian, Historia Mithrid., Kap. 46, 114; De bellis civil., IV, 88; Historia Syriaca, Kap. 50; Dio Cassius, XLII, 48 u. s. w.); und selbst nach der Einziehung des Landes durch die Römer nach dem Tode des Königs Amyntas (im J. 25 v. Chr., Dio Cassius, LIII, 26) hat Plinius (V, 42; vgl. 25) auf der Neige des 1. Jahrh. n. Chr. von 195 fortbestehenden Völkern oder Gemeinden und Tetrarchien der Galater geredet.

In letzterer Bezeichnung sieht man nun schon eine Wendung des Begriffs der Tetrarchie, wie er in dieser etwas spätern Zeit sehr gewöhnlich geworden. Tetrarchie heißt da nicht mehr gerade nur eine Viertelsherrschaft, sondern jegliche Art von Theilherrschaft, schließlich jede Kleinherrschaft. Auch diese Benennung, welche noch in der röm. Zeit häufig erscheint und von den Römern im Orient selbständig aufgenommen wird, ging schließlich auf Macedonien und auf die Diadochen Alexander's des Großen zurück; insbesondere regierte sie in den syrisch-seleucidischen Gebieten. Eine ganze Reihe solcher Tetrarchien in Syrien, Cölesyrien, im Libanon, in Phönizien und Palästina zählt Plinius (V, 16, 19) auf, und man muß an diese Menge von Kleinen, nicht etwa nur an die Galater denken, wenn Pompejus zum Krieg wider Cäsar alle Könige, Tetrarchen und Dynasten der überseeischen Provinzen aufbietet (Vellejus Paterculus, II, 51 u. s. w.). In diese Kategorie fallen nun nicht nur die Libanonfürstenthümer des Lysanias von Abilene (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 1 u. sonst, vgl. Plinius, V, 16) und des Soëmus in Ituräa (Josephus, „Leben", Kap. 11; Tacitus, Annal., XII, 23), sondern insbesondere auch die Herrschaften der herodischen jüd. Prinzen. Im J. 41 ernannte Antonius, der Herr des Ostens, die Brüder Phasael und Herodes, d. h. den nachherigen König, zu Vierfürsten, im Grunde Zweifürsten des ganzen jüd. Landes (Josephus, „Alterthümer", XIV, 13, 1). Zwanzig Jahre später erbat sich König Herodes nach der Annexion der Reste der Lysaniastetrarchie von der Gnade Octavian's für seinen noch allein übrigen Bruder Pheroras ein Vierfürstenthum, welches in Peräa an der arab. Grenze gelegen gewesen zu sein scheint (Josephus, „Alterthümer", XV, 10, 3; XVII, 3, 3). Bei diesen Anlässen kommt der Name Tetrarch im herodischen Hause zuerst vor, während sonst die Titel Strateg und Epitrop regieren (Josephus, „Alterthümer", XIV, 1, 3. 8, 5. 9, 2). In seinem letzten Testament aber (vor Ostern des J. 4 v. Chr.) setzte der König eine Dreitheilung des Landes in der Art ein, daß Archelaus das Königthum mit dem wichtigsten Theile des Gebietes erben, Antipas aber und Philippus unter dem Tetrarchennamen mit einer Anzahl Provinzen abgefunden werden sollten (Josephus, „Alterthümer", XVII, 8, 1), und dieses Testament wurde schließlich (im Herbst des J. 4 v. Chr.) von Rom mit der Modification anerkannt, daß Archelaus vorerst mit dem immer noch ehrenvollen und von

der Makkabäerzeit her angesehenen Titel Ethnarch oder Volksherrscher sich begnügen, den Königstitel durch Wohlverhalten sich erwerben, die beiden Brüder aber in die vom Vater bestimmten Titel und Länder einrücken sollten (Josephus, „Alterthümer", XVII, 11, 4; „Jüdischer Krieg", II, 6, 3; vgl. 1 Makk. 14, 47; 15, 1 fg.). Hat man bei dieser Theilung dem Namen Tetrarch den ursprünglichen Sinn der Viertheilung insofern vindiciren wollen, als auch die Schwester des Königs, Salome, mit einigen Landschaften in Philistäa und Peräa abgefunden worden (der Bruder Pheroras war gestorben), so hat man nur das Eine gänzlich übersehen, daß niemals von einer Viertheilung, höchstens von einer Dreitheilung des Landes die Rede ist (Tacitus, Hist., V, 9), und noch weit eher wäre jener alte Sinn insofern herauszubringen, als Josephus wiederholt und ausdrücklich den Antheil der zwei verkürzten Brüder als Zweitheilung einer zu Grunde liegenden Zweitheilung bezeichnet (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 6, 3; „Alterthümer", XVII, 11, 4); wenn aber der Name Tetrarch im weitern Sinne schon früher in Judäa üblich war, wer mag bei dieser zufälligen Viertelstheilung den alten Sinn des Wortes betonen?

Noch ist übrig, unsere alten Evangelisten wegen ihrer Verwechselung von König und Vierfürst sei es zu tadeln, sei es zu entschuldigen. Die untergeordnete Stellung der Vierfürsten folgt allerdings schon aus Obigem. Auch sagen die röm. Schriftsteller in der Regel: Könige und Vierfürsten (Cicero, Oratio pro T. Annio Milone, Kap. 28; Sallust, Bellum Catilinarium, Kap. 20; Vellejus Paterculus, II, 51; Horaz, Satyr., I, 3, 12 u. s. w.), hin und wieder aber auch in aufschreitender Linie: Vierfürsten und Könige (Tacitus, Annal., XV, 25; Hirtius, De bello Alexandrino, Kap. 78 u. s. w.). In vortrefflicher Abstufung gibt Vellejus Paterculus (II, 51): Könige, Vierfürsten, Dynasten, d. h. Herren einer einzelnen Stadt oder eines ganz kleinen Landes; minder geordnet wird etwa auch gezählt: Vierfürsten, Könige, Städte (Hirtius, a. a. O.). Welcher Unterschied zwischen Königen und Vierfürsten bestand, darüber sind wir insbesondere durch den Tetrarchen Antipas und seine ehrgeizige Frau Herodias gründlich belehrt. Wie sehr wünschte der Tetrarch ein König zu sein, weshalb er auch statt Antipas sich lieber Herodes nannte; wie ärgerlich wurde man in Tiberias, als der Schwager und Bruder Agrippa I., der König durch Kaiser Caligula (im J. 37 n. Chr.), auf dem Laubhüttenfest in Jerusalem im J. 38 mit Diadem, Goldkette und Schmuck des Königs einherfuhr (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 7, 1 fg.)? An diesem Neid und Ehrgeiz „nach der viel höhern Würde", an der Fahrt nach Rom wegen des ersehnten Königtitels ist das vierfürstliche Paar (im J. 39 n. Chr.) bekanntlich zu Grunde gegangen. Hier sieht man nun aber zugleich, wie ein Vierfürst nicht unschwer zum König wachsen konnte. So waren bei den Galatern von den zwölf Tetrarchen der drei Völker wenigstens in Kriegszeiten drei die Obertetrarchen oder Könige (Livius, XXXVIII, 19); so schwang sich Dejotarus unter dem Widerspruch und Widerstand der Tetrarchen zum Königthum in Galatien empor (Hirtius, De bello Alexandrino, Kap. 67 fg.), und Rom bestätigte ihm durch Pompejus und Cäsar Königtitel und Insignien (Hirtius, a. a. O.; auch Cicero, Oratio pro rege Dejotaro, 9. 13; Ad Atticum, II, 9 u. s. w.); so wurden endlich in Syrien und Palästina mehrere Tetrarchien zu Königthümern zusammengelegt (Plinius, V, 16. 19), insbesondere Agrippa I. durch Kaiser Caligula unter gleichzeitiger Verleihung der Tetrarchie des Philippus und alter Reste der Tetrarchie des Lysanias im J. 37 zum König erhoben (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 10). Die natürliche Folge war, daß manche dieser Aufkömmlinge bald als Könige, bald als Tetrarchen bezeichnet wurden; so Dejotarus (Cicero, Oratio pro rege Dejotaro, 9. 13. 15; Hirtius, De bello Alexandrino, Kap. 67), so Lysanias (Josephus, „Alterthümer", XX, 7, 1; vgl. „Jüdischer Krieg", II, 11, 5 u. s. w.) und Soëmus (Josephus, „Leben", Kap. 11; Tacitus, Annal., XII, 23). Und wie man Dejotarus etwa einen vornehmen Tetrarchen (tetrarcha nobilis, Cicero, Oratio pro rege Dejotaro, 9) nennen konnte, so wiederum selbst die kleinern Tetrarchen Königlein (reguli), der gewöhnliche Titel der galatischen Häuptlinge bei Livius (XXXVIII, 18 fg.). Daher kommt auch die ungenaue Erklärung des Hesychius: „Tetrarchen sind Könige". Insofern war es kein großer Fehler des Matthäus, wenn er den Besitz des Antipas zuerst pünktlich ein Vierfürstenthum, dann einmal ein Königthum nannte, wogegen Markus, indem er stets nur von König Herodes redet, eine ungenauere Kenntniß verrathen, vielleicht sogar eine Ver-

wechselung des Großkönigs Herodes und seines Sohnes Antipas (wie sie bei Spätern nicht ungewöhnlich) begangen hat. Vgl. meine „Geschichte Jesu von Nazara" (Zürich 1867—72), I, 618 fg. Keim.

Teufel, s. Satan.

Teufelsklaue. Zu dem heiligen Räucherwerk gehörte eine Substanz (2 Mos. 30, 34) Namens šchēlĕt. Darunter hat man den nagelförmigen Deckel der Flügelschnecken (strombi) zu verstehen, der heute noch in Nubien mit Sandelholz vereint als Räucherwerk verbrannt wird. Nicht nur in dem Indischen, sondern auch im Rothen Meere finden sich zahlreiche Flügelschnecken. Beim Verbrennen entwickelt dieser Deckel einen starken, scharfen, dem Bibergeil ähnlichen, doch unangenehmern Geruch und diente offenbar dazu, die Intensität des Geruches vom Räucherwerk zu verstärken. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 297; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 590 fg.; Lewysohn, „Die Zoologie des Talmuds" (Frankfurt a. M. 1858), S. 361. Ein Bild einer Flügelschnecke s. z. B. in Thomé's „Lehrbuch der Zoologie" (Braunschweig 1872), S. 255. Furrer.

Thaanach, d. i. „Sandboden", gehörte wie das benachbarte und oft mitgenannte Megiddo (s. d.) ursprünglich zu den 31 kanaanit. Königsstädten (Jos. 12, 21; Richt. 5, 19), wurde dem Stamme Westmanasse zugetheilt (Jos. 17, 11), dann an die Leviten abgetreten (Jos. 21, 25; 1 Chron. 6, 55 [7, 70], wo statt „Aner" gleichfalls „Thaanach" zu lesen ist). Die Kanaaniter jedoch blieben in der Richterzeit noch daselbst seßhaft (Richt. 1, 27; 5, 19), und erst unter Salomo erscheint die Stadt der israelitischen Herrschaft unterworfen (1 Kön. 4, 12). Eusebius und Hieronymus setzen den Ort drei bis vier röm. Meilen von Legio. Die alte Lage ist wieder aufgefunden worden in dem heutigen Taanak, 1¼ Stunde südwärts von Ledschûn, an der Südostseite eines niedrigen Tell gelegen, welcher zum nordöstlichen Abhang des Karmelgebirgszugs gehört, der dem Gebirge Gilboa westlich gegenüber die Ebene Jisreel begrenzt. Der Ort wird jetzt nur von wenigen Familien bewohnt, enthält aber noch Ruinen, Zeugen der frühern Größe. Vgl. Schubert, „Reise in das Morgenland" (Erlangen 1838), III, 164; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 387; „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 152. Kneucker.

Thaanath-Schilo, Luther: Thaenath-Silo, eine Grenzstadt des Stammgebietes Ephraim (Jos. 16, 6), ohne Zweifel einerlei mit Thena, welches Ptolemäus (V, 16, 5) in der Nähe von Neapolis (Sichem) erwähnt. Auch das Onomasticon des Eusebius kennt einen Ort des Namens Thanath (Thenath) 10 röm. Meilen, d. i. 4 Stunden, (süd) östlich von Neapolis gegen den Jordan hin, 2 röm. Meilen westlich oder nordwestlich von Janoah (s. d.). Thaanath muß demnach dicht bei dem heutigen Jânûn gelegen haben, da, wo Robinson („Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 388) die Ruinenstelle Tâna oder Ain-Tâna sah, bei welcher sich große, tief in Felsen gehauene Cisternen befinden (vgl. noch Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 471; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 121, 351; die „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1849, S. 48, 55. Kneucker.

Thabor, s. Tabor.

Thachasch, s. Dachs.

Thachpanhes, genauer Tahpanhes oder Tehaphnehes (Jer. 43, 8; 44, 1; 46, 14 [2, 16 schwankende Lesart]), wird von den LXX Taphne oder Taphnae wiedergegeben, vom Syrer Tahpis (aus Thprs verderbt), in der Vulgata Taphnae, und ist die von Herodot, II, 30, 107, erwähnte Stadt Daphne nahe bei Pelusium. Die Stadt war das Ziel der jüd. Colonie, mit der Jeremia zog, sie besaß einen königlichen Palast und Ziegelbrennereien. Nach Herodot legte Psammetich in das pelusische Daphne eine Besatzung zum Schutz gegen Arabien und Syrien hin. Die ägypt. Schreibung ist bisjetzt nicht gefunden. Merx.

Thachpenes hieß die Gattin des ägypt. Königs, bei dem der edomitische Knabe Hadad (1 Kön. 11, 19) Zuflucht fand vor David und Joab, und der diesem dann die Schwester der Königin zur Gemahlin gab. Der Sohn dieses Hadad, Genubat genannt, wurde unter den Kindern des Königs erzogen, Hadad (s. d.) selbst gehörte zu den Feinden Salomo's. Der ungenannte ägypt. König gehört der 22. Dynastie an, indessen ist sein

Name nicht zu ermitteln, wie auch unter den Namen der Königinnen der 21. (und 22.) Dynastie bisjetzt keiner mit dem unserigen zusammengestellt werden kann. Merx.

Thaddäus, s. Judas.

Thadmor wird 2 Chron. 8, 4 als Stadt neben Hamat erwähnt, die Salomo gebaut habe. Der Text der Königsbücher weiß davon nichts, sondern nennt dafür eine Stadt Thamar im Steppenland des südlichen Judäa (vgl. Thenius zu 1 Kön. 9, 18). Dieses Thamar erwähnt auch Ezechiel (Kap. 47, 19) als südliche Grenzstadt seiner Heimat. Die Tradition der Chronik wird von Josephus („Alterthümer", VIII, 6, 1) unterstützt, indem er berichtet, Salomo habe Palmyra, hebräisch: Thadmor, gegründet, eine sehr große Stadt, vom Euphrat eine Tagereise entfernt, sechs von Babylon, zwei vom obern Syrien. Die Stadt liege in dieser Entfernung von Syrien, weil zwischeninne nirgends Wasser sich finde, wol aber in Palmyra. In der That liegt zwischen Karyeitein, einer wasserreichen Station des von Damaskus ausgehenden Karavanenwegs nach Palmyra und der letztern ein 24 Stunden breiter Strich öden Landes, in dem nur eine einzige Quelle (Ain el Wu'al) abseits vom gewöhnlichen Karavanenwege vorkommt. Ein starker Bach schwefeligen, aber klaren Wassers durchrinnt die Palmyraoase, zu der von Westen ein enges Felsthal leitet, die aber nach Osten gegen die unabsehbare Wüstenebene sich abgrenzt, während sie im Norden und Süden von niedrigen Hügeln abgeschlossen wird.

Kann auch die Nachricht der Chronik gegenüber den Königsbüchern keine Glaubwürdigkeit beanspruchen, so läßt sich aus ihr (2 Chron. 8, 4) doch entnehmen, daß zur Zeit des Chronisten, also nach dem Exil, Thadmor den Israeliten bekannt war; standen sie ja doch seit dem Exil mit Babylon in regster Verbindung und auf dem Wege dorthin war die palmengeschmückte Oasenstadt eine wichtige Zwischenstation. Der Ursprung Thadmors liegt demnach in tiefem Dunkel, und ihre höchste Blüte, der bald gänzliche Verödung folgte, fällt erst in die spätere röm. Kaiserzeit (vgl. Thenius zu 1 Kön. 9, 18; Bertheau zu 2 Chron. 8, 4; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], III, 1486—1537; Burton und Drake, Unexplored Syria [London 1872], I, 22 fg.).

Jenes Thamar aber haben wir uns am Südwestende des Todten Meeres, in der Oase von Zuweirah und nicht in Kurnub, eine Tagereise südlich von Milh, zu denken, wie sonst die meisten mit Robinson annehmen. Der Name Thamar, „Palme", deutet auf eine Gegend der Palmencultur hin, von der aber bei dem im Hochland gelegenen Kurnub keine Rede sein kann. Im fernern bezeichnet Ezechiel (Kap. 47, 19) mit Thamar deutlich den östlichen Ausgangspunkt der Südgrenze. Drittens bemerken Eusebius und Hieronymus im Onomasticon, Thamar sei eine Tagereise von Mapsis entfernt. Nun aber liegt letzterer Ort (offenbar identisch mit Nibsan, im Onomasticon: Nepsam, Jos. 15, 62) nach Ptolemäus in gleicher Breite wie Elusa und ½ Grad östlich von diesem Ort, sodaß es, ein späterer Bischofssitz, ungefähr an der Stelle von Kurnub gestanden hat. (Kurnub ist nach unserer Ansicht zu schreiben Karn-nab, nab eine Abkürzung für nabsan wie das griech. maps). Thamar aber setzt Ptolemäus fünf Gradminuten nördlicher als beide Orte und 40 Minuten östlich von Maps, 1 Grad 10 Minuten östlich von Elusa, womit wir an das Südwestende des Todten Meeres gelangen. Daß Thamar in jener Gegend gelegen, scheint auch daraus sich zu erweisen, daß nach Jos. 15, 2 fg. die Südgrenze des israelitischen Landes ebenfalls von der südlichen Zunge des Todten Meeres ihren östlichen Anfang nimmt. Vgl. Palmer, The desert of the Exodus (Cambridge 1871), S. 385 fg., 423; Ptolemäus, II, 67; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 178 fg., 185 fg. Furrer.

Thaenach, s. Thaanach.

Thäler. Die hebr. Sprache besitzt fünf Ausdrücke zur Bezeichnung von Thälern, um einerseits verschiedene Seiten desselben Begriffes, andererseits thatsächliche Verschiedenheiten in der Thalformation hervorzuheben.

I. Bikzáh bezeichnet das Thal als Einschnitt zwischen den Bergen und wird für solche Thäler gebraucht, wo von der breiten Thalsohle die angrenzenden Berge steil und hoch aufstreben und der Contrast von Berghalde und Thalfläche besonders stark hervortritt. So werden das Jordanthal bei Jericho unten und bei Tell el-Kady oben, Cölesyrien, die Ebene Jisreel, die Ebene Ono am westlichen Fuß des jüd. Hochlandes mit bikzáh benannt (5 Mos. 34, 3; Jes. 11, 8; Am. 1, 5; Jos. 11, 17; 2 Chron. 35, 22;

Neh. 6, 2; vgl. für Bestimmung des Ausdrucks noch Jes. 40, 4; Ez. 3, 22; 37, 1; Ps. 104, 8).

II. ;émĕk wird parallel mit bik;áh von denselben Thälern gebraucht. Es bedeutet eigentlich die Vertiefung, d. h. das weite tiefe Thal von Bergeshöhe aus angesehen, das auch zu Heeresaufstellung geeignet war (Hiob 39, 12). Als ;amakim werden im A. T. erwähnt:

1) Das Terebinthenthal (1 Sam. 17, 2. 19; 21, 10), das heutige Wadi Samt, an dem Gath (s. d.) lag. 2) Thal Ajalon, die heutige Thalebene Merdsch Ibn Omeir mit dem Dorfe Jalo (Jos. 10, 12). 3) Bakathal (Ps. 84, 7), vielleicht Thal des Träufelns, d. i. ein Thal, wo aus den Felswänden Wasser hervorträufelt, wie ich dies besonders im Thale von Ain Haramijeh beobachtet habe. 4) Thal Beracha in der Nähe von Thekoa (2 Chron. 20, 26), das heutige Sahel Bereikut. 5) Thal bei Gibeon, der heutige Wadi Beit Hanina (Jes. 28, 21). 6) Königsthal oder Thal Schaweh (1 Mos. 14, 17; 2 Sam. 18, 18). Unter dem Thale Josaphat mag der Prophet (Joel 4, 2. 12. 14) das Kidronthal östlich vom Tempelberg verstanden haben (vgl. Jes. 66, 24), und dasselbe Thal mit dem Königs- oder Schawehthal identisch sein (s. Kidron). 7) Hebronthal s. Hebron (1 Mos. 37, 14); Jisreelthal s. Jisreel. 8) Thal Kesis (Jos. 18, 21), im Benjamingau gelegen, der heutige Wadi el-Kaziz östlich von Bethanien. 9) Thal Sukkot mit dem mittlern Jordanthal identisch (Ps. 60, 8). 10) Thal Rephaim, Hochebene südlich von Jerusalem (Jos. 15, 8; 18, 16; 2 Sam. 5, 18. 22), s. Rephaim. 11) Thal Achor (Jos. 7, 26; 15, 7), wahrscheinlich Wadi Dabor.

III. náhal, Rinnsal und Bach, ähnlich dem arab. Wadi, s. Bach. Die bedeutenden perennirenden Bäche Jabbok, Arnon, Araba (Wadi el-Ahsa), Kison, Krith werden als nehalim bezeichnet, aber ebenso die nur zeitweilig Wasser führenden Rinnsale: Wadi Gerar und Wadi el-Arisch (1 Mos. 26, 17; 4 Mos. 34, 5), Sered in Moab (4 Mos. 21, 2; 5 Mos. 2, 13), Sorek in Philistäa (Richt. 16, 4), Eskol im Norden von Hebron (4 Mos. 13, 23), Sittim (das untere Kidronthal, Joel 4, 18), Besor (1 Sam. 30, 9, vielleicht Wadi Abdar im Süden von Gaza).

IV. 'aphík, das Quellthal (Ez. 6, 3; 36, 4).

V. ge', Thal in allgemeiner Bedeutung. Als ge wird erwähnt ein Thal bei Ai (Jos. 8, 11), wahrscheinlich der nördlich angrenzende Wadi Matjah, ferner Hinnom (s. d.) bei Jerusalem, Ge-Hacharaschim (Neh. 11, 35; 1 Chron. 4, 14), vielleicht Wadi Muzeir'ah, der sich nahe der Küste mit dem Nahr el-Audscheh verbindet; Ge Jephtahel (Jos. 19, 14. 27, wahrscheinlich den bei Jotapata beginnenden tiefen Wadi Scha'ab); Ge Seboim (1 Sam. 13, 18) im Benjamingau, der heutige Wadi Suweinit, Ge hamĕlach, Salzthal (2 Kön. 14, 7; 2 Sam. 8, 13; 2 Chron. 25, 11), Wadi Arabah, südlich vom Todten Meere; Ge Sephata bei Maresa (2 Chron. 14, 9), wahrscheinlich der Wadi, der südlich an Maresa vorüberzieht.

Das Terrain des palästinens. Hochlandes ist durch eine überaus große Zahl schmaler, tief eingeschnittener Thäler charakterisirt, die entweder in östlicher Richtung zum Jordanthal sich hinabsenken oder in westlichem Laufe zum großen Meere. Die natürlichen Abstufungen des Kalkfelsens unterstützen den Terrassenbau an den steilen Halden. Für Weinbau ist nicht nur das Klima, sondern auch die Configuration der Thäler vorzüglich geeignet. An perennirenden Bächen sind die Thäler im Osten des Jordan weit reicher als die im Westen. Die Bibel erwähnt eine verhältnißmäßig nur geringe Zahl von Thälern Palästinas mit Namen. Vgl. Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 67 fg. Im übrigen s. Bäche, Gebirge. Furrer.

Thalmai, s. Geschur.

Thalthor, s. Jerusalem.

Thamar oder **Tamar**, s. v. a. Palme, nach 1 Mos. 38, 6 fg. der Name der Gattin Ger's, des erstgeborenen Sohnes Juda's (s. d.). Da ihr Gatte frühzeitig ohne Nachkommenschaft starb, der als Levir eingetretene Schwager Onan (s. d.) ihm bald folgte, der dritte Sohn Juda's, Sela, noch nicht geschlechtsreif war, so lebte Thamar längere Zeit als Witwe. Mittlerweile war Juda Witwer geworden und Thamar, aus Verdruß, daß der zur Geschlechtsreife herangewachsene Sela ihr noch immer von ihrem Schwiegervater verweigert wurde, wußte diesen, als Buhlerin verkleidet, bei Anlaß der Schafschur zum Beischlaf mit ihr zu verleiten. Sie bat sich als Buhlerlohn einen Ziegenbock und

zum Pfand für die Auszahlung Siegel, Schnur und Stock Juda's aus, ohne von ihrem Schwiegervater erkannt und nachher wieder aufgefunden zu werden. Als ihre Schwangerschaft ruchbar ward, sollte sie zur Strafe dafür den Feuertod erleiden; jetzt wies sie dem Juda das zurückbehaltene Pfand vor, dieser gestand das Unrecht, das er ihr durch Verweigerung Sela's zugefügt hatte, ein, und sie gebar ihm, der ihr nun nicht mehr beiwohnte, die Zwillinge Perez und Sela.

Diese Erzählung, welche als eine spätere Einschaltung der Jahveurkunde angehört, bezweckt die Einschärfung des Gesetzes über die Leviratsehe (vgl. 5 Mos. 25, 5 fg.; s. „Bibel-Lexikon", II, 59). Sie steht mit der ältern Nachricht der Grundschrift 1 Mos. 46, 12, woselbst Juda von seinem Sohne Perez schon Großvater ist, im Widerspruch. Die Leviratsehe kann hiernach nicht ältern Ursprungs gewesen sein, sie stammt aus der zweiten Gesetzgebung und bedurfte, da ihre Einführung wol mehrfach auf Widerstand stieß, einer Empfehlung durch ein erschütterndes Beispiel aus der Patriarchengeschichte. Onan muß sterben, weil er durch unnatürliche Mittel die Erfüllung seiner Pflicht als Levir der Thamar verhindert, und Juda muß sich noch im Alter mit Schande bedecken, weil er seinem dritten Sohn den Eintritt als Levir bei der Thamar nicht gestattet. Der frühe Tod von Ger und Onan (1 Mos. 46, 12) ist von dem spätern Erzähler bei der Sagenbildung geschickt benutzt. Eine der Dynastie David's ungünstige Tendenz hat die Erzählung nicht, obwol es dieser Dynastie keine Ehre brachte, daß sie von dem angeblich blutschänderisch erzeugten Perez (s. d.; Ruth 4, 18 fg.) ihren Ursprung genommen hatte.

Thamar hieß auch die Schwester Absalom's (s. d.), welche dessen älterer Halbbruder Amnon entehrte, der dafür mit seinem Leben büßen mußte (2 Sam. 13, 1 fg.). Endlich trug diesen Namen eine Tochter Absalom's, deren Schönheit gepriesen wird (2 Sam. 14, 27).

Schenkel.

Thamar ist auch ein Städtename, der sich Ez. 47, 19; 48, 28 findet, und entspricht höchst wahrscheinlich dem von Eusebius (s. u. d. W. Hazazon-Thamar im Onomasticon) erwähnten Thamara (Θαμαρά), etwa eine Tagereise südlich von Hebron, auf dem Wege nach Elath (s. d.) gelegen. Robinson entdeckte an der muthmaßlichen Ruinenstelle (doch s. Thadmor) die Ueberreste einer Stadt Namens Kurnub. Das noch vorhandene Mauerwerk deutet auf ehemalige Befestigung (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 178 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 122 fg., und Hitzig, „Der Prophet Ezechiel" [Leipzig 1847], zu Ez. 47, 19). Demnach war die Stadt einer der südlichen Grenzpunkte des, dem Propheten Ezechiel zufolge, in dem ursprünglichen heiligen Lande neu zu errichtenden Gottesstaates, als Festung geeignet, die Päſſe zu beherrschen, durch welche man von Edom her am bequemsten und sichersten nach Jerusalem gelangte. Mit Recht haben Hitzig und Thenius an der Stelle 1 Kön. 9, 18 die Lesart Thamar (Ketib) der Lesart Thadmor (Keri) vorgezogen, da die letztere vermuthlich aus 2 Chron. 8, 4 eingetragen ist, und Thadmor auch im Zusammenhange nicht zu den 1 Kön. 9, 18 erwähnten Bauten Salomo's paßt. Mit Hazazon-Thamar ist obiges Thamar nicht zu verwechseln (s. in dieser Beziehung Engedi).

Schenkel.

Thammuz, bei Ez. 8, 14 erwähnter Göttername, den die Weiber sitzend, d. h. in Trauerstellung, beweinen, vgl. Am. 8, 10. Der Name wird in der Vulgata richtig mit Adonis erklärt, über den zu vergleichen „Bibel-Lexikon", I, 326; II, 560. Der dort angeführten Literatur füge ich bei: Chwolsohn, „Die Ssabier und der Ssabismus" (Petersburg 1856), II, 27, 202, 804, 606, sowie dessen Schrift „Ueber Tammûz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern" (Petersburg 1860). Hier sucht Chwolsohn die Verschiedenheit des Thammuz und Adonis nachzuweisen. Endlich vgl. Liebrecht, „Thammuz-Adonis" in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1863, S. 397. Daß Adonis und Thammuz ursprünglich in verschiedenen Ländern verehrt wurden, jener in Phönizien, dieser weiter im Osten, zeigt die Verschiedenheit der Namen; als Vermuthung sei ausgesprochen, daß Thammuz besonderer Name für den Adonis als hinschwindenden ist von mezaz, zerfließen, schwinden, das Schwinden. Die Identität des Gottes ist aber durch zu viele Beweise begründet, als daß man umgekehrt euhemeristisch den Thammuz in einen Propheten verwandeln kann, der einen König auffordert, die sieben Planeten und die zwölf Bilder des Thierkreises anzubeten, wofür ihn der König tödten und seine Gebeine in der Mühle zermahlen läßt. Der Gott ist hier Bild des Samenkornes. Diese von Chwolsohn aus der nabatäischen Landwirthschaft und

nach Maimonides mitgetheilte Version des Mythus schließt damit, daß alle Götterbilder sich im Tempel zu Babel, bei dem Sonnenbilde (Baal) in Babel versammeln, das zwischen Himmel und Erde hängt und in den Tempel fällt, um dort den Thammuz zu beklagen. Diese Versammlung wurde für die Götzenbilder dann Gesetz, das sie alljährlich am ersten Tage des Monats Thammuz (September) erfüllen. Vgl. damit die Hexenversammlung auf dem Blocksberg am 1. Mai. Dasselbe berichtet auch Kimchi zu Ez. 8, 14. Merx.

Thamus, s. Thammuz.

Thappuah, vollständig **En(Ain)=Thappuah**, vielleicht = „Quelle der Ebene", eine kanaanit. Königsstadt (Jos. 12, 17), dem Stamme Ephraim zugetheilt und auf der Grenze zwischen Ephraim und Manasse gelegen (Jos. 16, 8; 17, 7). Man hat den Ort bald im Südwesten von Sichem (vgl. Keil, „Commentar über das Buch Josua" [Erlangen 1847], S. 312 fg.), bald im Nordosten von Sichem, in dem heutigen Beled Tafue gesucht (vgl. Raumer, „Paläſtina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 163). Knobel dagegen vermuthet ihn in dem heutigen Kefr Kûd — d. i. Capercotia der „Peutinger'schen Tafel" — mit seinem wichtigen Brunnen, an welchem die große Straße von Beisân und Zerîn nach Ramle vorüberführt (Robinson, „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 158 fg.), wonach die südlich benachbarte Ebene von Arrabeh das zu Manasse gehörige Land Thappuah (Jos. 17, 8) wäre. Das Wahrscheinlichste jedoch wird sein, die alte Ortslage im Nordosten Sichems, und zwar mit van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 351), in dem heutigen Ruinendorf Atûf zu suchen, welches, vier Stunden ostnordöstlich von Sichem an einer Ebene (Land Thappuah) gelegen, außer andern Spuren des Alterthums und Brunnen mit vorzüglichem Quellwasser schon durch seinen jetzigen Namen auf das alte Tappuah zurückweist. Ein anderes Tappuah in der Niederung Judas (Jos. 15, 34) ist unbekannt. Kneucker.

Tharah. 1) Also gibt Luther (2 Makk. 12, 17) den Namen eines Ortes oder einer Gegend an, für welchen im griech. Grundtext „Charax" (εἰς τὸν Χάρακα) steht. Gewöhnlich denkt man dabei an das moabitische Kir, welches bei dem chaldäischen Uebersetzer auch Kerakka Moab, bei Ptolemäus (V, 17) Charakoma und bei Stephanus von Byzanz Charakmoba heißt (s. Kir). Dazu stimmt freilich die Angabe nicht, daß der Ort im Lande der Tubiener (etwa = Tob? s. Tubiener) gelegen habe. Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 409) faßt daher die Bezeichnung Charaka als gemeinen Namen (= „verpalissadirter Ort, Festung") und bezieht denselben auf Raphon (s. d.). Dieses liegt jedoch (2 Makk. 12) weiter nordwärts, und ohne Zweifel ist mit Hitzig unter dem „Charax der Tubiener" der Thalkessel im moabitischen Gefilde (4 Mos. 21, 20; s. Moab) zu verstehen, wo sich eine jüd. Colonie im Gefolge des Hyrkan (2 Makk. 3, 11) jenseit des Jordan niedergelassen hatte (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 397, 399). 2) Eine Haltstation der Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste vom Sinai nach Kades (4 Mos. 33, 27), ist unbekannt. Kneucker.

Tharala, Thareala, eine Stadt der Benjaminiten (Jos. 18, 27), ist noch unbekannt. Kneucker.

Tharschisch, s. Tharsis.

Tharsis, genauer **Tharschisch**, wird in der Völkertafel 1 Mos. 10, 4 (1 Chron. 1, 7) unter den Söhnen Javan's (s. d.) neben Elisa, Chittim, Rodanim genannt, also zur griech. Völkerfamilie gerechnet. In andern Stellen wird dasselbe neben Inseln oder Küstenländern als ein fernes fremdes Land erwähnt (Ps. 72, 10; Jes. 66, 19; vgl. auch Ovid, Metamorph., XIV, 416, und Polybius, III, 24, §. 2). Die Abfahrt dorthin geschah von Joppe aus (Jon. 1, 3; 4, 2), und die phöniz. Schiffe, die von Tharsis, welches als wichtige tyrische Colonie bezeichnet wird, zurückkehren, erhalten im Mittelmeere die Kunde von dem Falle ihrer Mutterstadt Tyrus (Jes. 23, 1. 6. 10). Erscheint also Tharsis überhaupt als wichtiger Handelsort der Phönizier und als die Hauptquelle des tyrischen Reichthums (Ez. 38, 13; 27, 12. 25; Jer. 10, 9), woher Silber, Eisen, Zinn, Blei bezogen wurde, so hat insbesondere auch ein Edelstein (der Topas, s. Edelsteine) von Tharsis seinen Namen (2 Mos. 28, 20; 39, 13; Ez. 1, 16; 10, 9; 28, 13; HL. 5, 14; Dan. 10, 6). Alles dies sammt dem Namen weist hin auf die berühmte tyrische Colonie im südwestlichen Theile der Iberischen Halbinsel jenseit der Säulen des Hercules, in Hispania baetica zwischen den beiden Ausflüssen des Bätis (d. i. des jetzigen Guadalquivir, „des großen Flusses"),

einer Gegend, von deren Ueberfluß an Silber und andern Metallen die Alten höchst beredte Schilderungen machen (Diodor, V, 35—38; Strabo, III, 147 fg.; Arrian, Anab., II, 16, 5; Plinius, III, 4; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 6, 9; Aristoteles, De mirabilibus auscultationibus, Kap. 147; Pausanias, VI, 19, 3). Die Phönizier scheinen auch der Gegend den Namen Tharschisch, d. i. ursprünglich Tharthisch (= Tartessus), gegeben zu haben, und wenn die alte Tradition der Rabbinen, welche Hieronymus erwähnt und der auch die bedeutendsten Uebersetzungen (die LXX, die Vulgata, Jonathan's Thargum, Saadja und auch Luther) folgen, recht haben sollte, so würde Tharschisch, zusammenhängend mit sanskritisch tarîscha, ursprünglich das „Meer", den „Ocean", dann die „Meeresküste" bezeichnet haben (vgl. Paulus, „Memorabilien" [Leipzig 1791—96], V, 103 fg.; Hitzig, „Das Buch Daniel" [Leipzig 1850], S. 179, und s. die Bedeutung des Wortes Hebräer, „Bibel-Lexikon", II, 613), eine Bezeichnung, die dann von der Küstengegend weiter auf den dieselbe durchströmenden Fluß und die an diesem gelegene Hafenstadt Tartessus übertragen wurde, wie denn die Classiker in der That von einem Flusse, einer Insel und einem Orte dieses Namens reden.

Früh schon verkehrten die Phönizier mit Spanien und siedelten sich in Tartessus an (s. „Bibel-Lexikon", IV, 567). Für ein hohes Alter dieser Colonie spricht mittelbar auch der Umstand, daß bereits in der Geschichte Salomo's (1 Kön. 10, 22) große runde, zu weiten Seereisen bestimmte Kauffahrteischiffe „Tharsis-Schiffe" genannt werden (Ps. 48, 8; Jes. 2, 16; 60, 9); ein Ausdruck übrigens, der ursprünglich wol solche Handelsschiffe bezeichnete, die auf dem Mittelmeere nach Tharsis segelten (Jes. 23, 1. 14), bald aber auch, entsprechend den Ostindienfahrern, Grönlandfahrern in der heutigen Schiffersprache, von Schiffen gebraucht wurde, die auf andern Meeren nach andern Gegenden, z. B. auf dem Rothen Meere nach Südarabien (Ophir) fuhren (1 Kön. 10, 22; vgl. 9, 28; 22, 49; 2 Chron. 9, 21; 20, 36. 37 beruht auf einem Misverständniß des Chronisten; s. „Bibel-Lexikon", II, 585 und IV, 575 fg.).

Die in strengem Dienst gehaltenen Tartessier sind ohne Zweifel erst infolge der Demüthigung der phöniz. Städte frei geworden (vgl. Jes. 23, 10), jedoch nur, um bald den Puniern und zuletzt den Römern zur Beute zu werden (s. „Bibel-Lexikon", IV, 568). Daß die span. Colonie wirklich nach Freiheit gestrebt und vorübergehend solche auch gewonnen hatte, geht aus Herodot, I, 163, hervor, wo erzählt wird, wie, nachdem schon um die Mitte des 7. Jahrh. v. Chr. dorthin verschlagene Samier mit reichem Gewinn nach Hause zurückgekehrt waren (Herodot, IV, 152), dann 100 Jahre später die Phokäer mit Handelsschiffen nach Tartessus kamen und dort einen unabhängigen König, den durch sein langes Leben im Alterthum berühmten Arganthonius, fanden, der sie sehr freundlich aufnahm und sich fest an die Griechen anzuschließen wünschte (vgl. auch Cicero, De senectute, XIX, 69; Silius Italicus, Pun., III, 396). Uebrigens scheint die Stadt Tartessus früh untergegangen zu sein; wenigstens war sie zu Strabo's Zeit schon lange nicht mehr vorhanden.

Andere Meinungen über das biblische Tharsis können wir übergehen. Erwähnt sei nur die Ansicht Knobel's („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 86 fg.), welcher bei Tharsis zunächst an die pelasgischen Etrusker oder Tyrsener denkt, um dann von ihnen die Tartessier des südlichen Spanien abstammen zu lassen. Andere Hypothesen vgl. bei Gesenius, Thesaurus, II, 1315 fg.; von Bohlen, „Die Genesis" (Königsberg 1835), S. 120; überhaupt vgl. Pauly's „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", VI, 1627 fg.; Tuch-Merx, „Commentar über die Genesis" (2. Aufl., Halle 1871), S. 166 fg.; Redslob, „Tartessus, ein Beitrag zur Geschichte des phönizisch-spanischen Handels" (Hamburg 1849).

Tharsis erscheint auch als Eigenname eines Benjaminiten (1 Chron. 7, 10) und eines pers. Fürsten (Esth. 1, 14). Kneucker.

Tharthak, Name eines Idoles der Avväer (2 Kön. 17, 31), dem die Rabbinen Raschi und Kimchi zur Stelle die Form eines Esels beilegten (Sanhedrin, f. 63, 2, wozu Finzi, Ricerche per lo studio dell' antichità assira [Turin 1872], S. 513, bemerkt: ed invero forme siffatte pare che esistessero tra glidoli assiri. Keilschriftlich ist der Name bisher nicht nachgewiesen. Nach Gesenius, der pehlewi tar-thakh vergleicht, das tiefe Finsterniß heißen soll oder Held der Finsterniß, glaubte Winer an einen Unglücksplaneten Saturn oder Mars denken zu dürfen, doch ist das sehr unsicher. Merx.

Tharthan (2 Kön. 18, 7; Jes. 20, 1) galt früher als Eigenname eines Feldherrn des Sargon, ist aber nach den Keilschriften ein Amtstitel des Oberfeldherrn, der Tur-ta-nu lautirt wird und nicht sicher abgeleitet werden kann. Schrader („Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], S. 198) weist auf arabisch tartara, bewegen, ohne Werth darauf zu legen; indogermanische Wurzeln zieht Rödiger in Gesenius' Thesaurus an, gleichfalls ohne weitern Anspruch, sodaß wir die Wiederholung unterlassen, da die mögliche Uebersetzung „schwarzer Mann" als ein Amtstitel undenkbar ist. Merx.

Thaten, s. Werke.

Thatnai, s. Tatnai.

Thau. Im Hochland Palästinas ist besonders während der Frühlingsmonate der Temperaturunterschied zwischen Tag und Nacht sehr groß. Wie einst Jakob, klagt heute der unter dem Zelte lagernde Wanderer über bittere Kälte der Nacht nach drückender Sommerhitze am Tage, wenn sich die Temperatur um 20 und mehr Grade erniedrigt (1 Mos. 31, 40). Diese große Wärmedifferenz verbunden mit einer bei uns ungewöhnlichen Reinheit und Durchsichtigkeit der Atmosphäre begünstigt in hohem Maße die Thaubildung. Oftmals wird dieselbe so stark, daß Zelte wie von schwerem Regen am Morgen durchnäßt erscheinen. Ja man hat beobachtet, daß durch Brechung des Mondlichtes im Thau sich das reizende Schauspiel eines Thaubogens erzeugt. Während aber auf kahlen, starkem Luftzug ausgesetzten Höhen, an öden, felsigen Halden wenig oder kein Thau sich ansetzt, fällt er im Thalgrunde auf pflanzenreichen Boden um so stärker. Lage, Bekleidung des Terrains können auf kleinem Raume die größten Unterschiede bedingen. Wenn Gideon's Fell auf der Tenne von Thau durchnäßt wurde, während letztere trocken blieb, so war das ganz natürlich, da thierische Haare wie Pflanzen sich stark bethauen, während fester Boden wegen seines geringen Wärmestrahlungsvermögens der Thaubildung nicht günstig ist (Richt. 6, 37 fg.). Ein Wunder aber, nicht geringer als das vom Stillstand der Sonne, berichtet die Sage, wenn sie erzählt, daß in der nächsten Nacht die ganze Erde voll Thau, das Fell aber trocken geblieben sei (Richt. 6, 39. 40), es wäre denn, daß Gideon, unbekannt mit dem Naturgesetz, das Fell unter einen Baum gelegt oder es auf dem Dach seines Hauses dem Luftzug ausgesetzt hätte. Der Thau erschien dem Israeliten als eine räthselhafte Gabe des Himmels (Hiob 38, 28; Hag. 1, 10; Dan. 4, 12. 22. 30; 1 Mos. 27, 28; 5 Mos. 33, 13. 19. 28; Sach. 8, 12; Hiob 29, 19), die er mit inniger Dankbarkeit aufnahm (Hos. 14, 5; Spr. 19, 12; Jes. 26, 19). Als Fluch Gottes sah er es an, wenn in einer Gegend Thau und Regen ausblieb (2 Sam. 1, 21; 1 Kön. 17, 1; 1 Mos. 27, 39; Hag. 1, 10). Wie der kühle erquickende Thau am Morgen im Grase perlt, aber vor der Sonnenhitze bald verschwindet, wie er auf alles sich setzt und die Haare des nächtlichen Wanderers durchnäßt, wie am Hermon immer noch schwerer Thau fällt, wenn im Lande herum nach der Ernte keine Wolke mehr sich bildet vom aufsteigenden Thau (Jes. 18, 14), wie der Thau oftmals nicht in der Nacht, solange die Wolken die Wärmeausstrahlung des Bodens hemmen, sich bildet, sondern erst gegen Morgen, wenn der Himmel wolkenrein geworden und die stärkste Temperaturerniedrigung eingetreten, das alles haben die Israeliten fein und sinnig beobachtet (Sir. 18, 16 [11]; 43, 24; Jes. 26, 19; Spr. 19, 12; Hos. 6, 4; 13, 3; 2 Sam. 17, 12; HL. 5, 2; Ps. 133, 3; 110, 3). Vgl. die hygrometrischen Tabellen in der Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1869, S. 126 fg., 260 fg.; Jahrg. 1871, S. 119; Jahrg. 1872, S. 19 fg., 73 fg., 92 fg. Furrer.

Theater, s. Spiele.

Thebez, eine Stadt in Mittelpalästina, bei deren Belagerung der Tyrann Abimelech von Sichem durch den Stein einer Frau von einem Thurme herab getödtet wurde (Richt. 9, 50—54; 1 Sam. 11, 4). Eusebius kennt dieselbe noch als einen Flecken im Gebiete von Neapolis (Sichem), 13 röm. Meilen davon in der Richtung nach Scythopolis (Bethschean). Es ist das jetzige große Dorf Tûbâs, welches Berggren und Robinson vier Stunden nordöstlich von Nâbulus, neun Stunden südlich von Nazareth, von Mohammedanern und Christen bewohnt fanden, und welches, am westlichen Abhange eines Beckens, mit der vor ihm sich ausbreitenden Ebene und einem bedeutenden Haine von Olivenbäumen eine liebliche Landschaft bildet. Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 389; „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 400 fg.; van de Velde, „Reise durch Syrien und Palästina" (Leipzig 1855—56), II, 287. Kneucker.

Thekoa. Fast zwei Stunden südlich von Bethlehem liegt Thekoa auf einem Hügel, von dessen Höhe der Blick nach Osten über das öde Gebirgsland von Juda schweift und jenseit des öden Meeres, das durch einige Lücken seines hohen Westufers aufblinkt, auch noch das Gebirge Moab umfaßt. Am Fuße des Hügels, dessen Halden einst nach Mischna, Menachoth, VIII, 3, reiche Oelbaumpflanzungen zierten, entspringt eine Quelle; doch begrenzt sich hier das Culturland, indem östlich der Boden nur noch für Kleinvieh magere Weide bietet. Thekoa ist ein uralter Ort, denn er wird nach den LXX (Jos. 15, 60) schon aus Josua's Zeit erwähnt und scheint von Leuten aus dem Stamme Juda unter Führung des Hesroniden Ashur besetzt worden zu sein (1 Chron. 2, 24). Aus Thekoa war jene weise Frau gebürtig, welche die Versöhnung zwischen David und Absalom einleitete (2 Sam. 14, 2 fg.), von hier auch Ira, einer der dreißig Helden David's (2 Sam. 23, 26), sowie Amos, der vom Hüter des Kleinviehs (Am. 7, 15) zum Propheten berufen worden (Am. 1, 1). Jeremia's Weissagung (Jer. 6, 1) macht das weithin sichtbare Thekoa zu einem Sammelpunkt für Flüchtlinge aus Jerusalem. Von den heimgekehrten jüd. Exulanten wurde nach Neh. 3, 5. 27 auch Thekoa wieder besiedelt. Das angrenzende Steppenland wurde nach dem dominirenden Orte Wüste Thekoa genannt (2 Chron. 20, 20; 1 Makk. 9, 33). Josephus („Leben", Kap. 75) mußte nach Einnahme Jerusalems durch Titus mit röm. Soldaten untersuchen, ob sich der Hügel Thekoas zum Aufschlagen eines Lagers eigne. Vgl. Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 225; Guérin, Description géographique, historique et archéologique de la Palestine (Paris 1868—69), III, 141—148; Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1874, S. 27; die übrige Literatur in Tobler's Bibliotheca geographica Palaestinae (Leipzig 1867). Furrer.

Thel-Abib, d. i. „Aehrenhügel", bezeichnet einen Ort und dessen natürliche Beschaffenheit in Mesopotamien am Chaboras (s. Chebar), wo sich eine Colonie Juden angesiedelt hatte, welche der Prophet Ezechiel (vgl. Kap. 3, 15) besuchte. Unsicher ist die Vermuthung, daß der außerdem nirgends mehr erwähnte Ort in Thallaban oder Thallabba wiedergefunden sei, welches d'Anville's Karte unter 36—37° östl. L. und 58—59° nördl. Br. angibt. Namen von Ortschaften, welche mit „Thel" = „Hügel" anfangen, sind in Assyrien, Mesopotamien und Syrien häufig — z. B. Thel-Harscha (d. i. „Waldhügel"), Thel-Melach (d. i. „Salzhügel", Esra 2, 59; Neh. 7, 61), Thiluta, Thilsaphata (Ammianus Marcellinus, XXIV, 2; XXV, 8) — und Burckhardt („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], I, 253 fg.; vgl. auch Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 1075) bemerkt, daß sich bei solchen immer in der Nähe künstliche Hügel oder Erdwälle befinden (Gesenius, Thesaurus, III, 1505). Kneucker.

Thelassar, Name einer Stadt oder Landschaft, die von den Assyrern erobert wurde (2 Kön. 19, 12; Jes. 37, 12), deren Lage aber nicht mehr näher bestimmt werden kann. Steiner.

Thelharscha, Stadt in Babylonien, aus der Exulanten zurückkehrten, sonst unbekannt. Steiner.

Thelmelach, Stadt in Babylonien, beide nebeneinander Esra 2, 59 und Neh. 7, 61 erwähnt. Steiner.

Thema — nicht zu verwechseln mit Themân in Idumäa (1 Mos. 36, 11) — erscheint (1 Mos. 25, 15) als Name eines ismaelitischen Araberstammes im nördlichen Arabien, neben Dedan und Bus (s. d.; Jer. 25, 23), und trieb in Gemeinschaft mit den Nachbarn Karavanenhandel (Hiob 6, 19; Jes. 21, 14), d. h. vermittelte den Waarenverkehr Indiens vom Persischen Meerbusen her durch die Wüste zum Mittelländischen Meere. Das arab. Wort Taimâ bedeutet „Wüste, Einöde", und konnte deshalb mehrern Gegenden beigelegt werden. Demgemäß stoßen wir auch in Arabien auf wenigstens zwei Orte dieses Namens. Nach Ritter's sorgfältiger Unterscheidung ist das biblische Thema zusammenzustellen mit jenem Taimâ (Tima), welches, von Edrîsî und Abulfeda erwähnt, von Istachri („Das Buch der Länder", deutsch von Mordtmann [Hamburg 1845], S. 11) als der nördlichste aller arab. Orte genannt wird, die äußerste „Festung Taimâ mit Dattelpalmen, nordwärts von Tabuk, der nördlichen Grenzstation der Hadsch in Hadschaz, gelegen, auf der Scheide der Wüste, nur drei Tagreisen von Syrien (d. i. vom Gebiete von Damaskus) fern". Es wird als der zweite Hauptort im Dschôf, dem syrisch-arab. Niederlande, bezeichnet und ist ohne Zweifel einerlei

mit dem Themma des Ptolemäus (V, 19, 6), unter 55° östl. L. und 31° 40′ nördl. Br., etwa $2^1/_2$ Tagreisen östlich von der großen syr. Pilgerstraße. Davon zu unterscheiden ist ein zweites Taimâ, welches viel weiter südwärts, nämlich im Süden von Dûmat al-Dschondol, noch innerhalb des nördlichen Arabien (im gebirgigen Hadschaz), und zwar nach Seetzen (in Zach's „Monatlicher Correspondenz für Erd- und Himmelskunde", XVIII, 374) am Westrande der Provinz Nedschd, einige Stunden ostwärts von Hedîdsche — einer sehr wichtigen Station auf der großen Hadschroute von Mekka nach Damaskus — drei Tage fern von Cheibar und ebenso weit östlich von Hidschr (unter 27° nördl. Br.), also in nächster Nähe des biblischen Massa (s. d.), gelegen ist. Diese Stadt, welche ebenfalls reich an Datteln und heute von dem Stamme der Anezeh bewohnt ist, wurde schon von den Arabern mit jenem nördlichen, syr. Taimâ verwechselt, aber auch noch in neuester Zeit für das biblische Thema erklärt. Welchen Ort Ptolemäus (VI, 7, 29) mit Thaïma in Arabia felix meint, ist nicht sicher. Jedenfalls nicht das biblische Thema, welches auch nicht in der Stelle 1 Mos. 25 mit Knobel an den Persischen Meerbusen verlegt werden darf, wo Ptolemäus (VI, 7, 17) ein Volk der Θαιμοί oder Θεμοί nördlich von den Gerrhäern anführt, die als Banu Teim auch von dem Araber Jacut („Moschtarik", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1845—46], S. 310, 352, 413) erwähnt werden. Vgl. Näheres bei Ritter, „Die Halbinsel Arabien" (Berlin 1846—48), I, 159 fg.; II, 384 fg., 400 fg.; Gesenius, „Uebersetzung des Propheten Jesaia mit einem philologisch-kritischen und historischen Commentar" (Leipzig 1820—21), I, II, 674.

Kneucker.

Theman, ein Nachkomme Esau's, Erstgeborener seines Erstgeborenen Eliphas (1 Mos. 36, 11). Wir finden im A. T. sonst den Namen als Bezeichnung eines edomitischen Landstrichs (Jer. 49, 7. 20; Am. 1, 12; Ez. 25, 13; Ob. 9); nach Hieronymus (zu Am. 1, 12) ist Theman Idumaeorum regio, quae vadit ad australem partem, also der südlichere Theil von Idumäa. Es muß jedoch, dem Onomasticon des Eusebius und des Hieronymus u. d. W. Θαιμάν zufolge, in diesem Landstrich eine zu ihrer Zeit von den Römern befestigte Stadt desselben Namens, unweit von Petra in unwirthlicher Umgebung, gelegen haben. Die arab. Sprache war unter der Bevölkerung herrschend, und die letztere stand von alters her im Rufe vorzüglicher „Weisheit" (Jer. 49, 1; Bar. 3, 22 fg.). Nach Hiob 2, 11 stammt Eliphas, der Freund Hiob's, aus Theman (vgl. 1 Mos. 36, 11). Vermuthlich läßt ihn der Dichter wegen seiner Weisheit aus diesem Weisheitssitze abstammen, und nicht ist (wie Tuch-Merx, „Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 421, annimmt) erst durch Einfluß des Buches Hiob Theman in den Ruf hoher Weisheit gekommen.

Schenkel.

Theophilus. So heißt derjenige Mann, welchem der dritte Evangelist nach Luk. 1, 3; Apg. 1, 1 seine beiden Werke gewidmet hat, also ohne Zweifel ein paulinischer Heidenchrist, um die Wende des 1. zum 2. Jahrh. lebend, wahrscheinlich, wofern nämlich die Annahme, daß jenes Doppelwerk in Rom entstanden ist, sich bewähren sollte, in derselben Stadt, wie ihn denn schon Eutychius zum Italiener macht. Die Anrede: „würdigster Theophilus", läßt nach Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25 auf einen angesehenen, vornehmen Mann schließen. Die spätere Tradition macht einen Bischof aus ihm. Zweifelhaft bleibt jedoch, ob unser Theophilus als identisch gedacht sei mit dem Bischof von Cäsarea in Palästina, den die „Apostolischen Constitutionen" (VII, 46, 1), oder mit dem angesehenen Manne zu Antiochia, welchen die clementinischen „Recognitionen" (X, 71) erwähnen. Uebrigens hat man den Namen zuweilen auch schon im christl. Alterthum für einen fingirten gehalten, und der Leserkreis des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte ist auf keinen Fall ursprünglich auf diesen einzelnen beschränkt gedacht gewesen.

Holtzmann.

Therah oder **Terah,** tërah, heißt 1 Mos. 11, 24 der Vater Abraham's (s. d.), Nahor's (s. d.) und Haran's (s. d.); er erscheint als eine Hauptperson in der genealogischen Tafel der Semiten (1 Mos. 11, 10 fg.), und seiner Nachkommenschaft wird besondere Berücksichtigung zutheil (1 Mos. 11, 27 fg.), wie denn auch die in der Bibel öfters erwähnten Ammoniter (s. d.) und Moabiter (s. d.) von ihm abstammen. Von Ur Kasdim, d. i. dem Gebirge im Nordosten Mesopotamiens, soll er mit Abraham und andern Familiengliedern nach Kanaan aufgebrochen sein, aber schon auf dem Wege dahin in dem an der alten Karavanenstraße gelegenen Haran (s. d.) im Alter von 205 Jahren seinen Tod gefunden haben. Nach Jos. 24, 2 war er noch Götzendiener. Ewald („Geschichte des Volkes

Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 392) hält den Namen für blos symbolische Bezeichnung uralter Völkerwanderungen, und Knobel (zu 1 Mos. 11, 24) denkt dabei an den Ort Tharrana oder Tarana südlich von Edessa. Ist jedoch Abraham geschichtlich, so steht auch nichts im Wege, daß der Name seines Vaters in der Ueberlieferung aufbehalten worden ist. Schenkel.

Theraphim ist der Name der Hausidole, die von alters her 1 Mos. 31, 19 bis in die späte Zeit hinein von den Hebräern verehrt und gefragt wurden (Sach. 10, 2), und die auch Nebukadnezar als Orakelgötter benutzt (Ez. 21, 26). Die Theraphs hatten menschlichen Kopf (1 Sam. 19, 13), ob sie aber weiter Hermen waren oder ausgearbeitete Figuren, ergibt sich nicht. Ihre Größe wird verschieden gewesen sein, aus der angezogenen Stelle ergibt sich, daß sie Menschenköpfe in Naturgröße repräsentirten, wogegen sie nach 1 Mos. 31, 34 kleiner waren und in einem Kamelsattel verborgen werden konnten.

Sie waren ursprünglich aramäische Götter, denn Rahel bringt sie mit in das Land Palästina; von Jakob heißt es, er habe die fremden Götter vergraben und nicht geduldet (1 Mos. 35, 4), aber in der Richterzeit hat Micha seine Theraphim (Richt. 17, 4), obwol er zugleich ein Jahvediener ist und bei ihm ein Levit den Priesterdienst leistet, und eben diese Theraphim werden von den Daniten mit Freude geraubt (Richt. 17—18). Samuel seinerseits wirft dem Saul den Gebrauch der Theraphim vor (1 Sam. 15, 23), deren Verschwinden Hosea (Kap. 3, 4) verkündigt, die aber erst Josia (2 Kön. 23, 24) beseitigt haben soll, obwol der fromme David sie in seinem Hause geduldet hatte (1 Sam. 19, 13). Daß sie Orakelgötter waren, zeigen Sach. 10, 2; Ez. 21, 26; ob aber Theraphim als Pluralform eine Mehrzahl von Bildern bezeichnet oder als Majestätsplural nur eins, das ist nicht gewiß. 1 Sam. 19, 13 bedeutet es Ein Bild, anders wahrscheinlich Richt. 17, 5, wo das Gußbild von den Theraphim verschieden ist.

Zur Etymologie ist zu bemerken, daß die Zusammenstellung mit Seraphim falsch ist, und die jetzt beliebte, von arabisch tarifa, begütert, glücklich sein, wonach Theraphim die guten und bereichernden Geister des Hauses wären, mindestens nicht unzweifelhaft ist. Die ältere Deutung, wonach sie die gefragten oder ausgeforschten Orakelgötter sein sollten, beruht auf einem Misverständniß einer syr. Glosse. Andere deuten Reliquien, Hitzig (zu Ez. 21, 26) vergleicht griechisch θέραπες, Diener — Delitzsch zu 1 Mos. 31, 19 denkt an das indische tarp (τρέφω), satt, befriedigt werden, wenn tarifa nicht stichhalten sollte —; weiteres noch Unmöglicheres zu übergehen.

Die spätern Hebräer haben viel über die Theraphs gefabelt, es sollen die abgeschnittenen und in Salz und Fett gelegten Köpfe der Erstgeborenen gewesen sein, unter deren Zunge man auf ein Goldblech den aufgeschriebenen Namen eines unreinen Geistes legte. Der Kopf wurde dann an eine Wand gestellt, Lichter davor angezündet und dann durch Verneigung verehrt, worauf der Kopf anfing zu sprechen (Pirke R. Elieser, Kap. 36). Diese Vorstellung geht von Autor zu Autor weiter und ist auch im Targum Jonathan (zu 1 Mos. 31, 19) aufgenommen (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, S. 1660).

Näheres über Orakel ertheilende Köpfe aus morgenländischer wie classischer Literatur bietet Chwolsohn („Die Ssabier und der Ssabismus" [Petersburg 1856], I, 150), auf dessen Sammlung wir verweisen. Merx.

Thessalonich. Unter dem modernisirten Namen Sallonichi besteht Thessalonich noch jetzt, und zwar als eine der ältesten Städte Europas. Denn noch ehe der Ort diesen seinen Namen erhielt zu Ehren der Thessalonike, einer Schwester Alexander's und Gemahlin Kassander's, war er schon bekannt unter der Benennung Therme (Θέρμη). Unter der Römerherrschaft war das an der berühmten Heerstraße (Via Egnatiana) gelegene Thessalonich Hauptstadt des zweiten unter den vier macedon. Bezirken und Sitz einer Prätur und Quästur. Der häufige Fremdenverkehr, die Bedeutung als See- und Handelsstadt war durch die Lage Thessalonichs bedingt. Zwischen den Bergen, die an der Nordspitze des Thermaischen Meerbusens liegen, amphitheatralisch aus der See emporsteigend, von griechischen und röm. Kaufleuten bewohnt, hatte Thessalonich längst auch für die Juden seine Anziehungskraft erwiesen. Noch heute bilden sie die Mehrzahl der Bevölkerung daselbst. Damals besaßen sie zu Thessalonich eine Synagoge (Apg. 17, 1), und ihr Bekehrungseifer war besonders unter den Frauen vornehmen Standes mit Erfolg gekrönt (Apg.

17, 4). Zu dieser Synagoge nahm den Berichten der Apostelgeschichte zufolge alsbald auch Paulus, als er auf seiner zweiten Missionsreise den Boden Europas betreten und eben Philippi verlassen hatte, seinen Weg und redete an drei aufeinander folgenden Sabbaten über das altgewohnte Thema, daß Jesus der im A. T. geweissagte Messias sei (Apg. 17, 2. 3). In der That fielen nicht blos einige Juden seinem Zeugnisse zu, sondern auch eine viel größere Menge der zur Synagoge sich haltenden Griechen, darunter namentlich nicht wenige jener Frauen (Apg. 17, 4).

Diese drei bis vier Wochen, deren Frist Wieseler („Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus" [Göttingen 1848], S. 40) und Reuß („Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments" [4. Aufl., Braunschweig 1864], S. 67) ohne zwingenden Grund (1 Theff. 2, 9) verlängern, bildeten einen Höhepunkt in der Reihe der innern Erfahrungen des Apostels. Gerade zu Korinth, wo er bald darauf „in Schwachheit und in Furcht und in großem Zittern" (1 Kor. 2, 3) auftrat, war es ihm eine süße und tröstliche Erinnerung, dafür in Thessalonich Augenblicke durchlebt zu haben, in welchen sich die Schwingen des Geistes mit göttlicher Kraft regten. „Unser Evangelium kam nicht allein im Wort an euch" — schreibt er 1 Theff. 1, 5 — „sondern auch in Kraft und heiligem Geist und in großer Zuversicht, gleichwie ihr wisset, wie wir uns unter euch erwiesen haben." Und dieser eigenthümlichen Gehobenheit seiner Ueberzeugung und Redekraft entsprach auch alsbald ein ihn selbst überraschender Erfolg seines Werkes. Die aus andern Handelsleuten, Handwerkern (1 Theff. 4, 6. 11) und vornehmen Frauen seltsam zusammengewürfelte Gemeinde machte ihrem himmlischen Beruf alle Ehre und ward durch ein tiefgründendes Gemeinschaftsbewußtsein zusammengehalten. Dieses erste Postofassen der Messiasreligion in Macedonien scheint ein außerordentliches Aufsehen erregt zu haben. „Vorbilder wurdet ihr allen Gläubigen in Macedonien und in Achaja. Denn von euch her ist das Wort des Herrn erschollen; nicht allein in Macedonien und in Achaja, sondern auch an allen Orten ist euer Glaube an Gott kund geworden" (1 Theff. 1, 7. 8). Aber Geld angenommen hat Paulus nichtsdestoweniger auch von dieser Gemeinde nicht, sondern wie sonst, so wußte er auch hier von seiner Hände Arbeit zu leben (1 Theff. 2, 9; 2 Theff. 3, 8). Nachdem er den Tag über auf dem Handwerk gearbeitet, richtete er des Abends im Hause eines gewissen Jason an die gläubige Gemeinde Ansprachen (Apg. 17, 5), deren Gegenstand „Gottes Reich und seine Herrlichkeit" war (1 Theff. 2, 12). Somit scheint die Predigt des Paulus sich um die Gegenstände der christl. Hoffnung bewegt zu haben; wenigstens tritt in den beiden Briefen der sonstige Lehrbegriff fast völlig zurück. Nur einige Spuren, wie 1 Theff. 1, 9. 10, zeigen, daß Paulus auch hier, wie nachher zu Athen, an das allgemeine Gottesbewußtsein angeknüpft hat, von da aber zum Monotheismus, zur Messianität Jesu, und rasch genug zur Verheißung der Wiederkunft dieses Messias und seines nahenden Weltreiches fortgeschritten ist, sodaß die Thessalonicher das Christenthum vorzugsweise von seiner der Welt abgekehrten, apokalyptischen Seite auffassen lernten.

Die so erstehende junge Gemeinde des Messias erschien nun aber den Juden als ein unerträgliches Aergerniß. Mit Zuhülfenahme der Pflastertreter von Thessalonich erregten sie einen Aufstand, stürmten das Haus des Jason, schleppten ihn und einige andere Christen vor Gericht, wo dieselben wegen Verbreitung einer unerlaubten und dazu noch politisch gefährlichen, zu Gunsten eines gewissen Jesus gegen den Kaiser erfundenen Religion verklagt wurden (Apg. 17, 5—7). Die röm. Obrigkeit wußte mit dieser seltsamen Anklage nichts anzufangen und legte dem Jason Erlegung einer Bürgschaftssumme zur Garantie der Ordnung und Ruhe der Stadt auf (Apg. 17, 8. 9), worauf dieser seinerseits den Paulus bewog, Thessalonich zu verlassen.

Paulus leistete der Nothwendigkeit gleich in der nächsten Nacht Folge mit dem Gefühl, einen Posten zu verlassen, der noch keineswegs gesichert genug war, um seiner fortgesetzten Obhut entbehren zu können. In nicht allzu großer Entfernung von Thessalonich, zu Beröa, machte er halt und suchte eine neue Gemeinde zu stiften (Apg. 17, 10).

Aber sein Herz war bei den Thessalonichern geblieben, welche, kaum für das Christenthum gewonnen, schon sich selbst hatten überlassen werden müssen. Daß jene Aufreizung der Volksmenge und der Obrigkeit gegen sie nur der Anfang fortdauernder Anfeindungen war, erhellt aus dem Sendschreiben ihrer geflüchteten Lehrer. Zu diesen ge-

hörte nun aber neben Paulus und Silas, der ihm auf der zweiten Missionsreise bis nach Korinth folgte, nach 1 Theff. 1, 1 auch Timotheus. Derselbe war wahrscheinlich schon während des dreiwöchentlichen Aufenthalts des Paulus zu Thessalonich sein Begleiter, da das aufhörende „Wir“ im Berichte der Apostelgeschichte nur auf das Zurückbleiben des Lukas in Philippi hinweist. Nach der Apostelgeschichte blieb er nebst Silas in Beröa, als Paulus auch von dort scheiden mußte; beide hatten den Auftrag, ihn möglichst bald in Athen zu treffen (Ag. 17, 14. 15). Aus 1 Theff. 3, 1—6 geht hervor, daß Timotheus wirklich nach Athen kam, aber vom Apostel, welcher verhindert war, selbst, wie er gern gewollt, nach Thessalonich zurückzukehren, dahin mit Aufträgen zurückgesandt wurde. Hug („Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments“ [4. Aufl., Stuttgart 1847], II, 293), Wieseler (a. a. O., S. 249) und Reuß (a. a. O., S. 67 fg.) wollen diese Reisen dahin vereinfachen, Timotheus sei gleich von Beröa aus nach Thessalonich abgegangen und habe den Apostel nicht sowol in Athen als vielmehr erst in Korinth wieder getroffen. Hausrath dagegen („Neutestamentliche Zeitgeschichte“ [1. Ausg., Heidelberg 1868—72], II, 602 fg.) läßt den Timotheus gleich in Begleitung des Paulus nach Athen kommen und von da zurückgeschickt werden. Jedenfalls holte Timotheus damals zugleich den in Macedonien gebliebenen Silas ab, sodaß bei Abfassung der Briefe sich beide bei Paulus befinden, der einstweilen nach Korinth gelangt war (Apg. 18, 1). Später ist Paulus ohne Zweifel noch auf der dritten Missionsreise ein- oder zweimal nach Thessalonich gekommen (Apg. 20, 1—3), ohne daß uns eine bestimmte Kunde davon erhalten wäre. Nur daß ihn daselbst Geldsendungen aus Philippi trafen (Phil. 4, 16), und daß unter der Reisegenossenschaft, die den Paulus damals auf seiner Rückreise begleitete, zwei Thessalonicher sich befanden, Aristarchus und Secundus (Apg. 20, 4), verdient noch Erwähnung. Holtzmann.

Thessalonicher, Briefe an die. I. Entstehungsverhältnisse und Inhalt. Die Veranlassung der Briefe ist in der Natur der Botschaft zu suchen, welche Timotheus aus Thessalonich gebracht hatte. Die Gemeinde hatte fortwährende Bedrängniß erfahren. Namentlich waren den neuen Christen ihre heidnischen Verwandten und Bekannten aufsässig. Mehr als einmal mußten sie hören, sie hätten sich in das Netz jüd. Lehre fangen lassen, um einer fremden Sache willen mit ihren eigenen Volksgenossen verfeindet; die fortdauernde Abwesenheit des Paulus wurde dazu benutzt, diesen als einen Verführer darzustellen, welcher, unlautere persönliche Interessen verfolgend, den Thessalonichern zuerst jüd. Lehren aufgedrungen, dann aber, sobald sich Gefahr erhoben, sich selbst aus dem Staube gemacht habe (1 Theff. 2, 3. 5. 14. 17. 18). Aber der Eindruck, den des Paulus Persönlichkeit hinterlassen hatte, und der feste Kitt, mit welchem gemeinsam ertragene Befehdungen zusammenzuschließen pflegen, waren zu mächtig, als daß der neuen Genossenschaft von hier aus ein Schaden hätte erwachsen können.

Um so bedenklicher stimmten gewisse Erscheinungen, die innerhalb der Brüderschaft selbst zu Tage getreten waren. Ueberall unfertige, unzulängliche Züstände! Bald zeigte es sich, daß die heidnische und nach Lucian's Zeugniß besonders in Thessalonich im Schwange gehende Zuchtlosigkeit im Geschlechtsverkehr auch innerhalb der neuen Gemeinde noch stark nachwirkte (1 Theff. 4, 3—5); ja selbst die brüderliche Liebe zog in der großen Handelsstadt öfters den Kürzern gegenüber dem speculirenden Kaufmannsgeiste (1 Theff. 4, 6). Mit dem Triebe der Rechthaberei war auch hier, wie später in Korinth, ein Zug independentistischer Schwärmerei verbunden, der besonders dem geordneten Amte der Vorsteher die Ausübung seiner Autorität erschwerte (1 Theff. 5, 12. 13). Andererseits suchte man vielleicht diesem Uebel wieder zu begegnen mit gleichfalls radicalen Mitteln, nämlich mit möglichster Zurückdrängung und Dämpfung der freien prophetischen Rede (1 Theff. 5, 19. 20). Diese letztere hinwiederum scheint namentlich den schwärmerischen Erwartungen, welche man zu Thessalonich bezüglich der baldigen Wiederkunft des Messias hegte, dienstbar gewesen zu sein, und im Zusammenhange damit fehlte es auch nicht an solchen, welchen das gemeine Berufsleben als eine zu äußerliche und niedrige Sache erschien, als daß ein Christ Ursache haben sollte, sich ihr zu Liebe in seinem Nachdenken und Reden über die himmlischen Dinge ein Maß aufzuerlegen (1 Theff. 4, 11. 12; 5, 14; 2 Theff. 3, 6—12). Man hatte jetzt vielfach Wichtigeres zu thun, als zu „arbeiten mit den eigenen Händen“ (1 Theff. 4, 11). In frommer Müßiggängerei erforschte man die Zukunft und richtete sich ein für das Gottesreich. Zu bedauern fand man nur, daß einige Gemeindeglieder schon innerhalb der wenigen Zeit, die verflossen war, gestorben waren. An ihren Gräbern

hatte sich der erste Stachel des Zweifels in die Seelen der Jünger gebohrt. Für diese Todten schienen jedenfalls die glänzenden Aussichten nicht mehr zu bestehen, auf welche hin man Christ werden konnte; die Theilnahme am demnächst zu errichtenden messianischen Reiche war ihnen, den zuvor Weggestorbenen, versagt (1 Theß. 4, 13—18). Eine um so angelegentlichere Sorge war es für die Ueberlebenden, sich selbst von der Nähe des Tages zu überreden; darauf, daß sie jedenfalls ihn erleben sollten, schien ihnen alles anzukommen (1 Theß. 5, 1). Es mußte, wofern sich das ganze Christenthum der Thessalonicher nicht in unberechenbare Phantastik auflösen sollte, eine schleunige Remedur eintreten.

So sind diese Briefe unmittelbar praktischen Zwecken dienstbar. Paulus war besorgt um die neugestiftete Gemeinde, die er in einem Zeitpunkte, da sie sich eben erst aus der Atmosphäre des Heidenthums heraushob, schon hatte verlassen müssen (1 Theß. 3, 10). Sein Herz ergriff daher die nächste Gelegenheit, sich der Verwaisten anzunehmen, und da er auch durch die Sendung des Timotheus nicht vollständig beruhigt worden war, erließ er das erste und größere unserer beiden Sendschreiben, welches — ganz nur Ausdruck der freudigen Stimmung auf der einen, der Sorge auf der andern Seite — ohne deutlich hervortretenden Plan abgefaßt ist und sich dadurch allerdings von den spätern Briefen des Apostels unterscheidet. Namentlich enthalten die drei ersten Kapitel nur allgemeine Herzensergießungen. Doch ist zu unterscheiden der gleich nach dem Eingangsgruß (1 Theß. 1, 1) hervortretende Zweck, die Gemeinde, welcher Paulus den Ehrenplatz unter den Bekennern Griechenlands anweist, ihrer gedrückten Stimmung zu entheben (1 Theß. 1, 2—10), dann die Absicht, den persönlichen Verdächtigungen ihrer Lehrer zu begegnen (1 Theß. 2, 1—12), welcher Abschnitt in einem heftigen Ausfalle gegen die Juden gipfelt (1 Theß. 2, 13—16); endlich die Sorge, den übeln Eindruck zu verwischen, welchen des Paulus Fernbleiben gemacht haben konnte. Daher die Darlegung der Besorgnisse und der Sehnsucht, die er stets gehegt (1 Theß. 2, 17—3, 5), und der nicht minder aufrichtige Ausdruck der Freude über die Berichte des Timotheus (1 Theß. 3, 6—10). Ein Wunsch für die Zukunft schließt diesen ersten, mehr persönlichen Theil ab (1 Theß. 3, 11—13). Im zweiten, der Erbauung der Gemeinde gewidmeten Theil richtet der Apostel seine Rede zunächst gegen die aus dem frühern heidnischen Leben der Gemeindeglieder herrührenden sittlichen Schäden (1 Theß. 4, 1—12), um sodann zu den Belehrungen über die Wiederkunft Christi (1 Theß. 4, 13—5, 11) und zu einer Reihe von Ermahnungen überzugehen, welche sich auf das christl. Gemeindeleben zu Thessalonich beziehen (1 Theß. 5, 12—24). Briefliches (1 Theß. 5, 25—28) bildet den Schluß.

Bald darauf, doch nach 2 Theß. 3, 2 vielleicht bereits in der Zeitnähe der Anklage (Apg. 18, 12. 13), erscheint Paulus in der Lage, abermals einen Brief nach Thessalonich richten zu müssen, welcher durch neu eingelaufene Nachrichten über die dortigen Gemeindezustände motivirt sein könnte. Unter fortgesetzten Verfolgungen (solche waren noch im ersten Briefe als etwas Neues behandelt worden) waren die Gemeindeglieder standhaft geblieben. Dagegen war die Mahnung des Apostels, sich keinen Grübeleien bezüglich des Zeitpunktes der Wiederkunft hinzugeben, weniger von Erfolg begleitet. Vielmehr hatte sich in der Gemeinde das aufgeregte und ungeduldige Harren auf den Tag Christi gesteigert; theils waren Weissagungen und Lehrvorträge in Thessalonich gehört worden, welche lauteten, als sei der Tag Christi schon da, theils hatte ein angeblich vom Apostel herrührender Brief diese Erwartungen genährt (2 Theß. 2, 2). Daher ein zweites Sendschreiben nach dem Eingangsgruß (2 Theß. 1, 1. 2) zuerst die Standhaftigkeit der Gemeinde in den Verfolgungen belobt (2 Theß. 1, 3—12), dann zur Hauptsache (2 Theß. 2, 1—12) übergeht, zu der Belehrung über den Tag des Herrn, der noch nicht da sein kann, weil die vor seinem Eintreten zu erwartende Erscheinung des „Menschen der Sünde" ebenfalls noch der Zukunft angehört. Zuerst muß nämlich die Bosheit ihren Gipfel erreichen. Das aber ist erst der Fall, wenn der „Widersacher" aufgetreten, „welcher sich überhebet über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, also daß er sich in den Tempel Gottes setzet und von sich selbst kundthut, er sei Gott" (2 Theß. 2, 4). Insgeheim wirke zwar diese, über alle aus der gemeinen Sündhaftigkeit entnommenen Vorstellungen hinausgehende, Gottesfeindschaft schon jetzt. Was aber ihr unverhülltes Hervortreten noch hindert (τὸ κατέχον), wußten — so wird versichert — die Thessalonicher schon. Es folgt hierauf die Zurückführung dieses Lehrstücks auf seinen praktischen Zweck (2 Theß. 2, 13—17) und ein vorläufiger Schluß (2 Theß. 3, 1—5). Nur wie ein Nachtrag wird nun aber noch

eine besondere Unterweisung bezüglich der „Unordentlichen", d. h. derjenigen, welche nicht mehr am gewöhnlichen Tagwerk festzuhalten waren, angefügt (2 Thess. 3, 6—16). Solcherlei fromme Müßiggängerei ging naturgemäß Hand in Hand mit der schwärmerischen Hoffnung auf eine schon so gut wie gegenwärtig gedachte Umkehr aller Weltverhältnisse. Ein eigenhändiger Gruß (2 Thess. 3, 17. 18), der zugleich als Zeichen der Echtheit gelten soll, beschließt den Brief.

II. Echtheit. Wenn die angegebenen Abfassungsverhältnisse in sich vollkommen haltbar und klar sind, so möchte wol dieser Umstand als der sicherste Stützpunkt ihrer Echtheit gelten, wie derselbe in dieser Richtung auch von neuern Erklärern der beiden Briefe, wie Hofmann („Die heilige Schrift Neuen Testaments" [Nördlingen 1862 fg.], I, 276 fg., 359 fg.), zur Geltung gebracht worden ist. Indessen steht die Echtheit heutzutage keineswegs so unbedingt fest, daß jedes weitere Wort als ein verlorenes zu betrachten wäre, und namentlich verhält es sich in dieser Beziehung mit dem zweiten Briefe wieder anders als mit dem ersten. Gegen die Paulinische Abfassung des zweiten äußerte zuerst Schmidt (in den J. 1801, 1804) gewisse Zweifel, die dann von Kern (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1839, S. 145 fg.) und auch, in der ersten und zweiten Ausgabe seines Lehrbuchs der Einleitung, von de Wette getheilt wurden. Nachdem diese Bedenken von demselben de Wette in den spätern Ausgaben, außerdem aber auch von Heydenreich, Reiche, Guericke u. a. zurückgeschlagen waren, nahm die Tübinger Schule das Problem in die Hand, indem namentlich Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [2. Ausg., Leipzig 1866—67], II, 94 fg., 341 fg.; „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 435) die von Schmidt, Kern und de Wette gebrauchten Waffen schärfte und den Angriff zugleich auch gegen die Echtheit des ersten Briefs richtete. Indessen ist auf diesem Punkte ein nicht geringes Schwanken innerhalb der freien Kritik selbst bis zur Stunde bemerkbar. Während Noack („Der Ursprung des Christenthums" [Leipzig 1857], II, 313 fg.), van der Vries (De beiden brieven aan de Thessalonicensen [Leyden 1865]) und Volkmar („Mose Prophetie und Himmelfahrt" [Leipzig 1867], S. 114 fg., 160) beide Briefe verwerfen, haben Lipsius (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1854, S. 905 fg.), Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 225 fg.; Jahrg. 1866, S. 295 fg.; Jahrg. 1869, S. 441 fg.; Jahrg. 1870, S. 244 fg.), Weiße („Philosophische Dogmatik" [Leipzig 1855—60], I, 146; „Beiträge zur Kritik der Paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Kolosser" [Leipzig 1867], S. 9) und van Manen (De echtheid van Paulus brieven aan de Thessalonicensen [Utrecht 1865]) das Urtheil der Unechtheit wieder auf den zweiten beschränkt, den auch Hausrath („Neutestamentliche Zeitgeschichte" [1. Ausg., Heidelberg 1868—72], II, 600), Pfleiderer („Der Paulinismus" [Leipzig 1873], S. 28) und Schmidt (in der „Protestanten-Bibel Neuen Testamentes" [Leipzig 1872—73], S. 821 fg.) preisgeben. Wir hören Gründe und Gegengründe ab.

1) Die Briefe sollen Mangel an bestimmt motivirter Veranlassung, besonders aber an concretem Inhalt zeigen. Das erstere ist unrichtig (s. Thessalonich); das letztere ist bis zu einem gewissen Grade selbst für den ersten Brief zuzugeben, der im Vergleich mit den Römer- und Korintherbriefen etwas mager erscheint. Aber der Apostel schrieb nicht lauter Römer- und Korintherbriefe. Sogar im zweiten unserer Briefe enthält wenigstens die Stelle 2 Thess. 2, 1—12 Eigenthümliches. Die verhältnißmäßige Farblosigkeit und das weniger strenge Gefüge erklärt Sabatier (L'apôtre Paul [Straßburg 1870], S. 95 fg.) aus dem frühen Datum dieser Briefe, welche den Ausbruch der judenchristl. Opposition wider Paulus noch vor sich haben, wiewol 1 Thess. 2, 3. 5 fg. 15 fg. vielleicht Spuren von Ansätzen dazu vorliegen (vgl. Lipsius in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1854, S. 905 fg.).

2) Der Inhalt sei nur eine gedehnte Darstellung von dem, was die Apostelgeschichte erzählt. Namentlich 1 Thess. 1, 4. 5; 2, 1. 2. 9. 11; 3, 1—4; 4, 2 werde den Lesern nur Bekanntes gesagt. Aber woher dann die Schwierigkeiten wegen der geschichtlichen Harmonie im einzelnen, z. B. in Betreff von 1 Thess. 3, 1—6 verglichen mit Apg. 17, 14? Bald also ist es der Widerspruch mit der Apostelgeschichte, bald die Uebereinstimmung damit, was einen Zweifelsgrund hergeben muß. Denn Baur (a. a. O., S. 349) findet nun, daß die eben berührte Differenz aus dem Bestreben zu erklären sei, den Timotheus

hin- und herreisen zu lassen, wie im zweiten Korintherbriefe Titus reist. Dies führt uns auf ein weiteres Moment.

3) Die Thessalonicherbriefe enthalten Reminiscenzen aus den Korintherbriefen. Die in Anwendung auf einen andern Leserkreis verflachten Züge der letztern sollen uns erscheinen nicht blos in den ebenerwähnten Reiseplanen und Sendungen des ersten Thessalonicherbriefs, sondern auch in den 1 Thess. 2, 4. 5 aus 1 Kor. 2, 4; 4, 3—5; 9, 15—18; 2 Kor. 2, 17; 5, 11 zusammengefaßten Grundsätzen, in dem 1 Thess. 1, 9; 2, 1. 5. 9—11 aus 1 Kor. 2, 1. 3; 3, 1; 2 Kor. 1, 12; 3, 2 entnommenen apologetischen Hinweise auf das Zeugniß, welches die Leser selbst sich in ihrem Bewußtsein von des Apostels Auftreten und Erfolgen unter ihnen geben müssen, endlich 1 Thess. 2, 3—6 in der nach Muster von 2 Kor. 12, 16—18 geführten Vertheidigung, wobei auch einzelne verwandte Ausdrücke angemerkt werden (πλεονεξία, 1 Thess. 2, 5 = 2 Kor. 7, 2; δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, 1 Thess. 2, 6, und ἐπιβαρῆσαι, 1 Thess. 2, 9 = 2 Kor. 11, 9; 12, 16). Ziemlich einleuchtend wird eine solche Annahme allerdings bezüglich des zweiten Briefs, welcher 2 Thess. 3, 7—9 die Stelle 2 Kor. 11, 7—9 und besonders 1 Kor. 9, 12 copirt, aber auch 2 Thess. 3, 14 (μὴ συναναμίγνυσθε, ἵνα ἐντραπῇ) aus 1 Kor. 4, 14; 5, 9. 11; 6, 5; 15, 34 und 2 Thess. 3, 16 (ὁ κύριος τῆς εἰρήνης) aus 1 Kor. 14, 33; 2 Kor. 13, 11 geflossen scheint. Aus dem ersten Briefe dagegen werden zwar noch als in gleicher Weise abhängig Stellen in Anspruch genommen wie 1 Thess. 1, 3. (= 1 Kor. 1, 4) 5. (= 1 Kor. 2, 4; 4, 20) 6. (= 1 Kor. 11, 1) 8. (= Röm. 1, 8); 2, 2. (= 2 Kor. 3, 12) 7. 11. (= 2 Kor. 12, 14. 15) 19; 3, 7. (= 2 Kor. 7, 4) 1. 5. (= 2 Kor. 2, 12; 7, 5) 6. (= 2 Kor. 7, 6); 4, 3. (= 1 Kor. 6, 18) 4. (= 1 Kor. 7, 2. 3) 6. (= 1 Kor. 6, 8); 5, 19. 20. (= 1 Kor. 14, 39. 40). Indessen bemerkt Baur (a. a. O., S. 349) selbst, daß sich auch manches im Leben des Apostels unter ähnlichen Verhältnissen (solche walteten zwischen den Gemeinden zu Korinth und Thessalonich naturgemäß ob) habe wiederholen können, und in der That sind die angeführten Berührungen nicht derart, daß man auf eine Entlehnung schließen müßte, sondern beweisen nur die Selbigkeit des Verfassers. Es ist dies ähnlich zu beurtheilen wie die von Baur (a. a. O., S. 103) und Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 240) anerkannte Uebereinstimmung von 1 Thess. 4, 15. 16 mit 1 Kor. 15, 51. 52.

4) Unpaulinisches in der Sprache fällt allerdings im zweiten Briefe mehrfach auf. Vor διὰ τοῦτο setzt dieser Brief (2 Thess. 2, 11) ein καί, wogegen nur ihm, dem Kolosserbriefe und den Pastoralbriefen das sonst von Paulus so gern gebrauchte κἀγώ gänzlich abgeht. Wo Paulus sagt εὐχαριστοῦμεν, setzt er ein erweiterndes εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν (2 Thess. 1, 3; 2, 13), dazu noch mit καθὼς ἄξιόν ἐστιν; statt τὸ καλὸν ποιεῖν das sonst nicht vorkommende καλοποιεῖν (2 Thess. 3, 13), statt ἐκλέγεσθαι vielmehr αἱρεῖσθαι (2 Thess. 2, 13). Die Ausdrücke sind oft gesucht (2 Thess. 1, 10: ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις, θαυμασθῆναι ἐν τοῖς πιστεύσασιν, ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς; 2 Thess. 2, 10: δέχεσθαι τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας; 2 Thess. 2, 13: ἐν πίστει ἀληθείας) und leiden an Unklarheit der Beziehungen (2 Thess. 1, 11: ἀξιοῦν τῆς κλήσεως, πληροῦν πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης). Während der erste Brief weniger Hapaxlegomena enthält als irgendein Paulinisches Schriftstück (vgl. Zeller in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1843, S. 508), gehen jene im zweiten wahrgenommenen Erscheinungen allerdings über das Maß dessen hinaus, was sich ungezwungen auf Rechnung des Zufalls schreiben läßt. Dies um so mehr, als auch der Gedanke von 2 Thess. 1, 5. 6 unpaulinisch und ein Nachklang von Matth. 5, 12 ist. Ebenso ist es zu beurtheilen, wenn 2 Thess. 1, 5 das Gottesreich als etwas Zukünftiges erscheint. Endlich versteht Paulus unter der κλῆσις auch stets den Anfang des christl. Lebens, die Einordnung in die Gemeinde der Gläubigen, nicht aber, wie 2 Thess. 1, 11 geschieht, das zu erstrebende Ziel. Zufall kann es dagegen sein, wenn selbst im ersten Briefe der paulinische Begriff des „Fleisches" (der σάρξ) nicht vorkommt (vgl. Pfleiderer, a. a. O., S. 29 fg.).

5) Der Schluß 2 Thess. 3, 17. 18 gibt ein Zeichen von Echtheit, welches um so mehr befremdet, als diese Briefe ja die erstgeschriebenen sein müssen. Apologetischerseits wird theils dieses Legitimationszeichen überhaupt geleugnet, theils behauptet, der Apostel habe wol auch früher schon Briefe geschrieben; unsere Thessalonicherbriefe seien nur die ältesten, die sich erhielten. Wendet die Kritik weiter ein, daß 1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 18 der eigenhändige Gruß vielmehr ein Zeichen der Liebe als der Echtheit sein solle, so waren dafür

nach der Versicherung der Apologeten in Thessalonich falsche Briefe in Umlauf gesetzt, daher hier dieser Gruß zugleich dazu dienen konnte, den Brief zu legitimiren.

Aber durch alles dieses Hin und Wieder von Gründen läßt sich der Eindruck nicht abschwächen, als weise unsere Stelle in eine Zeit, da man schon von unechten paulinischen Briefen wußte und demnach Ursache hatte, nach den Kriterien der Echtheit zu fragen, wogegen wiederum sich vorzusehen eben derjenige Schriftsteller, welcher nur unter des Paulus Namen schrieb, am meisten Interesse hatte. Ueberhaupt aber paßt das viele Reden von Briefen (2 Thess. 2, 2. 15; 3, 17) in diese Anfangszeit der paulinischen Schriftstellerei ebenso schlecht als gut in eine Zeit, für welche der Apostel nur noch in seinen Briefen existirte. Anders ist das doch 1 Thess. 5, 27, wo Paulus eben darum so großen Werth darauf legt, daß der Brief allen Gemeindegliedern bekannt werde, weil er hier zum ersten mal versucht hat, seiner persönlichen Gegenwart ein schriftliches Wort zu substituiren.

6) Die Stelle 1 Thess. 2, 14—16 wird besonders als unpaulinisch angefochten. Die Thessalonicher erscheinen hier als Nachfolger der christl. Gemeinden in Judäa, die ja auch von den Juden verfolgt wurden. Dies soll eine gesuchte und unangemessene Vergleichung sein. Allein es kommt ja nur auf den Vergleichspunkt der Verfolgung von seiten der Stammesgenossen an. Der Apostel hatte damals noch weniger heidenchristl. Gemeinden gestiftet, erinnert daher an die Schicksale der judenchristlichen. Insofern spricht die Stelle geradezu für eine möglichst frühe Entstehung. Den umgekehrten Eindruck macht freilich die Behauptung, daß „der Zorn über die Juden zum Ende gekommen ist“ (1 Thess. 2, 16). Zwar will Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, Jahrg. 1862, S. 237) daraus nur schließen, daß Paulus die künftige Vernichtung der für das Gericht reifen Juden wegen der Gewißheit ihres Eintretens als schon vorhanden setzt. Das „bis ans Ende“ (εἰς τέλος) erinnert überdies an Dan. 11, 36 (= 2 Thess. 2, 4): συντελέσθη ἡ ὀργή, außerdem auch noch an eine ähnliche Formel der „Himmelfahrt des Mose“ (ad exitus), ohne deshalb diese Schrift mit Nothwendigkeit jenseit der Katastrophe vom J. 70 zu versetzen. Der Fälscher wäre damit auch aus der Rolle gefallen. Aber um so auffallender und beispielloser bleibt schließlich die heftige Polemik gegen die Juden an sich; es könnte scheinen, als wälze auf diese ein Späterer des Paulus scharfe Reden gegen judenchristl. Gegner hinüber. Indessen hatte Paulus soeben in Thessalonich und Beröa Erfahrungen gemacht, die seine gereizte Stimmung erklären, und namentlich hatte an ersterm Orte die Judenschaft keineswegs ruhig zugesehen, wie eine christl. Gemeinde sich bildete. „Es war die reine Wahrheit, daß die Juden die Heidenbekehrer verfolgt, daß sie ihre menschenfeindliche Gesinnung in der Verhinderung der Predigt des Heils unter den Heiden bewiesen hatten“ (Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, Jahrg. 1866, S. 297). Aber räthselhaft bleibt doch immer die Parallele unserer Stelle mit Luk. 11, 49—51, deren Gedanke (Anhäufen des Sündenmaßes bis zum Ueberfließen) und Wortausdruck (ἐκδιώκειν nur an diesen beiden Stellen) sich hier wiederholt. Vgl. übrigens noch Matth. 23, 32 (πληρώσατε). 36 (ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην).

7) Es finden sich keine Citate aus dem A. T. in den Briefen. Dafür aber Reminiscenzen 1 Thess. 3, 9 (Jes. 54, 13); 4, 6 (Nah. 1, 3); 5, 3 (Jer. 6, 14; 8, 11; Ez. 13, 10); 2 Thess. 1, 9. (Jes. 2, 19) 10. (Jes. 25, 8); 2, 4. (Dan. 11, 36) 8. (Jes. 11, 4) 9. (5 Mos. 13, 1).

8) Zu der angeblich so frühen Abfassungszeit gleich nach der Stiftung der Gemeinde stimme nicht 1 Thess. 1, 7. 8; 2, 18; 3, 10. 11; 4, 9. 10. In diesen Stellen, wo die Bekanntschaft der thessalonicher Gemeinden in ganz Achaja gelehrt wird, und Paulus die Absicht verräth, zu ihnen zurückzukehren, klingen nach Baur die Korintherbriefe nach. Allein mit dem Lobe seiner Gemeinden pflegt Paulus einmal nicht zu kargen. Der Ruhm einer Gemeinde, welche verfolgt wird, kann sich schnell ausbreiten. Gerade auf eine junge Gemeinde führt 1 Thess. 3, 10, und daß sich 1 Thess. 1, 8 das Evangelium von Thessalonich aus verbreitet, steht ganz in Uebereinstimmung mit der Darstellung der Apostelgeschichte (vgl. Hofmann, a. a. O., I, 146), und ist bei einer so weit bekannten Welt- und Handelsstadt auch begreiflich genug. Auffallender ist, daß trotz des geringen Maßes von Zeit, das wir zwischen die Abreise des Paulus von Thessalonich und seinen Brief dahin verlegen können, doch nach 1 Thess. 4, 13 fg. schon eine Reihe von Todesfällen vorgekommen sein muß. Baur spricht daher von einer schon abgestorbenen Generation. Aber umgekehrt konnten nur die ersten Vorkommnisse der Art ein so ungeheueres Befremden hervor=

rufen, und ein späterer Fälscher hätte zum mindesten den Apostel nicht mehr können schreiben lassen ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν (1 Theff. 4, 15). Gesetzt der Brief wäre unecht, wäre erst ein Menschenalter nach Stiftung der Gemeinde geschrieben, somit zu einer Zeit, wo der klare apostolische Unterricht schon lange überall verbreitet war, welcher Falsarius hätte auch da noch eine so unklare Besorgniß erdichtet, als könnten die Gestorbenen hinter den die Parusie Erlebenden zurückstehen? Wohl aber konnte diese Sorge bei Anfängern auftauchen, die nur drei Wochen lang den apostolischen Unterricht genossen hatten. Nicht minder sind wir berechtigt zu fragen, welcher Falsarius hätte ein Menschenalter nach dem Tode des Apostels diesen von der Hoffnung schreiben lassen, er selbst könne die Parusie erleben? In der Anfangszeit und als echt paulinisch ist alles verständlich; als späte Fiction wird alles unbegreiflich (Auberlen und Riggenbach, „Die beiden Briefe Pauli an die Thessalonicher" [Bielefeld 1864], S. 4).

9) Die Briefe seien erst spät in der Kirche nachweisbar. Allerdings führen sie erst der muratorische Fragmentist, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian ausdrücklich an. Allein schon Marcion hatte sie in seiner Sammlung, und bei den apostolischen Vätern finden sich Anspielungen, namentlich bei Polykarp und Ignatius an 1 Theff. 5, 17, nach Hofmann (a. a. O., V, 32) beim erstern (Kap. 12) sogar an 2 Theff. 3, 15.

10) Der Hauptpunkt betrifft die Eschatologie der Briefe. Es ist richtig, daß sich in dem eschatologischen Gehalte derselben ihr eigenthümlicher Charakter fast ausschließlich concentrirt. Schwerlich habe Paulus in Thessalonich das Christenthum so einseitig dargestellt (van der Vries, a. a. O., S. 77 fg.). Aber als eine neue Reichsverkündigung faßten es ja gerade nach Apg. 17, 7 die Gegner. Mit Recht sucht daher Baur selbst (a. a. O., S. 100) in der Vergleichung mit den anerkannt echten Schriften des Paulus den allein sichern Kanon der Beurtheilung. Hier soll nun aber die außerordentlich concrete Vorstellungsreihe 1 Theff. 4, 14—18 mehrfach über die Hauptparallele 1 Kor. 15, 23—28. 51. 52. hinausgehen, ganz besonders durch die ἀπάντησις ἐν νεφέλαις (1 Theff. 4, 17). Aber „es ist der ganz naturgemäße Verlauf gewesen, wenn mit dem immer längern Ausbleiben der Erfüllung die paulinische Erwartung der Zukunft Christi von dem ersten Thessalonicherbrief an bis zum Römerbrief immer mehr sich von den sinnlichen Ausmalungen des Weltendes und des neuen Weltanfangs befreit. Und gerade durch die reichlichste bildliche Ausstattung des Gedankens von der Zukunft Jesu Christi weist sich der erste Thessalonicherbrief als ein altes urchristl. Denkmal aus" (Schmidt, a. a. O., S. 807). In der Hauptvoraussetzung, daß nämlich Paulus selbst die Wiederkunft noch erleben wird, stimmt überdies 1 Theff. 4, 15 vollkommen mit 1 Kor. 15, 51. Die Schwierigkeiten beginnen daher erst mit dem zweiten Briefe und seinen merkwürdigen Belehrungen über „unsere Versammlung zu ihm" (2 Theff. 2, 1, ἐπισυναγωγὴ ἡμῶν ἐπ' αὐτόν). Das seltsame Wort weist nach Godet („Commentar zu dem Evangelium des Lukas", deutsch von Wunderlich [Hannover 1872], S. 418) auf die „Sammlung der Auserwählten" (Matth. 24, 31 = Mark. 13, 27, ἐπισυνάγειν) hin und ist keinesfalls paulinisch. Aber erst die umständliche Belehrung über die sichern Erkennungszeichen der Parusie (2 Theff. 2, 3—12) entscheiden die Frage, da im ersten Briefe gerade umgekehrt das Fehlen aller solcher Kriterien als Inhalt der Paulinischen Verkündigung in Thessalonich vorausgesetzt wird. Wenn Paulus 1 Theff. 5, 1—4 erklärt, der Tag werde plötzlich und unberechenbar erscheinen, so kann er nicht schon zuvor in Thessalonich gelehrt haben, wie 2 Theff. 2, 5 vorausgesetzt wird. Der erste Brief würde mit seinem Hinweis auf die ganz nahe, aber unberechenbare Parusie einen Widerspruch bilden nicht blos mit dem zweiten, ihm nachfolgenden, sondern auch mit der vorangegangenen mündlichen Predigt, in welcher Paulus bereits die Wiederkunft weiter hinausgeschoben gehabt hätte. Es liegt also die Sache keineswegs so, daß der Apostel im ersten Briefe lediglich ermahnt habe, beständig auf die Zukunft Christi gefaßt zu sein, dann aber im zweiten Briefe sich veranlaßt fühlte, die allzu lebhaft gehegte Erwartung etwas zu kühlen.

Den ungünstigen Eindruck, den man aus diesen Beobachtungen hinsichtlich des zweiten Briefs gewinnt, hat Baur auf den gemeinsamen eschatologischen Hintergrund beider Briefe übertragen und die ganze Aussicht in die Zukunft, welche sie eröffnen, angegriffen. Beide Briefe seien in gleicher Weise hervorgegangen aus dem Interesse an der Wiederkunft, daher auch schon 1 Theff. 1, 3. 10; 2, 12. 19; 3, 13; 4, 2. 13—18; 5, 1—11. 20 alles auf diesen Mittelpunkt bezogen sei. Im allgemeinen habe sich der Verfasser zwar an 1 Kor.

15, 52 angeschlossen, im einzelnen aber verfolge er besondere dogmatische Zwecke und wolle Rechenschaft darüber geben, weshalb die von Paulus so nahe erwartete Parusie noch immer nicht eingetreten sei. Insonderheit legte man Gewicht auf die gänzlich unpaulinische Lehre vom Antichrist, der im Korintherbrief nicht, überhaupt aber blos 1 Joh. 2, 18. 22; 4, 3; 2 Joh. 7 wieder vorkommt, außerdem der Sache nach auch in der Apokalypse. Dies machten besonders Kern (a. a. O., S. 200 fg.), Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 246 fg.; Jahrg. 1866, S. 300; Jahrg. 1870, S. 244) und Schmidt (a. a. O., S. 822 fg.) geltend. Aber nicht etwa im ersten Briefe (vgl. vielmehr hierüber Stähelin in den „Jahrbüchern für Deutsche Theologie", Jahrg. 1874, S. 180 fg.), sondern blos in der Stelle 2 Thess. 2, 1—12 läßt sich Abhängigkeit von der Apokalypse erweisen, besonders wenn sich 2 Thess. 2, 7 das „Geheimniß der Gottlosigkeit" oder „was noch aufhält" auf den bei den Parthern verborgenen Nero beziehen sollte, dessen Wiedererscheinen der gegenwärtig regierende Kaiser, also etwa Vespasian (Baur), noch aufhält, während ein falscher Nero bereits Achaja, Macedonien und Kleinasien erschreckte (Tacitus, Hist., II, 8). Wir wären somit in die Zeit versetzt, da es Offb. 17, 8. 11 vom Thiere heißt, daß es „war und nicht ist und wieder da ist". Weil dasselbe hier „ins Verderben geht" (εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει) heißt Nero 2 Thess. 2, 3 das „Kind des Verderbens" (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας). Der „Abfall" (2 Thess. 2, 3) hat in Offb. 13, 4. 8. 12. 14. 15, die Selbstvergötterung (2 Thess. 2, 4) in Offb. 13, 12. 14. 15; 19, 20, das „Erscheinen nach der Wirkung des Satans mit jeglicher Kraftthat und Zeichen und Wundern der Lüge" (2 Thess. 2, 9) in Offb. 13, 2. 12. 14; 16, 13; 19, 20, der den Widersacher mit dem „Geist seines Mundes" tödtende Herr (2 Thess. 2, 8) in dem „scharfen Schwert", welches Offb. 19, 15. 21 „aus seinem Munde ausgeht", auffallende Parallelen. Dazu kommt, daß schon 2 Thess. 1, 5—7 die Leiden der Christen ganz aus dem, aus Offb. 6, 10 fg.; 7, 14; 11, 18 bekannten Gesichtspunkte der vergeltenden Gerechtigkeit betrachtet werden, und daß beim Hergang der Wiederkunft die „Engel seiner Kraft" (2 Thess. 1, 7) an die „Kriegsheere im Himmel" (Offb. 19, 14), die „Feuerflamme" (2 Thess. 1, 8) an die wie Feuer flammenden Augen des Weltrichters (Offb. 19, 12) erinnern. „Der Unterschied ist nur der, daß das, was die Apokalypse in einer Reihe von Scenen erzählend und beschreibend vor Augen stellt, von dem Verfasser des Briefs als allgemeiner Begriff zusammengefaßt und mit der Schärfe des Begriffes auf seinen bestimmten Ausdruck gebracht ist" (Baur, a. a. O., S. 352).

In der That ist dieses wol die wahrscheinlichste Lösung des Hauptträthsels, welches der zweite Thessalonicherbrief zu rathen gibt. Bis tief in das Mittelalter hinein dachte man sich unter dem „Aufhaltenden" das röm. Reich, während der „Widersacher" (ἀντικείμενος), aus jüd. Stamm entsprossen, in mohammedanischer Umgebung vom fernen Osten her die Christenheit erschrecken sollte. Später hat man bald auf Luther, bald auf den Papst und alles jenes Tausendfache gerathen, was auch in der Auslegung der Apokalypse eine so komische Rolle spielt. Aber sogar jeder Nebengedanke an die Selbstvergötterung (2 Thess. 2, 4) und Müßiggängerei (2 Thess. 3, 11—15) der Gnostiker (Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1870, S. 245) ist hier eher verwirrend, abgesehen davon, daß man dann den Brief in das 2. Jahrh. hinabrücken und den „Aufhaltenden" in Trajan oder Hadrian finden muß. Zum Ziele führt als Auslegungskanon nur die Apokalypse, deren eschatologischer Ideenkreis hier dem Apostel Paulus zu eigen gemacht werden soll.

Freilich erhebt man gegen eine solche Auffassung apologetischerseits den Haupteinwand, die Eschatologie auch des zweiten Briefs setze kaum etwas anderes voraus als die eschatologischen Reden Jesu. Die Wiederkunft wird daher als eine nahe bevorstehende, ohne alle Umdeutung, in der sinnlichen Weise des Urchristenthums geschildert; nur der Widerchrist greift als persönlicher „Widersacher" und „Mensch der Sünde" bereits weiter als jene falschen Propheten und falschen Messiase (Matth. 24, 5. 11. 23—26). Auch dies ist schon mehr als bloßer „Greuel der Verwüstung" (Matth. 24, 15), daß der Gottlose sich geradezu in den Tempel setzt und sich selbst für Gott ausgibt. Mit großer Wahrscheinlichkeit aber schließe selbst Baur (a. a. O., S. 358), daß der 2 Thess. 2, 4 erwähnte Tempel den Bestand Jerusalems fordere. Dagegen werde die Offenbarung so wenig vorausgesetzt, daß vielmehr alles noch unbestimmter erscheint als dort. Wie viel detaillirter sei doch Offb. 13, 11 fg. jene Selbstvergötterung beschrieben, indem es das zweite Thier

ist, welches dort dem ersten göttliche Verehrung erwirbt. Während in der Offenbarung also die ganze Idee des Antichrists schon auf das Heidenthum übertragen wird, wäre es an sich allerdings denkbar, daß noch Paulus seiner ganzen Erfahrung gemäß (1 Thess. 2, 15. 16) das Judenthum als den Schos gottfeindlicher Mächte betrachtet. Nachdem dieses Judenthum den wahren Messias verworfen hatte, sollte es das dämonische Gegenbild desselben produciren. Daß dieser sich zu Gott macht, wäre also das reine Gegenbild zu der Lehre des Apostels von Christus, welcher dasselbe in rechtlicher Form besitzt, was der Antichristus als einen Raub an sich reißen will (Phil. 2, 6). Die überall sich zeigenden Spuren von Auflehnung innerhalb Palästinas mochten den Apostel in seiner Ansicht bestärken. Was jetzt noch die volle Explosion der jüd. Rebellion zurückhielt, das war der Riegel der bürgerlichen Ordnung, der röm. Staatsmacht. Dann aber erwartete Paulus von dem zukünftigen Widerchrist, daß er vollenden werde, was nach Apg. 12, 21—23 schon Agrippa begonnen hatte, und die Darstellung der Thessalonicherbriefe wäre historisch gerechtfertigt, weil ein späterer Schriftsteller eine solche Lehre dem Apostel wenigstens nicht in dieser frühern Form untergeschoben haben würde.

Aber der Verfasser von 2 Thess. 2, 4 hat ja anerkanntermaßen Dan. 11, 36 vor sich und kann nach damaliger Auslegung dieses Propheten dabei nur an das röm. Reich und an röm. Kaiser gedacht haben. Daher die nach Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1869, S. 442), der sich auf die Psalmen Salomo's (Ps. 17, 13) und auf 1 Kor. 9, 21 beruft, auf die Heiden weisenden Ausdrücke: „Geheimniß der Gesetzlosigkeit" (2 Thess. 2, 7), „der Gesetzlose" (2 Thess. 2, 8), der sich in den „Tempel Gottes" setzt (2 Thess. 2, 4). Zwar auch so noch wollte man die Zeiten des Apostels Paulus festhalten. In der betreffenden Ausführung des zweiten Thessalonicherbriefs wäre dann freilich nicht etwa ein Beitrag zu der Lehre des Apostels von der Geisterwelt und ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Schicksale des Gottesreichs zu erblicken (so Hofmann, a. a. O., I, 318 fg.), wohl aber könnte die Stelle ganz direct in die Zeiten des Kaisers Claudius weisen, sofern nach einer scharfsinnigen Combination Hitzig's („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 583) es schon in dem Namen dieses Kaisers (qui claudit) liegt, daß er der Riegel ist, der den nächsten Kaiser noch aufhält, das zu vollenden, was Caligula bereits begonnen hat (vgl. Hausrath, a. a. O., II, 600). Ist aber Claudius derjenige, „der es jetzt aufhält" (2 Thess. 2, 7), so hätte des Apostels richtige Ahnung bereits im J. 53 in Nero das verborgen wirkende „Geheimniß der Gesetzlosigkeit" entdeckt, was immerhin wunderbar genug zu denken wäre. Wahrscheinlicher bleibt doch immerhin, daß auch diese Vorstellung durch Offb. 9, 14. 15 veranlaßt war. Wenn hier die Winde, welche dann das Dämonenheer über die Erde jagen, vom sechsten Engel erst „losgelassen" werden, so geschieht das unter der Voraussetzung eines Widerhaltes, welcher jetzt gebrochen wird. Somit liegt der Apokalypse und unserm zweiten Briefe wesentlich dasselbe Bewußtsein zu Grunde (Hausrath, a. a. O., II, 234 fg.), zumal da auch die Idee der ewigen Verdammniß 2 Thess. 1, 9 (im Widerspruch mit Röm. 5, 18; 11, 22; 1 Kor. 15, 22. 28) aus der Apokalypse stammt (vgl. Grimm in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1873, S. 402).

III. Reihenfolge und Zeit der Abfassung. Der Verdacht der Unechtheit, welcher schließlich am zweiten Briefe haften geblieben ist, wird nun aber noch durch einen weiter hinzutretenden Umstand namhaft verstärkt. Beide Briefe berühren sich nämlich auf verschiedenen Punkten so auffällig, daß der Gedanke an schriftstellerische Abhängigkeit nahe liegt, wie denn auch Baur zuerst in dem ersten (a. a. O., S. 103 fg.), dann im zweiten (S. 364 fg.) das Original erblickt hat. Trotz van der Vries ist die erstere Alternative vorzuziehen.

1 Thess. 1, 1 wird 2 Thess. 1, 1. 2 wörtlich wiederholt. Dann wird der Anfang (1 Thess. 1, 2: εὐχαριστοῦμεν κτλ.) nachdrücklich gesteigert (2 Thess. 1, 3: εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν κτλ.), und demgemäß, um ein zweites Schreiben motivirt erscheinen zu lassen, auch die πίστις und ἀγάπη der Leser, für welche schon 1 Thess. 1, 3 gedankt wird, in den Comparativ gesetzt (2 Thess. 1, 3: ὑπεραυξάνει ἡ πίστις καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη), wobei Ausdrücke aus 1 Thess. 3, 12 begegnen. Ebenso hat, was 2 Thess. 1, 4. 6. 7 über die θλῖψις um des Reiches Gottes willen gesagt ist, seine Parallelen 1 Thess. 2, 14. 19; 3, 3. Dann geht der Verfasser 2 Thess. 1, 7 auf die schon 1 Thess. 4, 16 besprochene Idee der Parusie über, „nur mit der Modification, daß sie unter den Gesichtspunkt der ihm

schon hier vorschwebenden Idee des Antichrists und des mit der Bekämpfung desselben erfolgenden Strafgerichts gestellt wird" (Baur, a. a. O., S. 104), wobei zugleich die eigenthümliche Abwandlung der Paulinischen Ausdrücke 1 Thess. 3, 13 zu bemerken ist. Bei der Bildung von 2 Thess. 1, 11. 12 waren Reminiscenzen an 1 Thess. 1, 3; 2, 12; 3, 12. 13; 5, 23 wirksam. Selbständig ist blos der Hauptabschnitt, um dessentwillen das Uebrige da ist (2 Thess. 2, 1—12), der sich übrigens gleich im Eingang (2 Thess. 2, 1: ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν) deutlich auf den Inhalt von 1 Thess. 4, 15—17 bezieht. Aber schon 2 Thess. 1, 13 hat der Verfasser wieder den Anfang seines Originals vor sich, wiederholt nicht blos das εὐχαριστεῖν τῷ ϑεῷ πάντοτε aus 1 Thess. 1, 2, sondern auch die sonst bei Paulus nicht vorkommende Anrede „vom Herrn geliebte Brüder" aus 1 Thess. 1, 4. Ebenso wirken in 2 Thess. 2, 14. 17 die Stellen 1 Thess. 2, 12; 3, 12. 13 nach. Es ist also nicht an dem, daß etwa 2 Thess. 2, 13—17, etwa mit Ausnahme des „Haltens an den Satzungen" (2 Thess. 2, 15), und dann wieder 2 Thess. 3, 1—15 Reste eines überarbeiteten Paulusschreibens sich erhalten hätten, wie Schmidt (a. a. O., S. 823 fg., 827) vermuthet. Vielmehr liegen nur zugleich erweiternde Wiederholungen von 1 Thess. 5, 25 in 2 Thess. 3, 1, von 1 Thess. 5, 24; 3, 11. 13 in 2 Thess. 3, 3. 5, von 1 Thess. 1, 6. 7; 2, 6 in 2 Thess. 3, 7. 9, von 1 Thess. 2, 9 in 2 Thess. 3, 8 (hier ist die Uebereinstimmung wörtlich), von 1 Thess. 4, 1. 11 in 2 Thess. 3, 6. 10. 12 vor. Das Ganze ist eine Ausführung der Ermahnung von 1 Thess. 4, 11, deren Objecte als die 1 Thess. 5, 14 erwähnten „Unordentlichen" gedacht sind (vgl. 2 Thess. 3, 6. 11). Weil es aber heißt: „Ermahnet die Unordentlichen", wird das 2 Thess. 3, 14 vorgeschriebene strenge Verfahren sofort 2 Thess. 3, 15 im Sinne von 1 Thess. 5, 14 modificirt, worauf 2 Thess. 3, 16. 18 ein Schluß nach 1 Thess. 5, 23. 28 angefügt wird.

Nimmt man hierzu noch die Abhängigkeit von andern Paulusbriefen, nämlich abgesehen von den Korintherbriefen auch vom Galaterbrief (2 Thess. 2, 2: ταχέως σαλευϑῆναι ἀπὸ τοῦ νοός, aus Gal. 1, 6: οὕτως ταχέως μετατίϑεσϑαι ἀπὸ τοῦ καλέσαντος; 2 Thess. 3, 4: πεποίϑαμεν ἐν κυρίῳ ἐφ' ὑμᾶς ὅτι, aus Gal. 5, 10: ἐγὼ πέποιϑα εἰς ὑμᾶς ὅτι; 2 Thess. 3, 13: μὴ ἐκκακήσητε καλοποιοῦντες, aus Gal. 6, 9: τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐκκακῶμεν), so wächst der Eindruck der Unechtheit. Die Hauptsache bleibt aber immer, daß der Parallelen zum ersten Thessalonicherbrief mehr sind als die zu allen übrigen neutest. Schriften zusammen. Jenem sollte mithin ein Zwillingsbruder nachträglich zur Seite gesetzt werden.

Damit fällt endlich auch der unter der Voraussetzung der Echtheit beider Briefe von Grotius, Bunsen, Ewald, Davidson, Laurent („Neutestamentliche Studien" [Gotha 1866], S. 49 fg.) angestellte Versuch, den zweiten Brief vor den ersten zu setzen und etwa schon in Beröa abgefaßt sein zu lassen; 1 Thess. 4, 11 weise auf 2 Thess. 3, 12. 14. 15 zurück u. s. w. Aber vielmehr weist 2 Thess. 2, 2. 15 auf die Thatsache des ersten Briefs. Man muß diesen gelesen haben, um die Specialitäten des zweiten zu verstehen. Es haben daher Lünemann, Döllinger, Bleek und besonders Hofmann (a. a. O., I, 365 fg.) jene Annahme zurückgewiesen. Sind die Briefe echt, so geht, ähnlich wie bei den Korintherbriefen, der längere dem kürzern voran. Sie sind geschrieben in der Ordnung, wie sie im Kanon stehen, von Korinth aus (Apg. 18, 5 = 1 Thess. 1, 1; 3, 6), in der Zeit des anderthalbjährigen Aufenthalts daselbst, also um das J. 52 oder 53, allerhöchstens 54. Letzteres Datum (vgl. Hausrath, a. a. O., II, 603) empfiehlt sich insofern, als in das letzte Jahr des Kaisers Claudius die heidnischen Schriftsteller allerlei schreckhafte Zeichen und Wunder, Kometen, Blutregen u. s. w., verlegen, wodurch die apokalyptische Stimmung einer christl. Gemeinde nur um so erklärlicher wird. Nicht aber ist zu denken an das J. 49 (Laurent), 55 (Wurm und J. P. Lange), 58 oder 59 (Schrader) oder gar 66 (Köhler). Schon die Erwähnung des Silas verbietet jedes Datum, welches hinter der zweiten Missionsreise liegt. Die Schilderung von der Bekehrung der Thessalonicher aber und das noch frische Gedächtniß, in welchem die Anwesenheit des Paulus in Thessalonich steht, verlangen im Verein mit den aus 1 Thess. 2, 14; 4, 13 schon gezogenen Schlüssen eine möglichst frühe Abfassungszeit. Den zweiten Brief dagegen setzen Baur (a. a. O., S. 358) vor das J. 70, Schmidt (a. a. O., S. 823) und Volkmar (a. a. O., S. 160) um das J. 70, Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 254; Jahrg. 1866, S. 293 fg.; Jahrg. 1869, S. 441 fg.) in die letzten Zeiten Trajan's (vgl. dagegen Schmidt, a. a. O., S. 822 fg.). Holtzmann.

Theudâs (Apg. 5, 36; ein Freigelassener Theudas auch bei Cicero, Epist. ad divers., VI, 10), eigentlich Theodâs, eine bei Griechen sonst vorkommende Namensform, abgekürzt aus Theodôros (vgl. Theudoros, Theudosios, Theudosia einerseits, Artemâs von Artemidoros, Menâs, Nymphâs, Zenâs u. s. w. andererseits) oder auch ebenso gut, woran man bisjetzt nicht dachte, aus dem sehr gewöhnlichen Eigennamen Theodotes, Theodotas, Theodotos, auch im Talmud als Todôs, zur Bezeichnung mehrerer Persönlichkeiten, figurirend; diese „Gottesgabe" war einer der ersten Zugführer jener Unheilspropheten Israels, welche als falsche Helfer und Tröster, religiöse Enthusiasten und Fanatiker die sechzigjährige röm. Leidensgeschichte ihrer Nation unheilbar gemacht und zum röchelnden Todeskampf der J. 66—70 n. Chr. vollendet haben. Der verhängnißvolle Gründer des Revolutionstriebes gegen Rom war unmittelbar nach der augusteischen Einziehung der Herrschaft des Herodessohnes Archelaus der gewaltige, in seinen Grundsätzen und in seinem Nachwuchs niemals untergegangene Juda der Galiläer, der mit kraftvollem, aber immer noch nüchternem pharisäischem Losungswort in Gebot und Verheißung den Krieg wider Rom eröffnete (im J. 7 n. Chr.). Der zweite Zugführer, Theudas, erschien 40 Jahre später unter Kaiser Claudius (nicht Caligula, Overbeck), in der Mitte seiner Regierung (nicht in seinen spätern Jahren, Zeller), um das J. 44 (Winer, Wieseler), näher zwischen den J. 44—46 n. Chr. (Lightfoot), am wahrscheinlichsten im Frühjahr, um Ostern des J. 46 (Josephus, „Alterthümer", XIX, 9, 2; XX, 1, 1. 2; 5, 1. 2), und zwar nach dem traurigen Untergange des erneuten jüd. Herrschaftstraumes, nach der grausamen röm. Einziehung des reichen Erbes des Herodesenkels, des Großkönigs Agrippa I. (im Frühjahr 44), nach und unter den Gewaltthätigkeiten der röm. Legaten Marsus und Cassius Longinus und des Procurators Cuspius Fadus (in den J. 44—46 n. Chr.); und er kam, recht im Gegensatz gegen die gesunde Thatkraft Juda des Galiläers und mit dem vollen Ausdruck der Wehrlosigkeit des Volks gegen die Gewaltmittel Roms, in der Gestalt eines phantastischen Propheten, der auf rein idealem Wege, durch Wunder Gottes, durch Erneuerung mosaischer Rettungen das Heil der Nation erzaubern wollte.

Im einzelnen haben wir über den Theudasversuch zwei Berichte, einen apostelgeschichtlichen (Apg. 5, 36) und einen josephischen (Josephus, „Alterthümer", XX, 5, 1). Der Bericht des Josephus ist chronologisch und sachlich genauer, wobei man aber nicht übersehen darf, daß die Apostelgeschichte, näher die dort eingeführte Synedrialrede des Pharisäers Gamaliel (s. d.), nur im Vorübergehen an die Geschichte des Theudas erinnert, daß sie ferner in der Zahl der Aufständischen eine selbständige Kunde verräth, daß sie endlich im Bericht im ganzen, nur die Chronologie und etwa das Schicksal der Aufständischen abgerechnet, mit Josephus pünktlich zusammenstimmt.

Die Apostelgeschichte nennt ihn kurzweg einen Mann, welcher von sich sagte, „er sei einer" oder er sei etwas, ein Ausdruck, der aber von selbst an die Bezeichnung des falschen Messias der Samariter (Apg. 8, 9) erinnert; auch von seinen Mitteln, welche er zur Aufwiegelung des Volks gebraucht, hat sie nichts erwähnt. Josephus („Alterthümer", XX, 8, 5. 6. 10; „Jüdischer Krieg", II, 13, 4. 5; IV, 2, 1; VI, 5, 2; VII, 11, 1) aber zeigt ihn näher als Goëten oder Betrüger, wie er die falschen Propheten auch sonst zu nennen pflegt, und er fügt hinzu, er habe sich als Propheten ausgegeben, das Volk zum Auszug an den Jordan mit Hab und Gut ermuntert, auf Grund seines Befehlwortes die Theilung der Wasser des im Frühjahr hoch angeschwollenen Jordan (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 7, 5) und leichten Durchweg wie in der Zeit Mose's und Josua's versprochen. Offenbar also begehrte er nach Jesaja (Kap. 52, 11) säuberliche Trennung des Volkes Gottes von den Unreinen, von den Heiden, einen Auszug aus der Umarmung Roms wie einst aus Aegypten, dann aber auch sicher einen triumphirenden Wiedereinzug von der östlichen Wüste her wie unter Josua (Jos. 3, 1 fg.) bei Jericho. Dergleichen Heilswege und Heilszeichen versprachen ja alle diese religiösen Volksretter bis auf den Aegypter des J. 58 (Apg. 21, 38; Josephus, „Jüdischer Krieg" II, 13, 5). Die süße Predigt von der göttlichen Hülfe fand raschen Eingang bei dem beweglichen, unglücklichen und immer wieder und jetzt nur noch auf Gott hoffenden Volke. „Eine Menge Volks" schloß sich an, sagt Josephus in unbestimmter Zahlweite; nach der Apostelgeschichte waren es doch nur 400 Mann, immerhin, Weiber, Kinder und Knechte gerechnet, eine Auswanderung mehrerer Tausende. Die „Thorheit" sollte sie theuer zu stehen kommen; dank der Energie des in Jerusalem anwesenden röm. Procurators Cuspius Fadus und

einer Schwadron röm. Reiterei, welche die Flüchtlinge noch auf dem rechten Jordanufer einholte, unversehens überfiel, viele tödtete, viele gefangen nahm. Theudas selbst wurde lebendig ergriffen und getödtet; das abgeschlagene Haupt des Propheten, als Triumphzeichen in Jerusalem eingebracht, sollte den Juden die Vergeblichkeit göttlicher und menschlicher Hülfe verkündigen. Die Apostelgeschichte weiß nur von der Tödtung des Anführers und im Zusammenhang damit von der Auflösung seiner Anhängerschaft; sie bedarf insofern der Ergänzung durch Josephus, welche sie zuläßt, nur in dem Punkte nicht ganz, daß sie in der Katastrophe des Theudas wesentlich eine That Gottes, Josephus dagegen eine That des Cuspius und der Römer sieht. Aber auch dies ist nur ein wohlbegreiflicher Unterschied der Auffassung, und selbst Josephus wäre es nicht zu fern gelegen, ähnlich so, wie er sonst solche Thorheiten verurtheilt und die Römer als Straforgane Gottes einführt, neben Cuspius und seiner Schwadron im Hintergrund die Vorsehung Gottes zu zeigen. Dieser religiösern Auffassung huldigt (wie in anderer Weise bei der Erzählung des Todes des Agrippa II.) die Apostelgeschichte, und auch Gamaliel, dessen Rede sie einführt, konnte ihr huldigen, indem er den Nichterfolg unzeitiger Rebellionen als guter Pharisäer auf göttliche Bestimmung schob.

Diese friedliche Vereinigung der zwei Quellen zum Zweck der Aufhellung der Geschichte des Theudas erhält nun freilich einen großen Stoß durch die schon angedeutete Abweichung der Apostelgeschichte hinsichtlich der Zeit des Theudas. Die Apostelgeschichte stellt ganz vortrefflich den Theudas mit Juda dem Galiläer zusammen, aber sie kehrt, wenn man sie sagen läßt, was sie sagen will, und wenn „nach diesem" (Apg. 5, 37) nicht wie bei den Zeitgenossen Lightfoot's bedeuten kann „außerdem", die Chronologie des Josephus reinweg um, macht den Theudas zum ältern, den Juda Galiläus zum jüngern Parteihaupt und zwingt, indem sie mit Juda die bekannte Schatzung in Verbindung bringt, die Existenz des Theudas vor die Zeit der Absetzung des Archelaus (vor das J. 7 n. Chr.) zu stellen, am ehesten also, wie schon Origenes (Contra Celsum, I, 57) sagt, in die Tage des Kaisers Augustus und in die Unruhezeiten nach dem Tode Herodes des Großen. Im andern Falle, wenn Josephus und seine Chronologie Recht behielte, müßte auf die Apostelgeschichte sogar ein doppelter schwerer geschichtlicher Vorwurf fallen, einmal daß sie Theudas überhaupt zu früh gestellt, zweitens aber, daß sie ihn ganz irrig und ungeheuerlich in die Rede des Pharisäers Gamaliel eingeführt, welche der wirklichen Existenz des Theudas um volle zehn Jahre voranging. Diesen geschichtlichen Schwierigkeiten, welche Eusebius („Kirchengeschichte", II, 11) trotz seiner Berufung auf Josephus noch gar nicht bemerkte, dankte seit dem 3. Jahrh. eine Menge künstelnder Vereinigungsversuche ihren Ursprung, deren endlose Fortsetzung von Origenes bis Lightfoot und bis auf Wieseler eines der vielen zweifelhaften Ehrenmonumente theologischer Geschichtswissenschaft geworden ist.

Die natürlichste Auskunft in friedlicher Vereinigung der zwei dissentirenden Schriftsteller war gleich anfangs die des Origenes, welche ebendeswegen bis zur neuern Zeit von vielen vertreten worden ist: es gab zwei Theudas, den unberühmtern der Apostelgeschichte unter Kaiser Augustus, den berühmtern des Josephus unter Kaiser Claudius, oder, wie Lightfoot vermuthete, den Vater und den Sohn oder auch den Lehrer, und den ebenbürtigen, wenn nicht gar größern Schüler. Josephus konnte den erstern übergehen, wie er ja thatsächlich schon aus Rücksicht auf die Römer von so mancher messianischen Bewegung geschwiegen und die meisten Prätendenten („Alterthümer", XVII, 10, 8) und besonders die „Goëten" namenlos nur im allgemeinen eingeführt hat (so selbst Wieseler, „Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien" [Gotha 1869], S. 102). Aber diese Hülfe zerrann, indem man schließlich allerseits zugestehen mußte, daß die Apostelgeschichte einen berühmtern, einen allbekannten Parteigänger nennen wollte, welchen Josephus der Geschichtschreiber, wenn er nicht allen Credit verlieren wollte, unmöglich verschweigen oder gar mit dem Theudas der Claudiuszeit verwechseln lassen durfte. Und wenn dann vollends der Theudas der Apostelgeschichte mit dem Theudas des Josephus in so vielen Punkten merkwürdig zusammentraf, so war die Zweiköpfigkeit völlig precär, bis man den zweiten, richtiger ersten Theudas wirklich zeigen, ihn selbst bei Josephus erweisen und das Zutreffen der apostelgeschichtlichen Züge lediglich auf diesen Augustus-Theudas, nicht auf den Claudius-Theudas des Josephus sicherstellen konnte.

An Nachweisungsversuchen dieses ältern augusteischen Theudas hat es nun nicht gefehlt. Aber das Bemühen Sonntag's (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1837, S. 638 fg.), in Theudas den Prätendenten Simon aufzuweisen, welcher nach dem Tode Herodes des Großen vielleicht mit Umsetzung seines Namens Theudas in jenen Makkabäernamen das Königthum erstrebt (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 4, 2; „Alterthümer", XVII, 10, 6), hat, die Zustimmung Ewald's abgerechnet, mit Recht so wenig Anklang gefunden als das Unternehmen Zuschlag's („Theudas, Anführer eines 750 R. in Palästina erregten Aufstandes" [Kassel 1849]), den Verschwörer Theudion (Josephus, „Alterthümer", XVII, 4, 2) auf die Bahn zu bringen. Denn von allen andern Schwierigkeiten besonders der Namen abgesehen, so hatte der rohe, wilde Königsversuch des körperstarken Herodesknechtes Simon keinerlei religiösen Anstrich, und vollends gar Theudion's Giftversuche gegen Herodes, von Zuschlag nicht einmal chronologisch richtig bestimmt, gehörten gänzlich ins Gebiet der geheimen, ordinären, öffentlichkeitslosen Hofintriguen. Dagegen hat eine Vermuthung des bekannten chronologischen Harmonisten Wieseler, mit Unermüdlichkeit und immer neuen Scheinbeweisen vom J. 1843 („Chronologische Synopse der vier Evangelien" [Hamburg 1843]) bis zum J. 1869 („Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien") vorgetragen, bei einem Theile heutiger Theologen (v. Hofmann, Baumgarten, Köhler, Lange, Lichtenstein) großes Glück gemacht, dahin gerichtet, die Einerleiheit des Theudas der Apostelgeschichte mit dem Gesetzeslehrer Matthia (zu deutsch auch „Gottesgabe") zu beweisen, welcher in Gemeinschaft mit seinem Collegen Juda seine Schüler ermunterte, den heidnischen goldenen Adler auf dem großen Tempelthor im Namen Mose's mit Beilen zu zerschlagen, wofür er mit etwa 40 der jungen Leute am 12. März des J. 4 v. Chr., ganz kurz vor dem Tode Herodes des Großen, hingerichtet wurde (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 33, 2 fg.; „Alterthümer", XVII, 6, 2 fg.). Die Namensschwierigkeit fand man unbedeutend; die Juden führten hebräische und griech. Namen; Antigonus, der letzte makkabäische König, nannte sich auf seinen Münzen auch Matthia; auch der Gesetzeslehrer mag in spätern Jahren den hebr. Namen vorgezogen, Lukas der Schriftsteller aber wie sonst den griechischen begünstigt haben! Und wie sehr paßt dieser Matthia! Sein Motiv war wie bei dem Theudas der Apostelgeschichte der Uebermuth („Alterthümer", XVII, 11, 3); mit seiner Gesetzlichkeit verband sich wie bei Juda dem Galiläer Widerwille gegen Rom; endlich war die Bewegung, ähnlich wie die des Juda Galiläus und wie die Jesu nach manchen Anzeichen eine überwiegend galiläische (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 33, 2; „Alterthümer", XVII, 10, 2. 9). Wie wenig passe dagegen der Theudas der Claudiuszeit, welcher nach Josephus deutlich nur ein Betrüger ohne Gesetzlichkeit und Messianismus (Lichtenstein, Köhler) oder, wie Wieseler rein umgekehrt und etwas richtiger sagt, ein falscher Prophet und Messias und nicht nur ein übermüthiger Lehrer wie der Theudas Gamaliel's gewesen. Ja, sagt Wieseler („Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien", S. 103), für die Beziehung auf den Theudas um das J. 44 n. Chr. spreche durchaus nichts als der gleiche Name Theudas nach dem Buchstabenlaut.

Aber auch mit Wieseler'schen Künsten ist die plausibel gewordene Ausgleichung des Lukas und Josephus nicht durchzubringen. Für Matthia ist nun einmal der Name Theudas nicht bezeugt. Matthia selbst war gar nicht der einzige Chef des Attentats gegen Herodes, und in der Mehrzahl der Stellen wird Juda, sein Genosse, ihm vorangestellt (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 33, 2; „Alterthümer", XVII, 6, 2. 3 gegen 6, 4. 9, 1). Von einer nur ganz momentanen Zusammenrottung der Gesetzesschüler, denen noch einiger Pöbel assistirte (Josephus, „Alterthümer", XVII, 6, 3), konnte gar nicht gesagt werden, Theudas habe einen nachher zersprengten Anhang von 400 Männern gewonnen. Auch die Zersprengung selbst fand nicht nach dem Tode des Matthia statt, sondern im Nu beim Anrücken der Truppen und vor der Verhaftung der Anführer (Josephus, „Alterthümer", XVII, 6, 3). Dazu führte Matthia Mose im Munde und keineswegs sich selbst wie Theudas, und der Anspruch des Theudas, „etwas zu sein", war selbst wieder mehr nur als Uebermuth, es war Messiasthum, weshalb denn eben der Theudas Gamaliel's und der des Josephus nicht auseinander-, sondern zusammenfällt, und die Wieseler'sche Prätention, daß nur der Name gemeinsam sei, wahrhaftig schon von Lightfoot widerlegt, in nichts zergeht. Der galiläische Charakter aller dieser Bewegungen endlich ist reiner Schwindel; Juda der Galiläer, richtiger Gamalite, wirkte ja nicht in Galiläa, sondern

in der Provinz des Census, in Judäa, und Matthia der Gesetzeslehrer wirkte lediglich in Jerusalem. Daraus, daß sein Genosse bei Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 33, 2, Sohn Zipporai's heißt (in den „Alterthümern", XVII, 6, 2, heißt er vielmehr Sohn Sariphai's oder Scherebjah's), zu folgern, er sei aus Sepphoris, der Hauptstadt Galiläas, gewesen oder gar, er und Matthia haben in Galiläa ihren Anhang gefunden, das ist doch reine Sophistik.

Zergehen die Ausgleichsversuche, auch die bemühtesten, so bleibt nur Eine Lösung der Schwierigkeit übrig: man muß beim Widerspruch des Lukas und des Josephus dem einen recht geben, dem andern unrecht. Früher haben manche befangenerweise den Lukas bevorzugt, von Baronius bis Lightfoot und bis auf Michaelis; jetzt stimmen alle kritischern Geister (Valesius, Wetstein, Eichhorn, Paulus, Credner, de Wette, Meyer, Neander, Baur, Zeller, Overbeck) dahin zusammen, daß Lukas in der chronologischen Frage geirrt oder unvorsichtig vorgegriffen habe. Die Bevorzugung des Josephus ergibt sich trotz seiner theilweisen Schwächen aus seiner Stellung als Palästinenser und als Historiker sowie aus der Einzelpünktlichkeit und allseitigen Wahrscheinlichkeit seines Berichtes. Lukas berührt den Theudas nur ganz gelegentlich, und die historischen und geographischen Irrthümer sind dem abendländischen, von fremden fernen Dingen schreibenden christl. Religionslehrer auch sonst zur Genüge nachgewiesen. Sind es doch nur Machtsprüche, wenn Wieseler vom Aufenthalt des Lukas in Palästina schreibt, und gar Köhler (in Herzog's „Real-Encyklopädie") seinen streng historischen Charakter rühmt. Dabei ist sein Irrthum in der Voranstellung des Theudas vor Juda Galiläus insofern vielleicht begreiflicher, weil (wie auch Lightfoot und Overbeck sahen) Juda Galiläus auch nach Theudas nicht ausgewirkt, weil insbesondere, nach dem Bericht des Josephus selbst („Alterthümer", XX, 5, 2), unmittelbar nach der Zeit des Theudas und des Procurators Cuspius Fadus zwei Söhne Juda's, Jakobus und Simon, von dem neuen Procurator Tiberius Alexander (in den J. 47—48 n. Chr.) wegen Meuterei gekreuzigt wurden. Mit obigem Irrthum des Lukas aber verbindet sich nothwendigerweise die Folgerung, daß die Rede des Pharisäers Gamaliel eine Verweisung auf das Schicksal des Theudas nicht enthalten haben kann, da dieses Schicksal damals noch gar nicht existirte. Ob aber deswegen die Rede Gamaliel's überhaupt, ob insbesondere seine Hindeutung auf vereitelte messianische Bewegungen unhistorisch, eine bloße Erfindung des Lukas oder seiner Quelle zu nennen sei (Zeller, Overbeck), das ist eine andere Frage, deren vorschnelle Lösung schon Neander sich verbat.

Keim.

Theuerung. Hauptursache von Miswachs und daraus erfolgender Hungersnoth bildet in Palästina das Ausbleiben des Regens (vgl. 1 Kön. 18, 2; Jer. 14, 1 fg.; Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 1. 2). Wenn der Frühregen im Herbst ausbleibt, kann gar nicht angesäet werden. Fehlt der Spätregen im Frühling, so wird die Entwickelung der Aehre verkümmert, und es gibt nur eine magere Ernte. Zugleich mangelt es bei Ausbleiben des Regens auch an Graswuchs, sodaß oft das Vieh noch mehr zu leiden hat als die Menschen (Ez. 14, 13; Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 1. 2). Die Geschichte kennt Beispiele, daß mehrere Jahre nacheinander Regenmangel herrschte, und die Noth sich alsdann auf den höchsten Grad steigerte (1 Kön. 18, 2; Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 1. 2). Doch können auch starke Siroccostürme im Frühling und Heuschreckenschwärme den Segen der Ernte zerstören (vgl. Ez. 17, 10; 19, 12; Josephus, „Alterthümer", XIV, 2, 2; Joel 1, 10 fg.).

Unter Hungersnoth hatten nach der Sage schon die Stammväter Israels zu leiden (1 Mos. 12, 10; 41, 54 fg.; 42, 5; 43, 1; 45, 11; 47, 4 fg.). In der Richterzeit sah sich der Bethlehemit Elimelech zur Auswanderung nach Moab genöthigt, um dem Hungertode zu entgehen (Ruth 1, 1). Eine dreijährige Hungersnoth suchte Israel unter David heim (2 Sam. 21, 1), und dieselbe Plage kam wiederholt vor in den Tagen von Elia und Elisa (1 Kön. 18, 2; 2 Kön. 4, 38; 8, 1). Große Dürre und Noth berichtet Jer. 14, 4 fg.; Neh. 5, 3; Josephus („Alterthümer", XV, 9, 2; XX, 2, 6; XIV, 2, 2). Eine große Hungersnoth in den vierziger Jahren n. Chr. unter Kaiser Claudius drückte das Land nach den Berichten des Josephus („Alterthümer", XX, 2, 6; III, 15, 3) wie der Apostelgeschichte (Kap. 11, 28). Den Mangel suchte man allermeist durch Einfuhr aus Aegypten zu decken, in ältester Zeit auch etwa durch Auswanderung dahin (vgl. 1 Mos. 42, 1 fg.; 43, 1 fg.;

Josephus, „Alterthümer", XX, 2, 6; III, 15, 3). In der Theuerung unter Claudius führte man auch getrocknete Feigen aus Cypern ein (Josephus, „Alterthümer", XX, 2, 6). Damals kostete 1 Liter Weizen 1½ Franken. Daß auf Theuerung oft pestartige Krankheiten sich einstellen infolge mangelnder oder ganz unnatürlicher Nahrung, zeigt schon Jeremia (Kap. 27, 13; ähnlich Sir. 39, 34) in der Zusammenstellung: Schwert, Hunger, Pest, und bezeugt ausdrücklich Josephus („Alterthümer", XV, 9, 1) von der Hungersnoth unter Herodes I. Furrer.

Thibni oder **Tibni** (bei den LXX: Θαμνί, Josephus: Θαμναῖος), Gegenkönig im Reiche Israel (im J. 928 vor unserer Zeitrechnung, im J. 920 v. Chr.), der, von einer starken Partei unterstützt, dem König Omri (s. d.) eine Zeit lang die Herrschaft streitig machte. Vier Jahre (1 Kön. 16, 15—23) wüthete der Bürgerkrieg in Israel, dessen Bewohner in zwei gleich mächtige Hälften gespalten waren. Daß Thibni mit seinem Bruder Joram, der sich ihm angeschlossen hatte, in einer Schlacht gefallen sei (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 486), ist bloße Vermuthung und ebenso die Annahme des Josephus („Alterthümer", VIII, 12, 5), daß er ermordet worden sei. Nach 1 Kön. 16, 22 scheint der Bürgerkrieg durch seinen auf natürlichem Wege erfolgten Tod beendigt worden zu sein. Schenkel.

Thideal, nach 1 Mos. 14, 1 (vgl. 1 Mos. 10, 5) König der Gojim (Völker), einer der vier unter Kedorlaomer (s. d.) gegen die westasiat. Stämme verbündeten ostasiat. Könige. Unter den Gojim scheinen nach 1 Mos. 10, 5 die Bewohner der am Mittelmeer gelegenen Küstenländer und Inseln verstanden werden zu müssen. Schenkel.

Thiere. Man zählt in Palästina heutzutage 80 Arten von Säugethieren, etwa 350 Arten von Vögeln, etwa 160 von Reptilen, und schätzt die Zahl der Süßwasserfischarten auf etwa 40. Das Reich der wirbellosen Thiere ist in einer noch ungezählten Fülle von Arten vertreten. Verschwunden sind Auerochsen und Löwen, die zur Zeit des alten Israel noch im Lande gehaust hatten (unter re̥'ém haben wir nämlich nicht den Büffel, sondern den Auerochsen zu verstehen, Ps. 22, 22; 5 Mos. 33, 17). Der allgemeinste Ausdruck für Thier, als dessen hervorragendste Repräsentanten die Säugethiere und unter diesen wieder das Nutzvieh galten, war be̥hemáh, das vernunftlose Wesen im Gegensatz zum selbstbewußten Menschen (vgl. 2 Mos. 12, 12; Ez. 14, 17. 19; 29, 8; 1 Sam. 17, 44; 2 Kön. 3, 19; 1 Mos. 1, 24; 36, 6; Ps. 73, 22). Die wilden Vierfüßer nannte man „Thiere des Feldes", be̥hemat hassadéh (1 Sam. 17, 44), auch sis (Ps. 50, 11). Ḥajáh hat ganz den Begriff des lateinischen animal, lebendes Wesen. Wichtiger als alle naturhistorische Differentiirung war den Israeliten die religiöse Scheidung von reinen und unreinen Thieren (vgl. 3 Mos. 11; 5 Mos. 14 und s. Speisegesetze). Da die unverstümmelte, von menschlicher Hand unveränderte Natur als unmittelbar aus Gottes Macht hervorgegangen für heilig galt, so durfte auch kein castrirtes Thier geopfert, ja überhaupt keins castrirt werden (3 Mos. 22, 24; Josephus, „Alterthümer", IV, 8, 40). Ehrend die Gott geschaffenen Unterschiede, ließ man nicht verschiedenartige Thiere sich begatten, ja man spannte nicht einmal Ochs und Esel an denselben Pflug (3 Mos. 19, 9; 5 Mos. 22, 10). Hand in Hand mit den religiösen ging eine Anzahl Vorschriften, welche den humanen und sinnigen Geist Israels widerspiegeln. Ein neugeborenes Rind, Lamm, Zicklein mußte man mindestens eine Woche bei der Mutter lassen, ehe man es opfern durfte (3 Mos. 22, 27). Es galt als rohe Grausamkeit (1 Mos. 32, 11) und war demnach verboten, die Mutter und das Junge von Rind oder Schaf am gleichen Tage zu tödten, damit nicht die Mutter der Tödtung des Jungen zusehen müsse oder umgekehrt. Aus dem gleichen Naturgefühl galt es als unzulässig, ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (2 Mos. 23, 19; 34, 26; 5 Mos. 14, 21; das Böcklein wird in diesen Stellen allein erwähnt, weil auf den Bergen Palästinas nur von der Ziege reichlicher Milchertrag zu haben ist). Dem Vogel auf dem Baum, dem Rebhuhn auf der Erde durfte man wohl die Eier wegnehmen, aber die Mutter selbst nicht tödten (5 Mos. 22, 6 fg.). Am Sabbat soll man auch seinem Vieh Ruhe gönnen (2 Mos. 20, 10; 23, 12), beim Dreschen dem Ochsen das Maul nicht verkörben (5 Mos. 25, 4), den verirrten Ochsen und Esel selbst seines Feindes zurückführen (2 Mos. 23, 4) und dem unter der Last zusammengesunkenen Esel des letztern aufhelfen (2 Mos. 23, 5). Furrer.

Thiglath-Pileser, assyrisch: Tuklat-habal-asar (vgl. meine Schrift: „Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften" [Leipzig 1872], S. 149), seines Namens der zweite unter

den assyr. Königen, war der Vorgänger des biblischen Salmanassar und regierte, laut dem Regentenkanon und der Verwaltungsliste von 745—728, im ganzen 18 Jahre. Mit diesem König beginnt jene gewaltige Machtentfaltung Assyriens, welche seitdem ein ganzes Jahrhundert andauern sollte, und von welcher wir zwar schon aus dem A. T. und andern Berichten etwelche Ahnung und Kenntniß hatten, welche uns in ihrer vollen Größe jedoch erst durch die Ausgrabungen auf der Trümmerstätte des alten Ninive, durch die Funde in den Palästen von Nimrud, Khorsabad und Kojjundschik zum Bewußtsein gekommen ist. Schon Thiglath-Pileser rühmt sich in seiner großen Prunkinschrift aus dem letzten Jahre seiner Regierung (Rawlinson und Norris, A selection from the historical inscriptions of Chaldaea, Assyria and Babylonia [London 1861—70], II, 67, Z. 3) geherrscht zu haben von dem babylonischen Meere bis zum Lande Bikni im Osten und von dem Westmeere (dem Mittelländischen) bis zum Lande Musri (nördlich von Ninive) (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], zu 2 Kön. 15, 29). Und diese allgemeine Angabe specialisirt und belegt



er sodann im einzelnen im Verlaufe der Inschrift, indem er als ihm tributpflichtig außer den nördlichen armenischen, den medischen und babylonischen sowie mehrern kleinasiat. Stämmen die aramäischen Nabatäer, Hamatenser, Hagarener, die Fürsten von Comagene, Byblos, Aradus, Tyrus, Ammon, Moab, Edom, Juda (Jahudi), die Königin von Arabien und viele andere Könige, Städte und Länder unter theilweiser Angabe der Höhe des entrichteten Tributes aufführt. Man sieht, wie das Reich des Thiglath-Pileser fast das gesammte Vorderasien vom Tigris an westwärts umfaßte, wenn natürlich auch die Unterwürfigkeit aller dieser Stämme theilweise eine sehr oberflächliche wird gewesen und zum Theil lediglich durch eine einmalige Tributzahlung wird documentirt sein. Dieser äußern Machtentfaltung entsprechend scheinen auch des Königs Bauten gewesen zu sein: er renovirte den sogenannten Centralpalast des ältern Salmanassar und erbaute einen eigenen Palast im südöstlichen Winkel der Terrasse von Nimrud. Leider aber kennen wir von diesen Palästen kaum mehr als die Grundrisse, indem dieselben von spätern Königen demolirt und die Sculpturen auf den Platten, die zu ihrer Ausschmückung gedient hatten, weil man sie zu andern Bauten verwenden wollte, gewaltsam ausgelöscht wurden. Be-

dauerlicherweise sind diesem Schicksale auch die Inschriften, mit denen die Platten bedeckt waren, nicht entgangen, was um so mehr zu beklagen, als gerade diejenigen Tafeln, welche zur Ausschmückung der Paläste dienten und welche als sieben-, zwölf- und sechzehnzeilige Friese an den Wänden der Paläste hinliefen, die Annaleninschrift des Königs tragen, welche uns die berichteten Ereignisse in chronologischer Folge vorführen. Glücklicherweise aber ist die Vernichtung der Inschriften und Sculpturen theilweise so oberflächlich geschehen, daß es nicht nur möglich ist von der eigenthümlichen Beschaffenheit der zwar durchweg sauber ausgeführten, aber im ganzen einfach gehaltenen Sculpturen (vgl. das vorstehende den König auf seinem Wagen darstellende Basrelief) sich eine Vorstellung zu verschaffen, sondern daß wir auch, insonderheit durch Zusammenhalten der Parallelinschriften, in der Lage sind, in den meisten Fällen von dem Inhalt der Platten eine ausreichende Kenntniß zu gewinnen. Sehen wir nunmehr zu, was diesen verschiedenen Inschriften, welche vollständig aufgezählt und zum ersten mal geordnet in meiner Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 136 fg., sich finden, für den Verlauf der Regierung dieses Königs und insbesondere für die biblische Geschichte zu entnehmen steht.

Thiglath-Pileser bestieg gemäß der Verwaltungsliste den Thron am 13. Iyyar (April) des J. 745. Noch in demselben Jahre zog er nach Chaldäa und ließ hier nach Niederwerfung der Babylonier den Nebo-usabsi von Beth-Silan ans Kreuz schlagen. Seit diesem Zuge nannte er sich „König von Sumir und Akkad", d. i. von Babylonien. Die beiden folgenden Jahre sind mit Unternehmungen gegen den Osten und Norden (Armenien) ausgefüllt; doch finden wir ihn im J. 743 bereits auch in der syr. Stadt Arpad, in welcher er den Tribut mehrerer phönizischer und syr. Könige in Empfang nimmt. Sei es nun, daß aus dem freundschaftlichen Verhältniß zu Arpad ein feindseliges ward; sei es, daß Arpad, das er genommen, dem König wieder entrissen ward; genug, die folgenden drei Jahre 742—740 sind ausschließlich der Unternehmung gegen diese syr. Stadt gewidmet; am Schlusse dieses Zeitraumes fiel die Stadt. Mit diesem Unternehmen Hand in Hand ging ein solches gegen eine andere syr. Stadt, Hamath, mit welcher wiederum ein anderer syrisch-kanaanäischer Fürst, nämlich kein geringerer als Azarjah (Azriyahu) von Juda, d. i. der Asarjah-Usia der Bibel, im Bunde war (vgl. über die chronologische Frage meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", zu 2 Kön. 5, 1. 17 und den „chronologischen Excurs"). Thiglath-Pileser berichtet uns, daß er 19 Districte von Hamath, welche zu Azarjah von Juda abgefallen gewesen seien, zu Assyrien geschlagen habe. Nach einem abermaligen siegreichen, das ganze folgende J. 739 in Anspruch nehmenden Feldzug gegen Ulluba und die Aramäer von Birtu stand Thiglath-Pileser seinen westlichen Nachbarn so furchtbar da, daß diese es für gut fanden, ihm durch Tributsendung ihre Huldigung darzubringen. Wir haben noch die vollständige Liste der Fürsten, welche damals dem Großkönig Geschenke sandten; es waren dieses die sämmtlichen westaramäischen und nordkanaanäischen Könige, unter ihnen ein Hiram von Tyrus, Menahem (Minhimmi) von Samarien (nach Bibel und Keilinschriften der Zeitgenosse Azarjah-Usia's) und Rezin (Raṣunnu) von Damaskus. Es fehlen — bezeichnend genug — der genannte Azarjah-Usia von Juda sowie die philistäischen Fürsten und die Könige von Edom, Moab und Ammon; diese also fühlten sich durch die assyr. Großmacht damals noch nicht bedroht. Die folgenden drei Jahre seiner Regierung (die J. 737—735) waren durch Kämpfe im Osten und Norden des Reichs ausgefüllt. Im J. 734 aber und die beiden folgenden Jahre sehen wir den Großkönig wiederum im Westen thätig. Für das J. 734 nämlich verzeichnet die Verwaltungsliste des Königs großen Heereszug nach Pilasta, d. i. nach Kanaan und Philistäa, welcher in einer Stelle der Annalen näher beschrieben wird. Aus der letztern Darstellung ersehen wir, daß der Zug insonderheit auch gegen Samarien gerichtet war. Der König erwähnt, wie er die Städte Gal-(ʿad), d. i. Gilead, und Abil-(beth-Maacha), d. i. Abel-Beth-Maache (2 Kön. 15, 29), von dem Gebiete des Landes Omri abgetrennt und zu Assyrien geschlagen habe (2 Kön. 15, 29). Nicht minder berichtet er uns, daß er die Elite der Bevölkerung nach Assyrien abgeführt habe, daß dann später der König Pekah (Pakaha) ermordet sei, und er den Hosea (Ausi') zum König von Samarien eingesetzt habe (vgl. den Originaltext der betreffenden Inschriftstelle in meiner Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 145, 150). Der König drang übrigens weit nach Süden vor, eroberte Gaza an der ägypt. Grenze und nahm

den Tribut einer nordarab. Königin, der Samsieh (Śamsi'i), in Empfang. Es war vermuthlich damals oder kurz vorher, daß neben den phönizischen und philistäischen Fürsten sowie den Königen von Edom, Moab und Ammon (vgl. Rawlinson, a. a. O., II, 67) auch der inzwischen auf den Thron gelangte Ahaz von Juda, auf der Inschrift Jahukhazi Jahudai, dem Großkönig Tribut sandte und ihn um Hülfe gegen Samarien und Damaskus ersuchte (2 Kön. 15, 8 fg.), eine Bitte, die natürlich den eigenen Wünschen und Planen des Großkönigs nur entgegenkam, beziehungsweise entgegengekommen war. Der Zug gegen Damaskus folgte demjenigen gegen Samarien; erst nachdem er diesen und etwaige andere Bundesgenossen Rezin's zermalmt und so den Damascener isolirt hatte, wandte er sich auch gegen diesen. Der Kampf muß indeß auch so kein leichter gewesen sein. Die Verwaltungsliste verzeichnet des Königs Anwesenheit vor oder in Damaskus für die beiden Jahre 733 und 732; so lange währte also vermuthlich die Belagerung. Sie endete mit der Eroberung der syr. Capitale und dem Tode Rezin's. Ueber das erstere Ereigniß haben wir noch einen freilich verstümmelten Bericht in den Annalen Thiglath-Pileser's (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", zu 2 Kön. 16, 9). Danach ließ der Großkönig nach dem Falle der Stadt eine zahllose Menge (vermuthlich in erster Linie die Führer) enthaupten; führte 8000 Bewohner in die Gefangenschaft fort und verwandelte mehr denn 500 Städte von 16 Districten des damascenischen Reichs in einen Schutthaufen. Auch von dem Tode Rezin's berichteten die Annalen. Leider aber ist die betreffende Platte, welche H. Rawlinson noch vorgefunden, in Asien geblieben und so zu Grunde, beziehentlich verloren gegangen. In der eroberten Stadt veranstaltete der Großkönig eine Zusammenkunft seiner tributären Fürsten, zu welcher sich auch Ahas von Juda begab (2 Kön. 16, 10). Das folgende Jahr (731) führte Thiglath-Pileser wiederum nach Babylonien, wo er nach Niederwerfung des Ukin-zir, d. i. des Chinzer von Chaldäa (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 129, wo Z. 8 statt Dugab gemäß einer von G. Smith neu genommenen Einsicht der Originalplatte Ukin-zir zu lesen ist) die Huldigung und den Tribut des Merodach-Baladan (I.) von Beth-Jakin oder Südbabylonien in der Stadt Sapiha empfing. Es hängt offenbar hiermit zusammen, daß der ptolemäische Kanon gerade für dieses Jahr einen Regierungswechsel in Babylon verzeichnet und von diesem Jahre an die Regierung des Chinzer und Pôr datirt, was entweder so zu verstehen ist, daß Chinzer babylonischer Unterkönig unter der Oberherrlichkeit des Pôr, d. i. Phul-Thiglath-Pileser, war (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 132), oder aber so, daß dadurch angedeutet werden soll, daß der nur kurze Zeit regierende babylonische König Chinzer noch in demselben Jahre von Pôr verdrängt wurde. Nach der Zerstörung des damascenischen Reichs im Westen und der Pacificirung Chaldäas im Osten scheinen die Vasallenkönige jeden Versuch, das assyr. Joch, solange Thiglath-Pileser auf dem Throne, abzuschütteln, für aussichtslos gehalten zu haben; wenigstens vernehmen wir von einem solchen nicht mehr. Die Annalen und sonstigen historischen Inschriften schweigen überall von weitern kriegerischen Unternehmungen, und die Verwaltungsliste läßt den König im J. 730 ausdrücklich „im Lande" bleiben, sowie sie auch für das folgende Jahr (729) lediglich anmeldet, daß der König „die Hände Bel's erfaßt", also vermuthlich irgendeine besondere religiöse Handlung vorgenommen habe. Für das letzte Jahr (728) ist die Verwaltungsliste unvollständig. Vermuthlich verwandte er die Zeit der Ruhe vornehmlich auf die Bauten, von denen er in seiner großen Prunkinschrift (Rawlinson, a. a. O., II, 67) berichtet, und von welcher uns, wie oben bemerkt, noch so denkwürdige Reste erhalten sind. Die Einsetzung Hosea's als König von Samarien (s. oben) kurz vor dem Ende seiner Regierung ging vermuthlich von statten, ohne daß er nöthig gehabt hätte, durch eine Invasion seinem Willen Nachdruck zu verschaffen.

Noch ist darauf hinzuweisen, daß es nach den neuesten Erhebungen als zweifellos betrachtet werden kann, daß mit Thiglath-Pileser auch der biblische Phul (2 Kön. 15, 19) identisch ist (s. dagegen Phul). Die Gründe sind: 1) die beiden nach der Bibel und nach den Keilinschriften gleichartig regierenden Könige Menahem von Israel und Azarjah-Usia von Juda waren nach der Bibel Zeitgenossen des Phul, nach den Inschriften solche des Thiglath-Pileser; 2) der biblische Phul wird von Berosus (Eusebius, Chronicon, ed. Mai [Mailand 1818], I, 4, 18) als Chaldäer bezeichnet; Thiglath-Pileser nennt sich selbst König von Chaldäa (s. oben); 3) der Name Phul ist die correcte assyrisch-semitische Transscription des von

dem Kanon des Ptolemäus als Name eines chaldäischen Königs aufgeführten Por; 4) Phul-Por ward nach dem ptolemäischen Kanon im J. 731 babylonischer König; nach der Inschrift des Thiglath-Pileser selbst aber besiegte dieser in diesem Jahre einen babylonischen König und machte sich überhaupt Chaldäa tributär; 5) nach dem ptolemäischen Kanon regierte in diesem Jahre (731) ein babylonischer König Chinzer mit Phul-Por gleichzeitig; nach den Inschriften hieß der von Thiglath-Pileser besiegte König Ukin-zir, d. i. die babylonische Form des Namens Chinzer; 6) ein König Phul erscheint in dieser Aussprache auf den assyrischen, lückenlosen Königslisten nicht, während dieser Name sich deckt mit dem mittlern Element (Pal) des Namens Tuklat-pal-asar, d. i. Thiglath-Pileser; 7) derartige Verkürzungen der langen assyr. Namen bei andern Völkern begegnen uns auch sonst (vgl. meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 126 fg., 206 fg.); 8) lediglich bei der Annahme der Identität von Phul und Thiglath-Pileser wird es möglich, die sonst in unlösbarem Widerspruche stehenden chronologischen Aufrisse der Geschichte bei Assyrern und Hebräern sachlich und wesentlich zu vereinigen. Vgl. weiter meine Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 124 fg., 134 fg., 292 fg., sowie im „Literarischen Central-Blatt", Jahrg. 1873, S. 1089—1091. Schrader.

Thimna. Diesen Namen führte zuerst eine alte, schon den Stammvätern der Israeliten bekannte Stadt in Palästina, in welcher Juda, Jakob's Sohn, eine Schafzucht angelegt hatte (1 Mos. 38, 12 fg.). Der Ort lag auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 57), und zwar zog man von Adullam (Jos. 15, 35) nach Thimna hinauf über Enajim oder Enam (Jos. 15, 34). Daher kann dieses Thimna nicht identisch gewesen sein mit einem andern Orte gleichen Namens (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 599), welcher ebenfalls bei der ersten Landesvertheilung unter Josua dem Stamme Juda zuerkannt wurde und an dessen nördlicher Grenze zu suchen ist. Dieselbe ging (Jos. 15, 10) von Baala westwärts zum Berge Seïr, zog sich nach der Schulter, d. i. Anhöhe, von Harjearim oder Kesalon, stieg nieder nach Beth-Schemesch und ging hinüber nach Thimna. Dieses lag eine Stunde südwestlich von Zorea und ist demnach in dem heutigen arab. Orte Tibneh wiederzufinden. Bei einer zweiten Abgrenzung der Stammgebiete der Israeliten wurden mehrere Städte Judas dem nördlichen Nachbarstamme Dan zugetheilt, so neben Beth-Schemesch oder Ir-Schemesch, der Levitenstadt (Jos. 21, 16), Zorea (Jos. 15, 33; 19, 41) u. a., auch Thimna (Jos. 19, 41. 43). Da aber letzteres nahe dem Philisterlande gelegen war, so konnte es leicht von den nach Juda einfallenden Philistern genommen werden. Zu Simson's (s. d.) Zeiten gehörte es denselben, denn Simson's Frau, zu der er nach Thimna ging, war von den Töchtern der Philister (Richt. 14, 1 fg.); in der Nähe der Stadt werden daher die Weinberge und Oelgärten zu suchen sein, welche Simson verwüstete (Richt. 15, 1 fg.). Unter den ersten Königen war Thimna wieder Israels Eigenthum, ging aber unter Ahas zum zweiten mal mit Beth-Schemesch, Ajalon, Gederoth, Socho, Gimso und andern umliegenden kleinen Orten an die Philister verloren (2 Chron. 28, 18). Ein drittes Thimna im Stamme Ephraim (Jos. 19, 50; 24, 30) hieß zum Unterschied von jenen Thimnath-Serach oder Thimnath-Heres (s. d.). Der spätere Name von Thimna war Thamna oder Thamnatha; dieser nicht unbedeutende Ort wurde mit andern Städten von des syr. Königs Demetrius Feldherrn Bacchides (1 Makk. 9, 50) genommen, durch Thurm und Mauer befestigt und ebenso wie jede der Städte Jerusalem, Gophna, Akrabatta, Lydda und Emmaus zur Hauptstadt einer Toparchie, der regio Thamnithica, gemacht, welche, der Bodengestalt jenes Landstriches entsprechend, als ein längliches Viereck von Norden bis zur Toparchie von Emmaus nach Süden sich erstreckte. Grundt.

Thimnath-Heres, s. Thimnath-Serach.

Thimnath-Serach oder **Thimnath-Heres,** wie der Ort Richt. 2, 9 infolge eines Schreibfehlers durch Consonantenversetzung genannt wird, war eine Stadt auf dem Gebirge Ephraim nördlich vom Berge Gaas (s. d.), wo Josua wohnte und begraben wurde (Jos. 19, 50; 24, 30). Noch zu des Eusebius Zeit wurde das Grabmal des Josua in der Stadt Thamnath-sara oder, wie er im Onomasticon u. d. W. „Gaas" sagt, in der Nähe des Dorfes Thamna (Thamnatha) auf dem nördlichen Theile des Berges Gaas gezeigt. Ueber die Frage, wie viele Thimna überhaupt für das A. T. zu unterscheiden seien, s. Thimna und vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, II, 562 fg.; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land (Gotha 1858), S. 352 fg. Kneucker.

Thinenholz stammt von der cypressenartigen, bei uns oft als Strauch auf die Gräber gepflanzten Thyja, deren geschätzteste Species, callistris articulata, an den Halden des Atlas wächst, durch dunkelbraunes, schweres, wohlriechendes Holz sich auszeichnet und noch jetzt in Algier theuer bezahlt wird, indem man es zu Fournirungen prachtvoller Möbel verwendet. Auch die Römer schätzten es für dieselben Zwecke sehr hoch (vgl. Plinius, XIII, 30; Strabo, IV, 202; Theophrast, De historia plant., V, 5). Darum nennt der Seher Thinenholz unter den kostbaren Artikeln, welche auf dem Markte „Babylons", d. i. Roms, ausgebreitet lagen (Offb. 18, 12). In Palästina ist die Thyja nicht einheimisch. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 401 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), III, I, 363 fg.

Furrer.

Thiphsach, Thipsach, d. i. „Furt" (ähnlich Frankfurt), war eine wahrscheinlich von Phöniziern benannte und unter dem Namen Thapsakus auch den Griechen und Römern bekannt gewordene, große und volkreiche Stadt am westlichen Ufer des Euphrat, bis wohin Salomo's Herrschaft nordostwärts reichte (1 Kön. 5, 4 [4, 24]; Strabo, XVI, 746; Ptolemäus, V, 19, 3). Eine bedeutende Handelsstadt lag sie 15 Parasangen vom Flusse Araxes oder Chaboras (s. Habor), am Auslaufe der großen Handelsstraße aus Aegypten, Phönizien, Syrien nach Mesopotamien und den asiat. Weltreichen (Movers, „Die Phönizier" [Berlin 1849—50], II, II, 164 fg.; Ritter, „Das Stufenland des Euphrat- und Tigrissystems" [Berlin 1843—44], I, 1114 fg.; Xenophon, Anab., I, 4, 11), und diente als Landungs- und Einschiffungsplatz für die auf dem Euphrat nach Babylon gehenden und von daher kommenden Waaren sowie als Uebergangspunkt für Kriegsheere über den Strom (Arrian, De exp. Alex., II, 13, 1; III, 7, 1; Curtius, X, 1, 19). Durch diese Stadt zog man einen geographischen Parallelkreis, und Eratosthenes machte sie zum Mittelpunkt aller seiner Messungen in Asien. Seit Seleukus Nikator soll sie den Namen Amphipolis erhalten haben (Plinius, V, 24, 21; Appian, Historia Syriaca, Kap. 57). Allein nach Stephanus von Byzanz hat Amphipolis am Euphrat früher Turmeda geheißen (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 24 fg.). Seit dem 4. Jahrh. verschwindet jede Spur von Thapsakus aus der Geschichte. Am wahrscheinlichsten hat man die Lage bei dem heutigen Rakka zu suchen, wo sich noch die Furt El-Hammâm und Ruinen einer alten Stadt finden. Vgl. Ritter, a. a. O., I, 11 fg., 1111 fg.

Ein anderes Thiphsach im Lande Israel wird 2 Kön. 15, 16 erwähnt, welches gemäß dem Zusammenhange in der Nähe von Thirza (s. d.), der Bedeutung des Namens zufolge am Westufer des Jordan gelegen haben muß, bisjetzt jedoch noch nicht wieder aufgefunden werden konnte. Thenius hat daher in diesem Ortsnamen einen Schreibfehler angenommen und als richtigen Text vielmehr den Namen der ephraimitischen Stadt Thappuah (s. d.) vermuthet.

Kneucker.

Thiras erscheint 1 Mos. 10, 2 (und danach 1 Chron. 1, 5) als siebenter Sohn des Japhet (s. d.), d. h. als Repräsentant eines nördlichen Volks. Nach der fast einstimmigen Annahme des jüdischen und christlichen Alterthums (Josephus, die Rabbinen, bei denen aber auch die Deutung auf Persien vertreten ist, Hieronymus u. s. w.) wären dies die Thraker. Diese Ansicht, welche seit Bochart auch unter den Neuern manche Vertheidiger gefunden hat, paßte materiell sehr wohl. Man vermißte wirklich einigermaßen in dieser Aufzählung die Thraker, die in der homerischen Weltkarte einen so bedeutenden Raum einnehmen und die den Phöniziern, auf deren Erdkunde die Völkertafel 1 Mos. 10 begründet ist, nicht unbekannt bleiben konnten. Die Stellung ans Ende der Japhetiden würde dann sehr wohl der geographischen Lage Thraziens entsprechen. Aber andererseits kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß die Alten auf diese wie auf die meisten sonstigen Deutungen von Personen der Völkertafel nur durch den äußern Gleichklang von Thîras mit Thrax gekommen sind. Dieser Gleichklang verschwindet aber völlig, wenn man das griech. Nominativsuffix s abrechnet und den Namen Thrac-s in seine ursprüngliche Form Thrâ-ic-s auflöst. Welche Aehnlichkeit ist noch zwischen Thîras und Thrâïc? Auch die Zusammenstellung mit Τύρας, dem alten Namen des Dniestr, unterliegt erheblichen Bedenken; daß in sehr alter Zeit die Gegend an diesem Flusse einen Ruf gehabt, der sie den Phöniziern als ein höchst wichtiges Land hätte erscheinen lassen, ist schwer glaublich, und außerdem müßte man hier wieder annehmen, daß das griech. Nominativzeichen s den Semiten als integrirender Bestandtheil des Namens erschienen wäre. Am wahrscheinlichsten

ist mir immer noch Tuch's Deutung auf die Tyrrhener, deren eigentlicher Name nach den griechischen und lateinischen Formen (Τυρσηνοί, Tu(r)sci u. s. w.) etwa Turs gewesen sein muß. Tyrsener kennen wir, und zwar als Seefahrer und Seeräuber, nicht blos in Italien, sondern auch als „tyrsenische Pelasger" im Aegäischen Meer. Ob beide von derselben Nationalität, ist nicht sicher, aber im Grunde doch recht wahrscheinlich. Dies Volk ist nun seit kurzem auch auf ägypt. Inschriften gefunden. Könige, etwa des 14. Jahrh. v. Chr., berichten von ihren Siegen über die Achäer, Turscha, Lycier, Sikuler, Sardinier u. s. w., welche übers Meer in Aegypten eingefallen waren (vgl. unter anderm Chabas, Nations connues des anciens Egyptiens in seinen Études de l'antiquité historique [Paris 1873]). Die Turscha der Aegypter dürften eher die Tyrrhener des Aegäischen Meeres als die Italiens gewesen sein, und ebenso verhält es sich wol mit Thiras des A. T. Die Schwierigkeit, welche hier das lange î bietet, das durch die Orthographie des jüdischen und samaritanischen Textes sowie durch 1 Chron. 1, 5 gesichert ist, läßt sich vielleicht durch die Bemerkung vermindern, daß auf ägypt. Denkmälern auch Tuirscha vorkommt, was auf eine Art Diphthong oder doch einen langen Vocal in der einheimischen Form des Namens hinweist. Auf alle Fälle handelt es sich hier aber nur um eine gewisse Wahrscheinlichkeit, nicht um eine sichere Deutung. Zu einer solchen werden wir es wol kaum bringen, so interessant es wäre, zu wissen, welches Volk als letzter Sohn Japhet's das Ende der hebräischen und phönizischen Weltkunde im Norden bezeichnete.

Nöldeke.

Thirhaka, König von Aethiopien, wird 2 Kön. 19, 9 (Jes. 37, 9) als Zeitgenosse des Hiskia und Sanherib erwähnt. Als Sanherib auf seinem Feldzuge gegen Aegypten vor Libna lag, bekam er die Nachricht, daß Thirhaka gegen ihn ausgerückt sei, und machte deshalb einen erneuten Versuch, sich vor Thirhaka's Ankunft Jerusalems zu bemächtigen, nach biblischer Zeitrechnung im J. 714 (Ewald im J. 711), nach assyrischer im J. 701. Man hat diesen Thirhaka längst mit dem dritten König der fünfundzwanzigsten oder äthiop. Dynastie bei Manetho, dem Tarakos, dem Tearkōn bei Strabo, dem Taharqa oder Tahalqa der ägypt. Denkmäler identificirt, und auch in den assyr. Keilschriften ist sein Name jetzt als Tarqû gefunden. Die chronologischen Schwierigkeiten und andere Räthsel der widerspruchsvollen Nachrichten der Alten über die Verhältnisse und die Reihenfolge der damaligen ägypt. Könige, welche noch Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 228) veranlaßten, einen doppelten Thirhaka anzunehmen, sind neuestens durch die ägyptischen und assyr. Forschungen genügend erledigt worden (vgl. besonders Lepsius, „Ueber den chronologischen Werth der assyrischen Eponymen" in den „Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin", Jahrg. 1869, S. 47 fg.). Feststeht aus den Denkmälern, daß Thirhaka, dem als ägypt. König die manethonische Liste 18 oder 20 Jahre gibt, länger regiert haben muß. Die von Mariette veröffentlichte Stelle des Serapeums berichtet von einem Apis, der im sechsundzwanzigsten Jahre des Königs von Oberägypten, Tarhaqa, geboren, im zwanzigsten Jahre des Königs beider Aegypten, Psammetich, starb. Auf Grund dieses Zeugnisses geben die Aegyptologen jetzt insgemein dem Thirhaka 28 Jahre (vgl. Brugsch, Histoire de l'Égypte [Leipzig 1859], S. 247). Der Anfang Psammetich's als König von Gesammtägypten berechnet sich auf das J. 663 oder 665; hiernach muß Thirhaka seit dem J. 691 oder 693 ägypt. König gewesen sein. Man braucht aber deswegen nicht mit den beiden Rawlinson einen zweiten Zug des Sanherib gegen Juda und Aegypten zwischen den J. 690—687 anzunehmen, da weder die Bibel noch Sanherib selbst in der Aufzählung seiner Feldzüge auf dem Cylinder vom J. 686 oder 691 von einem solchen etwas berichtet (vgl. Schrader, „Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], S. 192 fg.), sondern man muß beachten, daß nicht blos in der Bibel Thirhaka zur Zeit des Sanherib'schen Zuges nur König von Aethiopien, nicht König von Aegypten heißt, sondern auch Sanherib selbst in seinem Bericht von jenem Feldzuge die Könige von Aegypten und den König von Miluchа, d. i. Meroë, wohl unterscheidet (Schrader, a. a. O., S. 171 fg.), und ferner daß auch bei Manetho Thirhaka nicht Sohn des Sebichos (d. i. Sabataka der ägypt. Denkmäler) heißt, während allerdings Sebichos ausdrücklich Sohn des Sabako genannt wird, und daß eine genealogische Verbindung zwischen Thirhaka und Sebichos auch sonst nirgends erwähnt ist. Demnach herrschte Thirhaka als selbständiger König von Aethiopien zu der Zeit, da Sanherib die ägypt. Könige (unter welchen auch Sebichos gewesen sein wird) bekriegte,

war aber schon damals mächtiger als diese durch innere Spaltungen geschwächten Herrscher. Erst etwa neun Jahre nach dem Sanheribzug kann Thirhaka sich Aegyptens, wahrscheinlich durch Eroberung, bemächtigt haben. Seine ursprüngliche Residenz in Meroë (zu unterscheiden von dem Meroë Strabo's zwischen Nil und Astaboras) muß in Napata am heutigen Berge Barkal gewesen sein, das er mit Baudenkmälern schmückte (s. „Bibel-Lexikon", I, 290). Auf diesen ist sein Name oft gelesen, selbst Vorgänger von ihm lassen sich dort nachweisen; Sabako und Sebichos sind aber nicht darunter. Bei der Nachwelt hatte er den Ruf eines gewaltigen Eroberers; nach Westen soll er bis zu den Säulen des Hercules vorgedrungen sein (Strabo, XV, 1, 6). Aber aus den assyr. Denkmälern wissen wir jetzt, daß er nicht nur von Sanherib's Nachfolger, Asarhaddon, sondern auch von dessen Sohn, Asurbanipal (Sardanapal), im J. 668—666 entscheidend geschlagen wurde („Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde", Jahrg. 1869, S. 3 fg.; G. Smith, History of Assurbanipal, translated from the cuneiform inscriptions [London 1871]; Schrader, a. a. O., S. 203 und 212). Gewiß infolge dieser Niederlagen wurde er aus Aegypten nach Oberägypten und schließlich in sein äthiop. Stammland zurückgedrängt. Zu vergleichen steht, was Herodot, II, 137—141, und Diodor, I, 65, über den Rückzug des Sabako (des einzigen Aethiopenkönigs, den sie kennen) aus Aegypten berichten. Ueber das Verhältniß der assyrisch-ägypt. Zeitrechnung zu der biblischen s. Sanherib. Dillmann.

Thirza. Zwei Stunden nördlich von Sichem liegt auf einem Bergkamm, der vom Tafelland des Ebal hervorsteht, inmitten eines sehr fruchtbaren Hügelreviers, ein großes Dorf, Talluzah, an Stelle des alten Thirza. Auf der Höhe lohnt eine weite Aussicht nach Ost und West; doch kommt Thirza an Schönheit der Lage Samarias nicht gleich, und „schön wie Thirza" mochte der Dichter des Hohen Liedes (Kap. 6, 4) nur sagen, weil damals Samaria noch nicht bestand. Schon zu Josua's Zeit war Thirza ein Herrschersitz (Jos. 12, 24) und wurde es neuerdings unter den israelitischen Königen von Jerobeam bis Simri (1 Kön. 14, 17; 15, 21. 33; 16, 8—24). Von Omri (s. d.) wurde der feste Platz erobert, was den Simri (s. d.) bewog, mit sammt seiner Familie sich im dortigen Königspalast dem Flammentod zu übergeben. Vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 396 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 333. Furrer.

Thisbe, eine Stadt des Stammgebietes Naphtali in Nordpalästina, rechts, d. h. südlich, von Kedes-Naphtali (s. d.), oberhalb von Hazor (s. d.) gelegen, die Heimat des Tobias (Tob. 1, 2). Wenn nach der gewöhnlichen Ansicht dieses Thisbe in Galiläa zugleich für den Geburtsort des Propheten Elias, „des Thisbiter von Thisbe Gileads" (also ist 1 Kön. 17, 1 nach den LXX und Josephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2, die Lesart herzustellen), gehalten wird, so haben wir kraft dieses Beisatzes vielmehr ein zweites Thisbe in Gilead anzunehmen, dessen Lage Thenius („Die Bücher der Könige" [2. Aufl., Leipzig 1873] zu 1 Kön. 17) nicht unwahrscheinlich in dem jetzigen Trümmerort Tîsieh (Schreibfehler für Tîsbeh) südlich von Busrah (d. i. Bostra; s. Bozra) vermuthet (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 906; vgl. auch Fritzsche, „Die Bücher Tobi und Judith" [Leipzig 1853], zu Tob. 1, 2); man müßte denn außerdem mit Hitzig annehmen, Elia sei erst später, etwa bei Gelegenheit des Kriegs von Tabrimmon (s. d.) gegen Nordpalästina (1 Kön. 15, 20) nach Gilead übergesiedelt.

Kneucker.

Thochen, Name einer Stadt, die nachmals den Simeoniten gehörte (1 Chron. 4, 32) und ursprünglich auch Jos. 19, 7 im Texte stand (s. Ajin-Rimmon). Kneucker.

Thogarma, Togarma, s. Armenien.

Thoi, König von Hamath am Orontes, noch heute eine der wichtigsten Städte Syriens, hatte mit Hadadeser, König von Zoba, in Feindschaft gelebt. Als letzterer nun von David niedergeworfen war, sandte Thoi seinen Sohn mit Glückwünschen und Geschenken zu dem Sieger. Darin liegt nach orientalischer Auffassung die Anerkennung einer gewissen Oberherrlichkeit. Materiellen Gewinn von Bedeutung oder wirklichen Machtzuwachs wird das Reich David's hiervon kaum gehabt haben; doch schreibt sich wohl aus jener Zeit die Anschauung, daß das Land Israel eigentlich bis Hamath reichen sollte (Jos. 13, 5), ebenso wie von dem zeitweiligen Vordringen David's bis an den Euphrat

her auch wohl dieser Strom als Grenze Israels genannt wird (1 Mos. 15, 18 u. s. w.; s. Euphrat). Die Ansprüche auf Hamath wurden übrigens wieder aufgefrischt durch die Eroberungen Jerobeam's II. (2 Kön. 14, 25. 28; vgl. Am. 6, 14). Der Name jenes Königs lautet im masorethischen Texte 2 Sam. 8, 9 fg.: Tô'î, aber 1 Chron. 18, 9 fg.: Tô'û; letztere Form ist auch bei den LXX besser bezeugt; eine sichere Entscheidung ist hier aber nicht möglich, wie wir denn nicht einmal bestimmt sagen können, ob das ô der ersten Silbe richtig ist, da dasselbe nicht durch einen Vocalbuchstaben ausgedrückt wird. Nöldeke.

Thola, hebräisch: tola;, Richter in Israel, Nachfolger des Abimelech, aus dem Stamme Issaschar gebürtig (vgl. über den Namen 1 Mos. 46, 13; 1 Chron. 7, 1). Obwol er von dem auf dem Gebirge Ephraim gelegenen Schamir aus seine Obmacht über Israel 23 Jahre lang erhielt, so ist uns doch von seinen Thaten nichts Näheres bekannt (vgl. Richt. 10, 1 fg.). Schenkel.

Tholad (d. i. „Geburt", „Geschlecht") oder mit dem (arab.) Artikel „El-Tholad", eine Stadt im Süden Judas (Jos. 15, 30), welche immer zwischen Ezem und Bethuel (s. d.) genannt wird, später den Simeoniten zufiel (Jos. 19, 4; 1 Chron. 4, 29) und vielleicht ursprünglich nach Hamacker's (Diatribe de aliquot monumentis punicis [Leyden 1822], S. 11 fg.) Vermuthung ihren Namen von einer kanaanitischen Gottheit der Zeugung (s. Baal und Aschera) erhalten haben mochte. Kneucker.

Thomas. Der aramäische und hebr. Name bedeutet nach Joh. 11, 16 Zwilling (das Wort steht HL. 7, 4). Der ihn tragende Apostel, ohne Zweifel ein Galiläer, wird Matth. 10, 3 (= Mark. 3, 18 = Luk. 6, 15) mit Matthäus, Apg. 1, 13 mit Philippus zusammengenannt. Während der ältern Tradition über ihn so wenig wie über die meisten Mitglieder des Apostelkreises irgendwelche individuelle Kennzeichnung zu Gebote steht, führt ihn das vierte Evangelium in der Reihe der übrigen von ihm bevorzugten Jüngernamen (Joh. 21, 2) als redende Person auf, freilich ohne es zu einer ganz unmisverständlichen Zeichnung seines Bildes zu bringen. Denn aus der Rede Joh. 11, 16 liest Ewald ein bedächtiges, langsames Naturell, Keim einen „grämlichen Melancholiker" heraus, während andere Ausleger darin gegentheils die Spur eines raschen Temperaments finden, welches mit der Resignation der Liebe dem sichern Untergange entgegeneilt. Pressensé stellt ihn dem Petrus am nächsten; Winer findet ihn sogar stürmisch entschieden. Andere hinwiederum charakterisiren ihn nach Joh. 14, 5; 20, 25 als den Vertreter nüchtern skeptischer Verständigkeit, realistischer Berechnung, ja sogar, wie J. P. Lange findet, einer gerade noch zur rechten Stunde in sich gehenden Kritik. In der That scheint die Geschichte Joh. 20, 24—29 einen nach Klarheit, ja sinnlicher Gewißheit ringenden Verstand und zugleich eine höchst determinirte, ihren Unglauben mit kecker Zuversichtlichkeit zur Schau tragende Natur anzudeuten. Als der „Zweifler" ist er dann in der christl. Vorstellungswelt jedenfalls typisch geworden. Um so drastischer wirkt es freilich, wenn gerade eine solche Skepsis in ehrfurchtsvolles Bekennen umschlägt! Volkmar findet darin die Haltlosigkeit des doketischen Gnosticismus illustrirt. Ein für die künstlerische Composition des vierten Evangeliums empfängliches Gehör vernimmt aus dem Thomasbekenntniß Joh. 20, 28 jedenfalls den durch alles Gewoge einer mitteninne liegenden Tonwelt nur verstärkten Refrain der Introduction Joh. 1, 1. Dem Thomas fällt somit die Rolle zu, die Identität des himmlischen, vorweltlichen Logos mit dem im Fleische erschienenen Christus feierlich zu bezeugen und damit am Schlusse des vierten Evangeliums dieselbe Zeugenrolle zu übernehmen, welche seinem Zwillingsbruder Johannes dem Täufer am Eingange zugefallen ist. Daher die Erzählung von der Ueberführung des Thomas, welche übrigens mit Benutzung von Luk. 24, 33. 34. 39 gebildet ist.

In dasselbe 2. Jahrh., welchem diese Darstellung entstammt, ragen auch die Anfänge einer reichlich ausgebildeten apokryphischen Literatur hinauf, welche sich an den Namen des Thomas anschließt (s. „Bibel-Lexikon", I, 173, 180 fg.). Spätern Datums noch und völlig unzuverlässig sind alle weitern Angaben der kirchl. Tradition, welche den Apostel zuweilen mit Judas, dem Bruder des Herrn, verwechseln, zuweilen aus Antiochia stammen, bald den Parthern, bald den Medern und Persern, bald den Indern predigen und in Edessa begraben werden lassen. Aber nicht blos an diesem Orte werden seine Reliquien verehrt, auch die ind. Thomaschristen zeigen sein Grab zu Meliapur und führen die Stiftung ihrer Kirche auf ihn zurück. Diese Kirchengemeinschaft stellt freilich in der Geschichte

lediglich einen versprengten, über Persien nach Indien vorgeschobenen Bruchtheil der syr. Nestorianer dar und hat mit dem apostolischen Zeitalter nichts zu thun. Holtzmann.

Thon, ein Gemenge von kieselsaurer Thonerde mit abwechselnden Quantitäten von Quarzsand, Kalk und Eisenoxyd, ist eine auch in Palästina sehr verbreitete Erdart. Der Hebräer hat dafür die Namen: homer, tit, wovon ersterer die allgemeine Bezeichnung ist, ohne Berücksichtigung der Abänderungen des Thons, als Lehm, Töpferthon, Siegelerde u. dgl. Thon diente zur Bereitung von Ziegeln (1 Mos. 11, 3; 2 Mos. 1, 14), nachdem er durch Treten (Nah. 3, 14) und beigemengtem Häckerling (2 Mos. 5, 7) zugerichtet war; beim Bauen als Mörtel (1 Mos. 11, 3), obwol schon vor alters Asphalt (1 Mos. 11, 3), Kalk (Jes. 27, 9; 33, 12), vielleicht auch Gips, als Bindemittel und eigentlicher Mörtel (melet, Jer. 43, 9) gebraucht wurde; zur Verfertigung verschiedener Gefäße (Jes. 15, 6; 29, 16; 30, 14; 41, 25; 45, 9; 60, 8; Jer. 18, 4. 16; 19, 1; Nah. 3, 14; Sir. 33, 13; 38, 33; Röm. 9, 21); als Material zu Götzenbildern (Weish. 15, 8; Dan. 2, 33); zu Formen beim Erzguß (1 Kön. 7, 46); man verwendete ihn auch zum Siegeln (Hiob 38, 14). Der Dichter gebraucht Thon bildlich zur Bezeichnung des Niedrigen, leicht Zerstörbaren, Nichtigen in den Ausdrücken: Thonhaus (Hiob 4, 19) für den menschlichen Leib, Thonschanze (Hiob 13, 12) für nichtige Beweisführung. Roskoff.

Tophel, ein Ort bei der Südostgrenze Palästinas (5 Mos. 1, 1), noch jetzt unter dem Namen Tafîleh, Tufîleh (Tufaîl) vorhanden mit ungefähr 600 Häusern, der größte in Dschebâl, dem nördlichen Edom. Er liegt 3—4 Stunden südwärts vom Wadi el-Ahsi, am Abhange eines Berges, an dessen Fuß sich der Wadi gleichen Namens erstreckt. Zahlreiche Quellen und Bäche, nach Angabe der Araber 99, deren Wasser sich unten vereinigen und in den Ghor, dem Todten Meer zu, fließen, machen die Umgegend der alten Stadt sehr angenehm. Sie ist mit großen Obstpflanzungen umgeben; Aepfel, Aprikosen, Feigen, Pomeranzen, Oliven, Pfirsiche von sehr großer Art werden in Menge gebaut, und die Einwohner von Tafîleh versorgen die syr. Pilgerkaravane mit einer großen Menge Lebensmittel, die sie derselben im Castell El-Ahsa verkaufen. Vgl. Scholz, „Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, die Libysche Wüste, Siwa, Aegypten, Palästina und Syrien in den J. 1820 und 1821" (Leipzig und Sorau 1822), S. 270; Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" (Berlin 1854—59), III, 18 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 31, 104; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), II, 677. Kneucker.

Thopheth, Ort des Abscheues oder Brandstätte gedeutet, war ein Platz im Hinnomthale, wo z. B. unter König Ahas Kinder verbrannt wurden dem Moloch zu Ehren (2 Chron. 28, 3; Jer. 7, 31; 19, 6. 11—14) und nach dem Propheten Jesaja (Kap. 30, 33) für die Leichen der gefallenen Assyrer Scheiterhaufen errichtet werden sollen, während Jeremia (Kap. 7, 31; 19, 6. 11—14) Thophet zum Leichenfeld für die gottlosen Bewohner Jerusalems macht. Gemäß den Andeutungen von Eusebius und Hieronymus haben wir Thophet in jene kleine Ebene zu verlegen, welche durch den Zusammenstoß des Hinnom- und Kidronthales gebildet wird (vgl. das Onomasticon u. d. W. Thopheth und Hieronymus zu Jer. 7, 31). Furrer.

Thore, s. Städte, Jerusalem.

Thoren, Thorheit, s. Sünde, Weisheit.

Thrazien, griechisch: Thrake, ein bekanntes Land im südöstlichen Europa, am Schwarzen Meer, durch das Marmorameer und die beiden Meerengen von Konstantinopel und Gallipoli von Kleinasien geschieden. In den ältesten Zeiten bezeichnete der Name alles Land vom Aegäischen Meer nordwärts bis zum Savusflusse (Sau), später, bis zur röm. Herrschaft wenigstens, bis zum Ister (Donau) hinauf (Plinius, IV, 14); zur Zeit der Römer endlich, wo das untere Mösien davon abgetrennt war (vgl. Ptolemäus, III, 11, 1), hatte dasselbe als röm. Provinz zu Grenzen im Norden das Gebirge Hämus, welches die Scheide gegen Mösien bildete, im Westen den Fluß Nestus und das Gebirge Rhodope, die es von Macedonien (s. d.) schieden, im Osten den Pontus Euxinus und den Thrazischen Bosporus, im Süden die Propontis, den Hellespont und das Aegäische Meer. Das Land, bei Skylax (Periplus, §. 27 fg.), Strabo (VII, 318 fg., 331), Ptolemäus (III, 11, 12), Pomponius Mela (De situ orbis, II, 2), Plinius (IV, 11) u. a. genauer beschrieben, war größtentheils gebirgig. Das Hauptgebirge war der Hämus (der heutige große Balkan oder Tschengje), an welchen sich im Südwesten der Scomius (auch

Wittoscha oder Rulla geheißen, jetzt Curbetsca-Planina) anschließt, von dem aus sich die Rhodöpe (jetzt Despoto oder Turgan-Dag) als Grenzgebirge gegen Macedonien in süd-östlicher Richtung, dem Laufe des Nestus auf dessen Ostseite folgend, nach dem Aegäischen Meer herabzieht, während der Hämus selbst noch einige andere südliche Zweige aussendet, die an mehrern Punkten als Vorgebirge in die See auslaufen. Die bedeutendsten Flüsse Thraziens waren der westliche Grenzfluß Nestus (jetzt Mesto), der Compsatus, welcher durch den fischreichen See Bistonis (jetzt Lagos Buru) ins Aegäische Meer fällt, der Hebrus (jetzt Maritza), mit seinen Nebenflüssen bei Aenos in zwei Armen ausmündend, von denen der eine den mit dem Meere zusammenhängenden See Stentöris bildet, der Melas (jetzt Saldatti oder Scheher Su), an dem gleichnamigen, die Nordwestseite des Thrazischen Chersones bildenden Busen, und das in den Hellespont fallende, geschichtlich merkwürdige Aegos-(Ziegen)-Flüßchen.

Die schönen Gegenden zwischen dem Hämus und der Rhodöpe bilden eine fort-laufende, durch kleine Anhöhen unterbrochene Ebene, welche sich südostwärts immer mehr erweitert und bis Konstantinopel reicht. Dieses lange, weite Thal ist in den Händen cultivirter Völker ein zusammenhängender Garten, dem es weder an gutem Erdreich noch an Wasser — der Hebrus mit seinen Nebenflüssen bewässert die Ebene — noch an der nöthigen Wärme zur Ausreife jeglicher Art von Gewächsen mangelt; der Hämus hält einerseits die rauhen Nordwinde ab, gibt aber auch andererseits von seinen beschneiten Gipfeln kühlende Lüfte gegen die drückende Sommersonne. Noch mehr zeichneten sich durch Wärme und größtentheils durch Fruchtbarkeit die Südstriche längs der Seeküste aus. Der Winter ist freilich wegen der vielen Gebirge ziemlich kalt. Fast in allen seinen Theilen ist Thrazien ein fruchtbares Land, und auch die rauhen Gebirge tragen das Ihrige durch die erleichterte Viehzucht und die reichen Wälder dazu bei. Der Weinstock war über das ganze Land verbreitet. Getreide wurde in reicher Menge schon in den alten Zeiten gebaut, und die Küstenländer an der Propontis und im Chersones dienten sehr früh als Kornkammer für Athen. Auch Obstbäume sind gar nicht selten. An Metallen war Thrazien eins der reichsten Länder des alten Europa und an Gold in der Periode der macedon. Herrschaft das reichste unter allen.

Die unter dem allgemeinen Namen „Thraker" begriffenen Einwohner, seit den ältesten Zeiten in diesem Lande seßhaft, bildeten einen Hauptzweig der indogermanischen Völker-familie und standen, wie sich aus ihren religiösen Culten und den Sagen von Orpheus schließen läßt, schon frühzeitig auf einer ziemlich hohen Stufe der Cultur, welche von hier aus erst auf Griechenland überging; sie waren sehr kriegerisch (vgl. Virgil, Aen., III, 13), aber auch verrufen wegen übermäßigen Weingenusses (Horaz, Od., I, 36, 14). Sie zerfielen in eine Menge einzelner Völkerschaften (z. B. Kikoner, Odryser, Besser, Bistoner), das ganze Land aber als röm. Provinz in eine Anzahl von Gauen (Ptolemäus, III, 11, 8 fg.), unter denen wir nur den Chersones nennen, d. i. die südliche Halbinsel zwischen dem Aegäischen Meer und dem Hellespont, welche, 420 Stadien lang, mit dem Vorgebirge Mastusia (jetzt Capo Greco) endete und jetzt Halbinsel der Dardanellen oder von Gallipoli heißt.

Abgesehen von 1 Mos. 1, 2 (s. Thiras) wird nur 2 Makk. 12, 35 beiläufig ein thraz. Reiter in dem von Gorgias befehligten syr. Heere genannt, wie wir denn aus Homer (Odyssee, IX, 47 fg.) wissen, daß der thraz. Stamm (der Kikonen) sich durch seine Kriegstüchtigkeit, besonders im Wagenkampf, auszeichnete. Die thraz. Reiterei war weithin berühmt und stets gefürchtet (Appian, Historia Syriaca, Kap. 1; De bellis civil., IV, 88). Vgl. näher Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VII, 1—280; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), III, 1071 fg. Kneucker.

Thron, s. Geräthe und Königthum.

Thubal, Name eines japhetitischen Volks, welches (1 Mos. 10, 2) zwischen Javan und Mesech (s. d.) erwähnt und auch in allen andern Stellen des A. T. (eine einzige, Jes. 66, 19, ausgenommen) mit Mesech zu einem Völkerpaar verbunden, vom fernen Norden her (vgl. Jes. 66, 19 und Ps. 120, 5) kommt und durch sein rohes, kriegerisches Wesen die Welt in Schrecken setzt (Ez. 32, 26; 38, 2. 3; 39, 1); eine Schilderung, die sich zweifelsohne speciell auf den Zug der Scythen, denen Thubal untergeordnet wird, und deren Einfall in Palästina (im J. 625 v. Chr.) bezieht (vgl. Herodot, I, 106, und s. Gog und Scythen).

Aber auch als Handelsvölker erscheinen Thubal und Mesech, welche Eisenerz und Kupfergeräthe auf den Markt nach Tyrus brachten (Ez. 27, 13), und darauf weist zugleich sowol der Name Thubal, welcher nach Hitzig (zu Ez. 27) „Erz" (persisch: tubâl) besagt, als auch die Nachbarschaft von Mesech, das Volk der Chalyber, hin, welche überall im Alterthum als Erzarbeiter genannt werden (Xenophon, Anab., V, 5, 1), wie denn noch jetzt die kolchischen Gebirge bei Trabosan eine unerschöpfliche Fülle Kupfers enthalten. Wie im A. T. Thubal und Mesech, ebenso werden bei Herodot (III, 94; VII, 78) die Tibarener und Moscher südöstlich vom Schwarzen Meer immer nebeneinander genannt und von ihnen gesagt, daß sie Eisenbergwerke hatten und zur neunzehnten Satrapie des Darius gehörten. Mit Recht hat man deshalb in neuerer Zeit seit Bochart und Michaelis allgemein diese beiden Völker unter dem biblischen Thubal und Mesech verstanden. Nach den Aussagen der classischen Schriftsteller über die Tibarener oder Tibarer im besondern bewohnten diese ein flaches und fruchtbares Land an der Südseite des östlichen Pontus Euxinus, im nachmaligen Pontus östlich vom Irisflusse und dem Amisenischen Meerbusen, in der Nachbarschaft der Leukosyrer, Chalyber und Mossynöker; doch werden auch weiter südlich in Cilicien Tibarener erwähnt. Sie werden geschildert als ein harmloses und heiteres Volk, welches Lachen für die größte Glückseligkeit hielt und alle Geschäfte mit Lachen verrichtete. Ihre Waffen waren hölzerne Sturmhauben, kleine Schilde und kurze Lanzen mit langen Spitzen (vgl. Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], II, 409; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" [Leipzig 1823—31], I, I, 248 fg.). Wenn Josephus („Alterthümer", I, 6, 1) den Namen Thubal auf die Iberen deutet, so ist hiermit schwerlich, wie Hieronymus und in neuester Zeit Knobel („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 109 fg.) wollte, das iberische Geschlecht im Westen Europas gemeint, welches die Pyrenäische Halbinsel innehatte, zum Theil im südwestlichen Gallien saß und sich nach Corsica, Sardinien, Sicilien verbreitete, sondern es ist jene Völkerschaft der Iberen, welche zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer auftritt und, zum Theil auf den Moschischen Bergen wohnend, im Westen von Kolchis, im Osten von Albanien begrenzt ward, zu welcher aber freilich, wie Knobel hervorhebt, gemäß ihrem Namen und ihren Sitten auch die Tibarener gehört zu haben scheinen. Wenigstens werden wir durch die Iberen in dieselbe Gegend geführt, welche die Tibarener innehatten.

Kneucker.

Thubalkain, eigentlich Tubal Kain, sodaß der Name Kain zu dem ursprünglichen Tubal hinzugefügt erscheint, nach der Ursage (1 Mos. 4, 41) ein Sohn Lamech's (s. d.) und der Zilla, Halbbruder des Jabal (s. d.) und Jubal (s. d.), der Erfinder und Verfertiger der scharfen Werkzeuge und Geräthschaften von Erz und Eisen. Der Name Tubal (s. d.), eigentlich ein Völkername (1 Mos. 10, 2; Ez. 27, 13), bedeutet persisch s. v. a. Erz, also ein Volk, das mit Erzwaaren handelt, wie sich denn in Betreff nordasiat. Völker die Ueberlieferung von seit uralter Zeit bei ihnen betriebenem Bergbau und blühender Schmiedekunst findet (vgl. Knobel zu 1 Mos. 4, 22); Tubal-Kain heißt demnach s. v. a. Erzschmied. Aehnliche Sagen über die Erfindung der Schmiedekunst sind bei den Phöniziern in der griechischen und nordischen Mythologie nachgewiesen (Buttmann, „Mythologus" [Berlin 1828—29], I, 164 fg.). Namentlich ist Thubalkain öfters mit Vulkan verglichen worden. Bemerkenswerth ist noch, daß ihm, dem Erfinder von Wehr und Waffen, von der Sage eine andere Mutter gegeben wird als seinen beiden Halbbrüdern, den Urhebern der Künste des Friedens.

Schenkel.

Thüren, Thürhüter, s. Häuser.

Thürme. Als Bestandtheile und Zierden gottesdienstlicher Gebäude waren Thürme im Alterthum nicht üblich. Das hebr. Wort migdál, welches mit „Thurm" übersetzt wird, bezeichnet nach der Etymologie überhaupt ein großes Gebäude. In der Bibel werden Thürme erwähnt: 1) in mythischer Zeit als Orientirungspunkte, um die Zerstreuung der Umwohner zu vermeiden (1 Mos. 11, 4: Thurm zu Babel); 2) auf Triften, wo sie zum Schutz der Heerden dienten (2 Kön. 17, 9; 18, 8; 2 Chron. 26, 10), daher der Ortsname Migdál ;eder, „Heerdenthurm" (1 Mos. 35, 21; Mich. 4, 8), und in Weinbergen, wo sie von den Winzern zur Wohnung benutzt wurden (Jes. 5, 2; Matth. 21, 33); 3) als Befestigungen der Städte. Man erbaute sie über den Thoren, auf den Mauern oder an den Ecken derselben (2 Chron. 14, 7; 26, 9. 15; 32, 5; 1 Makk. 5, 65; 13, 33. 43; Jes. 2, 15; 30, 25; Ez. 26, 4. 9; 27, 11). Auch im Innern der Ortschaften errichtete man

sie bisweilen als Castelle, in die man sich, wenn die Stadt erobert war, zurückzog (Richt. 9, 46 fg.). Die Mauer- und Thorthürme benutzte man als Warten, um von ihnen aus die Bewegungen der Feinde zu beobachten (2 Kön. 9, 17; vgl. 2 Sam. 18, 24). Jerusalem war zu jeder Zeit stark mit Thürmen befestigt (s. Jerusalem). Nach der Zerstörung der Stadt (im J. 70 n. Chr.) ließ Titus außer einem Theil der westlichen Mauer blos die drei schönsten, von Herodes dem Großen erbauten Thürme Hippicus, Phasael und Mariamne, zum ewigen Andenken an den von den Römern über die berühmte Festung davongetragenen Sieg stehen (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 1, 1), aber auch diese wurden niedergerissen, als Hadrian im J. 136 auf der Stätte Jerusalems eine neue Stadt gründete.

Ueber die Frage, ob der Salomonische Tempel mit einem thurmähnlichen Vorbau versehen gewesen sei, s. Tempel. Elfenbeinerne Thürme werden HL. 7, 5 erwähnt, jedenfalls hat man hierbei an Prachtgebäude zu denken, die mit Elfenbein ausgelegt waren (vgl. Am. 3, 15; Ps. 45, 9). Der an derselben Stelle genannte „Thurm des Libanon, der nach Damaskus schaut", wird auf dem Antilibanon, wahrscheinlich auf einem der östlichen Ausläufer des Hermon zu suchen sein (s. Libanon). Der Thurm von Silooh (Luk. 13, 4) befand sich jedenfalls in der Nähe der Quelle und des Teiches Silooh, war also wol einer der sechzig Thürme der Mauer der Altstadt, welche diese Quelle berührte (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 4, 2; s. Jerusalem, s. „Bibel-Lexikon", III, 239).

Endlich geschieht in der Bibel noch der Thürme auf dem Rücken der Kriegselefanten Erwähnung (1 Makk. 6, 37). Diese waren mit Soldaten gefüllt, deren Zahl nach anderweitigen Nachrichten aus dem Alterthum 3—4, mitunter auch 10—15 betrug. Die am angeführten Orte angegebene Zahl 32 scheint aber auf Rechnung des übertreibenden Charakters des ersten Makkabäerbuchs gesetzt werden zu müssen.

Noch ist zu bemerken, daß Luther an zwei Stellen seiner Bibelübersetzung, wo sich Thürme erwähnt finden, den hebr. Text unrichtig wiedergegeben hat; Ps. 66, 11 ist nämlich „Netze, Schlingen" und Zeph. 2, 14 „Säulenknäufe" zu übersetzen. Krenkel.

Thyatira, Geburtsstadt der Lydia (s. d.; Apg. 16, 14) und eine von den sieben kleinasiat. Gemeinden, für welche die Apokalypse (s. d.) bestimmt war (Offb. 1, 11; 2, 18). Sie war im nördlichen Theile von Lydien gelegen, in einer Ebene am Flusse Lycus, eine alte Stadt, früher Pelopia benannt (Plinius, V, 29), später nach ihrer Erneuerung ohne gerade hervorragende Bedeutung (Plinius, V, 30, zählt sie zu den inhonorae civitates). Als macedon. Colonie (Strabo, XIII, 4, 4), infolge ihrer Purpurfärbereien (Spon, Miscellanea eruditae antiquitatis [Leyden 1685], S. 113) und ihrer günstigen Lage an der von den Römern von Pergamus nach Sardes erbauten Handelsstraße, besaß sie aber doch eine gewisse Wichtigkeit, vornehmlich auch in militärischer Hinsicht (Strabo, XIV, 1, 38; Polybius, XVI, 1). Gegenwärtig heißt sie Akhissar (das weiße Schloß) und zählt noch immer 24000 Einwohner; Ruinen und alte Inschriften sind noch jetzt daselbst zu finden (v. Prokesch-Osten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient", herausgegeben von Münch [Stuttgart 1836—37], III, 60 fg.). Nach der Schilderung des Apokalyptikers hatte die Christengemeinde zu Thyatira sehr löbliche Tugenden (Offb. 2, 19); allein es hatte sich in ihr die freiere heidenchristl. Partei, welche die Verehelichung mit Heiden, vielleicht sogar außerehelichen Geschlechtsverkehr und die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten gestattete, das Uebergewicht erlangt (Offb. 2, 20 fg.), wogegen der Apokalyptiker als gegen einen todeswürdigen Frevel eifert. Die Partei war nicht gerade paulinisch, wenn auch aus Paulinern hervorgegangen; sie übte nicht die nöthige Schonung gegen die schwachen Gewissen der Judenchristen, welche der Apostel Paulus so dringend empfohlen hatte (1 Kor. 8, 7 fg.; vgl. auch Röm. 14, 1 fg.). Daß eine falsche Prophetin, Namens Isabel, Anstifterin der Partei gewesen sei (wie noch Düsterdiek zu Offb. 2, 18 fg. annimmt), ist sehr unwahrscheinlich. Isabel (Offb. 2, 20) ist wie Bileam (Offb. 2, 14) ein symbolischer Name. Schenkel.

Thymian übersetzt Luther thymiama (Offb. 18, 13), welcher Ausdruck jedoch einfach Räucherwerk bedeutet. Furrer.

Tibchath, s. Betach.

Tiberias, Stadt in Galiläa. Ueber die Lage derselben im allgemeinen s. Galiläisches Meer („Bibel-Lexikon", II, 324, 326) und sonst vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, II, 500 fg.; Furrer, „Wanderungen durch Palästina" (Zürich

1865), S. 314 fg. Die Stadt ist zwar einst durch Fürstenlaune entstanden, aber der Ort dafür doch ein gewählter. Auf dem belebten westlichen Ufer, nahezu gegen die Mitte zwischen Ausfluß und Einfluß des Jordans, am nördlichen Ende eines Landstreifens, welchen die hier zurücktretenden Höhen am Seeufer freilassen, gerade vor der Biegung, mit welcher das Seeufer seine fast nördliche Richtung eine Strecke weit gegen Westen neigt, bildet sie einen Mittelpunkt und gewährt den Ueberblick über den ganzen See. Hierzu kommt noch als weiterer Reiz die Nähe der warmen Quellen von Emmaus (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 3). Die Stadt ist aber zur Zeit Jesu noch eine ganz neue Schöpfung, und selbst die spätern jüd. Meinungen, daß sie an der Stelle einer frühern alten Stadt erbaut worden sei (Rakkath, Hammath, Kinnereth), ist unhaltbar, wie schon Reland (in Ugolino's Thesaurus antiquitatum sacrarum [Venedig 1744—69], VI, 994 fg.) gezeigt hat. Auch spricht dagegen, daß die Stadt zum Theil auf einer Grabstätte erbaut wurde. Die Stadt ist ganz die Schöpfung des uns aus den Evangelien wohlbekannten Fürsten Herodes Antipas, des Herodes der drei ersten Evangelien, der Baulust, die in seinem Geschlecht erblich war. In seinen Besitzungen, Galiläa, Peräa, kam nichts der Lage des Galiläischen Sees gleich, so erklärt sich der Wunsch, hier eine Residenz zu haben, und wenn diese ganz neu gegründet wurde, so war es um so leichter, dabei modernen, griechisch-röm. Neigungen nachzugehen. So entstand hier ein galil. Versailles, nach dem Kaiser Tiberius benannt, mit Marktplatz nach griechisch-röm. Art, mit röm. Amphitheater, ein Palast mit Bilderschmuck in seiner Architektur und reicher griech. Ausstattung, eine Stadt mit einer durch Vortheile und Zwang zusammengebrachten, großentheils zweideutigen Bevölkerung und doch bald Sammelplatz des Reichthums und modernen Luxus, wie dies unter Herodes („Bibel-Lexikon", III, 44 fg.) erzählt ist. Josephus berichtet diese Gründung, die so ganz an Parallelen des 18. Jahrh. erinnert, „Alterthümer", XVIII, 2, 3, und kommt in seinem „Leben" und im „Jüdischen Krieg" oft auf die Stadt zu sprechen, da sie im jüd. Krieg eine hervorragende Rolle spielt, die unruhigen Elemente, die bunte Mischung der Bevölkerung ihre Folgen entwickelte, und überdies Josephus persönlich mit der Stadt wiederholt zu thun hatte. Tiberias hatte unter Herodes Antipas die Stadt Sepphoris aus der ersten Stellung verdrängt. Sie war allen Spuren nach seine vornehmste Residenz geworden. Sie blieb die erste Stadt des Landes, bis unter Agrippa II. und Nero die königliche Verwaltung, Kammer und Archive wieder nach Sepphoris verlegt wurden zur Erbitterung der Einwohner (Josephus, „Leben", Kap. 9). Im Kriege aber wurde sie zum Lohn ihrer Uebergabe von Vespasian geschont (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 9, 8). Sie hatte noch eine zweite glänzende Zukunft in anderer Art als die erste. Schon von ihrer ersten Zeit besaß sie eine großartige Synagoge; Herodes hatte dadurch wol seine bedenkliche heidnische Architektur ausgeglichen, freilich nicht verhindert, daß der jüd. Unwille sich davon im Kriege später den Vorwand zur Zerstörung und Beraubung nahm (vgl. Josephus, „Leben", Kap. 54, 12). Nach dem zweiten jüd. Krieg, der den Juden Judäa nahm, wurde Galiläa der Sitz des Volks bis in die Zeit des Kaisers Konstantin, die jüd. Bedenken gegen die Gräberstadt wurden gehoben (vgl. Jost, „Geschichte des Judenthums" [Leipzig 1857—59], II, 93), und die große jüd. Gelehrtenschule, welche sich im ersten Kriege nach Jabne gezogen hatte (s. „Bibel-Lexikon", III, 154), wählte jetzt Tiberias zu ihrem Sitze; hier wurde die Mischna zusammengestellt, und die Schule bestand noch, wenn auch nicht mehr im alten Glanze, in den Zeiten des Epiphanius und Hieronymus. Aber seit Konstantin hatte auch die christl. Kirche hier ihren Sitz. Chorazin, Bethsaida, Kapernaum, Magdala sind verschwunden, Tiberias besteht noch heute, wenn auch als kleine armselige Stadt eingewanderter Juden, hochheilig gehalten von den Gläubigen, mitbewohnt von Mohammedanern und griech. Christen, mit reichen Trümmern seines ersten Glanzes und mit den Gräbern großer jüd. Lehrer aus seiner zweiten Periode, übrigens im J. 1837 durch Erdbeben fast zerstört. Die lateinische Kirche hat dort eine kleine Kirche des Petrus mittelalterlichen Ursprungs, von der Sage auf die Kaiserin Helena zurückgeführt, zum Andenken, daß hier der Herr nach der Auferstehung dem Petrus die Leitung der Kirche anvertraut habe, und eine kleine Zweigniederlassung der Franciscaner von Nazareth. Tiberias kommt in den drei ersten Evangelien gar nicht, im ganzen N. T. überhaupt nur im Evangelium Johannes dreimal (Kap. 6, 1. 23; 21, 1) vor. Niemals kam nach den Evangelien Jesus dahin. Man darf annehmen, daß ihn nicht nur Herodes

und der Hof fern hielt, sondern auch die großentheils heidnische Bevölkerung der Stadt. Nach Joh. 6, 23 werden Schiffe aus Tiberias von dem Volke, welches nach der wunderbaren Weisung den verschwundenen Jesus sucht, zur Ueberfahrt nach Kapernaum benutzt. In den beiden andern Stellen heißt der See der See von Tiberias, während er bei den Synoptikern immer der Galiläische heißt. Auf eine spätere Abfassungszeit darf man daraus nicht schließen. Denn schon bei Josephus (vgl. „Jüdischer Krieg", III, 10, 7; 3, 5) heißt der See bald See von Gennesar, bald See von Tiberias. Nur die andere Heimat des vierten Evangeliums ist daran erkenntlich. Weizsäcker.

Tiberius. Der Name des zweiten röm. Kaisers (19. Aug. des J. 14 bis 16. März des J. 37 n. Chr.) wird im N. T. nur einmal genannt (Luk. 3, 1), daneben etwa die Stadt und der See in Galiläa, welcher herodischer Schmeichelei den Namen dieses Kaisers dankte (Joh. 6, 1; 21, 1). Doch ist der Zeitpunkt, in welchem jene Nennung geschieht, an und für sich ein welthistorischer, nämlich das (wenigstens angebliche) Auftrittsjahr des Täufers und Jesu; und wenn auf der Neige der Wirksamkeit Jesu wiederholt „der Kaiser" in wirksamen Gegensatz gegen den König der Juden, den Messias Jesus, gestellt erscheint (Matth. 22, 17; Luk. 23, 2; Joh. 19, 12), und wenn jener dämonische Pontius Pilatus, der Blutrichter Jesu, das erwählte statthalterische Werkzeug des Kaisers Tiberius war, so wird doch wol klar, daß das Verhältniß des Kaisers Tiberius zum Christenthum nicht blos nach jener Einen Stelle flüchtig abzuschätzen, sondern vermöge seiner thatsächlichen Einwirkung auf die Stiftung des Christenthums und auf den Tod des Stifters historisch pünktlich und noch pünktlicher als die Beziehung August's zur Wiege Jesu (Luk. 2, 1) zu erörtern ist.

Diese Fragen gewinnen an Reiz, weil die Urtheile über die Regierung des Kaisers besonders neuerdings weit auseinandergehen. Das ungünstige Gesammturtheil des berühmtesten röm. Geschichtschreibers, Tacitus, ist neuerdings von manchen, nach G. R. Sievers und A. Stahr hauptsächlich von L. Freytag („Tiberius und Tacitus" [Berlin 1870]) in Anspruch genommen worden, und auch Th. Mommsen, ein Name ersten Ranges, scheint nach Andeutungen Freytag's der Rehabilitation des Kaisers günstig zu sein. Mag nun auch der Versuch Freytag's von der Kritik so ziemlich einmüthig als voreilig, ungerecht und advocatisch verurtheilt worden sein, neu aufgenommen wird er so lange werden, bis der Räthselgestalt des im Guten und Bösen großen Kaisers (Dio Cassius, LVIII, 28) ihr volles Licht und ihr volles Recht geworden. Näher angesehen laufen diese Gegensätze sogar bis in die älteste Zeit. Schon Tacitus unterscheidet (Annal., I, 1) schmeichelnde Geschichtschreibungen bei Lebzeiten, frisch hassende nach dem Tode, und er will dann selbst aus größerer Ferne „ohne Zorn und Gunst" die Einseitigkeiten überwinden. Die Mehrzahl seiner Quellen muß der zweiten Reihe angehört haben (vgl. Annal., IV, 11; VI, 7); viel Treffliches aber, was er doch auch berichtet, wird zum Theil aus den erstern Quellen fließen und auch in ihnen nicht blos der Schmeichelei oder Angst, sondern auch, wie die noch erhaltene röm. Geschichte des Vellejus Paterculus (II, 94 fg.), des Kriegskameraden des Tiberius, zeigt, der wirklichen Anerkennung und Bewunderung entstammt sein. Tacitus selbst hat (besonders Annal., IV, 1, 6 fg.) die versprochene Unparteilichkeit immerhin theilweise bewiesen; aber er hat doch sein Endurtheil mehr oder weniger (vgl. Annal., I, 7) gleich in die Anfänge zurückgetragen, sodaß das günstige Urtheil am Schluß der ersten, in Wirklichkeit mehr schwarz als hell gemalten Regierungshälfte (Annal., IV, 6) wie eine große Ueberraschung auf den Leser fällt. Obgleich dem Kaiser selbst auch ungünstig und daher von Freytag so gut wie Tacitus lebhaft getadelt, sind dessen Seitengänger und Nachfolger, zuerst Suetonius, dann Dio Cassius und Aurel. Florus mehrfach anerkennender gegen das Gute dieser Regierung, insbesondere in der Beschreibung der frühern Jahre gewesen. Auf diesen Grundlagen wird man Tacitus hier und dort corrigiren, im allgemeinen aber zugestehen müssen, daß er principiell mit ihnen einig ist in der Unterscheidung zweier Regierungsperioden, mehrfach uneinig theils in der concreten Durchführung, theils und hauptsächlich in der Zeitgrenze dieser Perioden. In letzterm Punkte schwankt er übrigens selbst. Am Schluß seiner Geschichte (Annal., VI, 51) hat er die fünf merkwürdigen Perioden des Kampfes zwischen Gut und Böse aufgestellt, von denen die vorkaiserliche dem Guten, die Zeit bis zum Tode des Germanicus (im J. 19 n. Chr.), des Drusus (im J. 23 n. Chr.) und der Mutter (im J. 29 n. Chr.) der Mischung, die zwei letzten Abschnitte (in den J. 29—37) dem Bösen angehören. Anderswo aber hat er

zwischen Gut und Böse schärfer geschieden und die böse Zeit rund von dem Tode seines Sohnes Drusus (im J. 23 n. Chr.) datirt (Annal., IV, 1—7), wogegen Dio Cassius (LVII, 13. 19) die Epoche des Todes des Germanicus (im J. 19 n. Chr.) aufstellte, Sueton (Vita Tiber., Kap. 39 fg.) die des Wegzugs nach Campanien und Capreä (im J. 26 n. Chr.). Von diesen Eintheilungen dürfte die Sueton'sche die richtigste sein und durch die thatsächliche Erzählung des Tacitus selbst bestätigt werden.

Begnügen wir uns an diesem Orte mit einer kurzen Uebersicht des Lebens und der Regierung des Tiberius. Tiberius Claudius Nero, geboren in Rom am 16. Nov. im J. 42 v. Chr. (Sueton, Vita Tiber., Kap. 5; Dio Cassius, LVII, 18) stammte in väterlicher und mütterlicher Linie aus dem „stolzen" Patriciergeschlecht der Claudier (Tacitus, Annal., I, 4; VI, 51; Sueton, Vita Tiber., Kap. 3). Sein gleichnamiger Vater hatte sich um Julius Cäsar verdient gemacht, war Pontifex und Prätor und schließlich aus einem Gegner Octavian's im Perusinischen Kriege (im J. 40 v. Chr.) sogar bis zur Abtretung seiner durch Adel, Schönheit und Geist hervorragenden Gemahlin Livia Drusilla (im J. 39 v. Chr.) sein versöhnter Freund geworden, dessen ehrgeizige Thatkraft aber ein früher Tod endigte (Tacitus, Annal., VI, 51; Sueton, Vita Tiber., Kap. 4; Vellejus Paterculus, II, 75. 94). Ein Kind von zwei Jahren war Tiberius am Busen seiner Mutter vor Octavian nach Sicilien geflüchtet worden; nun betrat der Dreijährige als Stiefsohn nebst seinem jüngern, damals noch ungeborenen Bruder Drusus (starb im J. 9 v. Chr.) das Haus des angehenden ersten röm. Alleinherrschers und ritt als Dreizehnjähriger (im August des J. 29) neben dem bevorzugten Neffen Marcellus das linke Roß des Triumphwagens von Actium (Sueton, Vita Tiber., Kap. 6). Er genoß alle Feinheit griechischer und röm. Bildung (Vellejus Paterculus, II, 94; Sueton, Vita Tiber., Kap. 70) und erhielt schon im J. 24 die Quästur, welche er in drückender Theuerungszeit vortrefflich verwaltete, nebst dem Recht, fünf Jahre vor der gesetzlichen Zeit sich um alle Aemter zu bewerben (Dio Cassius, LIII, 28; Vellejus Paterculus, II, 94). Freilich seine Stellung war noch ziemlich aussichtslos. Vorerst galt noch M. Marcellus, der Sohn Octavia's, der Schwester Octavian's, als Nachfolger, und in dessen Stellung rückte nach seinem Tode (im J. 23 v. Chr.) der Freund und Schwiegersohn Octavian's, Marcus Agrippa, ein, aus dessen Ehe mit Julia, der Tochter Octavian's, der Witwe des Marcellus, fünf Enkel erblühten, insbesondere Cajus und Lucius Cäsar, welche der Großvater im J. 17 geradezu adoptirte. Vorerst konnte Tiberius nur durch seine Tüchtigkeit wachsen. Er wirkte verdienstlich im Frieden und Kriege, als Redner und Feldherr in Armenien, Rhätien, Germanien (in den J. 20—7 v. Chr.), im Felde streng gegen sich und gegen das Heer, aber auch wieder mild und sorglich, immer besonnen und im rechten Momente thatkräftig. Auch zu Hause, wo er zweimal triumphirte, stand ihm das Glück bei. Er heirathete die Tochter des Agrippa, Vipsania, wurde zweimal Consul (in den J. 13 und 7 v. Chr.), und als Agrippa im J. 12 vielbetrauert starb, da wußte Octavian keinen bessern Stellvertreter im Kriege und Frieden als Tiberius. Er verheirathete ihn, indem er ihn zwang, sich von Vipsania zu scheiden, mit seiner eigenen Tochter, der zweimaligen Witwe, im J. 10 v. Chr. (Dio Cassius, LIV, 35), ernannte ihn im J. 6 ähnlich so wie früher den Agrippa auf fünf Jahre zum Genossen der tribunicischen Gewalt, also zum Reichsgehülfen und eventuellen Nachfolger, und übertrug ihm von neuem den Oberbefehl gegen Armenien-Parthien (Dio Cassius, LV, 9). Falsche Berechnung oder Mismuth ließ ihn hier einen falschen Schritt thun. Indem er seine Ernennung nur als momentane Züchtigung Octavian's gegen seine zwei Enkel, die jetzt übermüthigen Jünglinge, und als einen Act der Noth erkannte, so wollte er sich als der Unentbehrliche zeigen, indem er Ruhe von Geschäften und unbestimmten Urlaub begehrte, welcher ihm zugleich Befreiung von seiner übermüthigen und sittenlosen Gemahlin, der Tochter Octavian's bringen sollte (Tacitus, Annal., I, 53; Sueton, Vita Tiber., Kap. 10; Vellejus Paterculus, II, 99; Dio Cassius, LV, 9). Er setzte mühsam seinen Willen durch, zog sich nach Rhodus zurück; aber in seine Stellung rückte immer mehr der Enkel C. Cäsar ein, der unter Beigabe erfahrener Männer im J. 1 v. Chr. sogar gegen Parthien zog, und Tiberius' Wunsch der Rückkehr wurde sieben Jahre überhört und schließlich an die demüthigende Zustimmung des C. Cäsar und an das Versprechen, Privatmann zu bleiben, geknüpft (Sueton, Vita Tiber., Kap. 13). Zwei bis drei Jahre

(in den J. 2—4 n. Chr.) dauerte diese Lage; da brach ihm der Tod der zwei Enkel (Lucius im J. 2, Cajus im J. 4 n. Chr.) und noch vorher die Verbannung Julia's durch den eigenen Vater (im J. 2 v. Chr.) von neuem Bahn. Der zum Schein Widerstrebende wurde im Sommer des J. 4 n. Chr. von neuem zur tribunicischen Gewalt gerufen, „des Staates wegen" zugleich mit dem letzten noch lebenden sehr ungefährlichen männlichen Enkel M. Agrippa Posthumus adoptirt und gleich darauf gegen die Germanen, Markomannen, Dalmatier und Pannonier geschickt. Das J. 9 bestätigte seine tribunicische Gewalt für immer, und nachdem er noch einmal den Schrecken vor Germanien nach der Niederlage des Varus im Teutoburger Walde (im J. 9 n. Chr.) beschworen (in den J. 10—11 n. Chr.), übertrug ihm Senat und Volk auf Antrag Octavian's im J. 13 die proconsularische Gewalt über alle Provinzen und Heere, und rückkehrend feierte er den dritten seiner Triumphe, deren er nach Vellejus Paterculus (II, 121, 122) sieben verdient hatte. Bald darauf, am 19. Aug. des J. 14, starb Octavian, „umschlungen von den Armen Tiber's", wie Vellejus Paterculus (II, 123) versichert, nachdem er diesen aus Noth, wie sein Testament sagte, und neben ihm seine Mutter Livia als Haupterben eingesetzt (Sueton, Vita Tiber., Kap. 23; Tacitus, Annal., I, 8). Es war das Gerede in Rom, Octavian habe nur Livia gehorcht oder aus Pessimismus seine Wahl getroffen (Tacitus, Annal., I, 10; Sueton, Vita Tiber., Kap. 21). Daran war so viel richtig, daß Tiberius' harte, stolze und unfreundliche Sitten ihm nicht sympathisch waren, ein Gegensatz, den er nie verbarg (Tacitus, Annal., I, 10; vgl. Sueton, Vita Tiber., Kap. 23, 51, 68); Sueton aber wird recht haben, wenn er glaubt, der abwägende Kaiser habe die Tugenden Tiber's größer gefunden als die Fehler, und seine Briefe an den Adoptivsohn zeigen, daß er ihn seiner Vorzüge und des Staates wegen sogar zu lieben suchte (Sueton, Vita Tiber., Kap. 21).

Der Eindruck des Regierungsantrittes des Tiberius ist nun zunächst ein wesentlich ungünstiger. Seine erste That war der Mord des letzten Enkels Octavian's, Agrippa Posthumus, unter dem lügnerischen Vorwand, der Großvater selbst, der ihn allerdings im J. 7 n. Chr. verbannt, habe es angeordnet (Tacitus, Annal., I, 6; Sueton, Vita Tiber., Kap. 22). Dieser Mord, dem erst noch die Aushungerung Julia's und die Hinrichtung ihres alten Buhlen Sempronius Gracchus zur Seite ging (Tacitus, Annal., I, 53), rechtfertigte zugleich oder entschuldigte doch den Verdacht, daß auch zum Tode des C. Cäsar und selbst Octavian's, dessen Thränen beim Besuche Agrippa's mistrauisch bemerkt worden, ein Verbrechen geholfen (Tacitus, Annal., I, 5; Dio Cassius, LVI, 30). Und ein Verbrechen brütete gleich aufs zweite. Tiberius hatte im Jahre seiner Adoption (im J. 4 n. Chr.) Germanicus, den Sohn seines verstorbenen trefflichen Bruders Drusus, adoptiren müssen, um so lästiger, da er selbst einen Sohn Drusus von Vipsania her besaß, der nur drei Jahre jünger als Germanicus. Er wußte, daß Augustus nur durch Livia bewogen worden, Germanicus nicht geradezu vorzuziehen (Tacitus, Annal., IV, 57). Später wurde er von Germanicus wiederholt in unangenehmer Weise im Commando abgelöst (Dio Cassius, LV, 31). Zur Zeit des Todes Octavian's stand der Neffe mit acht Legionen in Germanien, widerstand den Legionen, die ihn statt Tiber's zum Kaiser begehrten, hatte aber nebst seiner edeln Gemahlin Agrippina, der Tochter von Marc. Agrippa und Julia, Octavian's stolzer Enkelin (Tacitus, Annal., I, 33, 40), Tiber's Misbehagen und Mistrauen erregt (Tacitus, Annal., I, 69). Fünf Jahre nachher starb Germanicus als Stellvertreter des Kaisers im Orient in Antiochien, und wenn Rom von einer Vergiftung durch Cnejus Piso, den Statthalter Syriens, redete, so war so viel sicher, daß Piso und seine Frau Plancina von Kaiser und Kaisermutter expreß feindselige Aufträge gegen den Neffen bekommen hatten (Tacitus, Annal., II, 43). Bleiben wir aber erst noch beim Eingang dieser Regierung, so war dieselbe auch sonst das häßlichste Spiel, welches Rom je gesehen. Nachdem Mutter und Sohn (der eilends von der Reise nach Illyricum ans Krankenlager Octavian's in Nola zurückberufen worden) der bewaffneten Macht sich versichert, Agrippa Posthumus getödtet und den Antritt des Principats ohne Hehl den Provinzen ausgeschrieben hatten, stellte man sich in ärmlichster Copie Octavian's vor den Senat als Knecht der Knechte, begehrte nur Brocken vom Tisch, nein, gar nichts als das Recht des Begräbnisses August's, war regierungsmüde, ruhebedürftig, krank, selbst geistesschwach und ließ sich kaum durch Thränen und Fußfall „der in die Knechtschaft Stürzenden" erweichen, der Herr zu sein (Tacitus, Annal., I, 7 fg.; Sueton, Vita Tiber.,

Kap. 22 fg.). Man beschuldigte Tiberius, aus Angst vor Germanicus und zur Ausholung der Gesinnungen der Großen die Komödie gespielt zu haben, und vom ersten Tage an blieb es dann Regel, daß er heuchelte, daß seine Freundlichkeit Gefahr und Tod bedeutete, und daß andere ohne Gefahr seine wahren Gesinnungen nicht verstehen durften (Tacitus, Annal., I, 11). Diese Häßlichkeit der Verstellung in Reden und Thaten hatte er freilich zuletzt nicht nur aus sich selbst, er hatte sie an der Zeit selbst, am Vorgänger und an den Schwierigkeiten seiner frühern Stellung gelernt, er, der einst auf Rhodus gegen Octavian's Verdacht die Aufstellung eines officiellen Custos für seine Reden und Thaten erbeten und seinen claudischen Stolz bis zur Kniebeugung vor demselben verleugnet hatte (Sueton, Vita Tiber., Kap. 12, 20).

Sieht man von diesen Thronbesteigungskünsten und Charakterverschrobenheiten ab, so war seine Staatsleitung lange Zeit und theilweise stets eine treffliche. Er nahm sich vielfach August zum Muster (Dio Cassius, LVII, 8), nannte seine Thaten und Reden seine Gesetze (Tacitus, Annal., IV, 37), wünschte sich einen besonnenen, menschlichen und göttlichen Rechtes kundigen Geist bis zu Ende und begehrte einen guten Namen bei der Nachwelt (Tacitus, Annal., IV, 38; VI, 46). Eine große Aenderung führte er von Anfang durch, die Uebertragung der Wahlen der Magistrate vom Volk an den Senat (Tacitus, Annal., I, 15), bei den herrschenden Wahlkämpfen und Amtserschleichungen kein zu großer Schaden (Vellejus Paterculus, II, 126). Den Senat aber ehrte er in aller Weise; er nannte sich nicht nur dessen Diener (Sueton, Vita Tiber., Kap. 29); er gab ihm auch wirklich relative Freiheit in den Wahlen, verlangte Berichte der Statthalter an den Senat, vertrug Widerspruch in den Voten und Beschlüssen, gab „Schattenbilder der Freiheit“ (Tacitus, Annal., I, 77, 81; III, 60; Sueton, Vita Tiber., Kap. 28 fg.; Dio Cassius, LVII, 15). Sein Auftreten war republikanisch einfach; er trat ohne Begleitung in den Senat, vor die Gerichte, verschmähte Schmeicheleien, stolze Namen, religiöse Culte, welche Augustus sich eher gefallen ließ, Erbschaften schlug er aus, während er mit reichen Gaben für die Bedürfnisse von Ländern und Städten und einzelnen nie kargte; sein Privatleben war schlicht, für Bauten wurde wenig verausgabt, bei Collisionen mit einzelnen sprachen die Gerichte. Selbst dem Reiz der Klagen wegen Majestätsverbrechen, die unter Augustus aufgekommen, widerstand er ziemlich lange (Tacitus, Annal., I, 72; II, 50; III, 37; Dio Cassius, LVII, 9). An dieser Rechtschaffenheit und Freigebigkeit tadelte man nur, daß sie des Eindrucks der Milde und Anmuth entbehre (Tacitus, Annal., I, 75; IV, 7). Seine Arbeitsamkeit war musterhaft (Tacitus, Annal., I, 75), selbst in der Trauer hielt er es für unmännlich und unrömisch, die Staatssorge zu versäumen (Tacitus, Annal., IV, 13; Dio Cassius, LVII, 14, 22). Seine verständigen Anordnungen befestigten den Credit, beschworen Geld- und Getreidekrisen (vgl. Tacitus, Annal., II, 87; VI, 17; Vellejus Paterculus, II, 126), sicherten die Unabhängigkeit und Besonnenheit der Richtersprüche (Tacitus, Annal., I, 75; IV, 6, 7). Gegen die Unsitten des Luxus, der Theater, der öffentlichen Moral überhaupt schritt er kräftig ein (Tacitus, I, 77; II, 85); kleinlichem Eifer setzte er den staatsmännischen Spruch entgegen, daß der Staat nicht alles gebieten könne, und daß die Besserung von innen kommen müsse (Tacitus, Annal., II, 33; III, 54). In Religionssachen suchte er mit Augustus zwischen rauhem Alterthum und den Bedürfnissen der Neuzeit auszugleichen (Tacitus, Annal., IV, 16). Persönlich religionslos, aber auch abergläubisch und an der Hand des Thrasyllus vom Aufenthalt auf Rhodus bis zu seinem Tode von Tag zu Tag der Mathematik beflissen (Sueton, Vita Tiber., Kap. 14, 69; Tacitus, Annal., VI, 20 fg.; Dio Cassius, LV, 15, 19; LVIII, 28), vor allem doch Staatsmann, suchte er die öffentliche Religion und das Priesterthum zu heben (Tacitus, Annal., IV, 16), staatsschädliche Asylrechte einzugrenzen (Tacitus, Annal., III, 60; IV, 14), den neuen Kaisercult zu sistiren (Tacitus, Annal., IV, 15, 37, 55), Superstitionen zu entwurzeln (Dio Cassius, LVII, 14), das Uebermaß der Religionsanklagen zu beschränken (Tacitus, Annal., I, 73). Mistrauisch und streng war er hauptsächlich gegen die Zukunftsweissager (Sueton, Vita Tiber., Kap. 36, 63; Dio Cassius, LVII, 15), auch gegen die Sibyllinen (Tacitus, Annal., I, 76; VI, 12). Gegen die fremden Culte aber, welche sich in Rom längst angesiedelt, schritt er, toleranter noch als August, erst infolge von groben Excessen der Aegypter und Juden im J. 19 nachdrücklich ein (Tacitus, Annal., II, 85; Sueton, Vita Tiber., Kap. 36;

Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3); später waren Juden und Aegypter von neuem geduldet; ja seine Regierung galt als Epoche des Einzugs der barbarischen Dienste (Seneca, Epist., 108). Die Provinzen wurden von Tiberius insofern vernachlässigt, als er nicht allein nach dem letzten Willen August's auf Erweiterungen der Grenzen verzichtete (Tacitus, Annal., I, 11; IV, 32), sondern auch aus Aengstlichkeit Rom und Italien nie verließ. Dies hinderte ihn nicht, Gerechtigkeit und Wohlstand auch dort zu schützen, kleinasiatische und griech. Städte, welche von Erdbeben verwüstet, großmüthig zu unterstützen (Tacitus, Annal., II, 47; IV, 13), statthalterliche Härten und Betrügereien streng zu ahnden (Tacitus, Annal., IV, 13; Sueton, Vita Tiber., Kap. 32; Dio Cassius, LVII, 10). Er gab sich Mühe, zuverlässige Männer für die Statthalterposten auszulesen (Tacitus, Annal., IV, 6) und ihren rechtzeitigen Aufzug sicherzustellen (Dio Cassius, LVII, 14), und nach dem Vorgang des durch Quinctilius Varus (im J. 9 n. Chr.) gewitzigten Augustus (Sueton, Vita Tiber., Kap. 23) gab er dem System langer Verwaltungen den Vorzug, um die Vertrautheit mit der Provinz zu fördern und die Habsucht zu mäßigen (Tacitus, Annal., I, 80; IV, 6; Sueton, Vita Tiber., Kap. 32; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 5). An Aussaugungen und Brutalitäten fehlte es natürlich dennoch nicht, und die lange Gewalt konnte selbst dazu helfen, wie Judäa noch zeigen wird; im ganzen bleibt doch etwas Wahres an dem Lobwort des Vellejus Paterculus (II, 126): die Provinzen sind gegen die Gewaltthat der Beamten geschützt.

Der herrschende Grundsatz des Tiberius in den ersten zehn bis zwölf Jahren seiner Regierung war „die öffentliche Wohlfahrt" und ihre Förderung selbst im Widerspruch mit den Volkswünschen gewesen, welche er mit claudischem Stolz und mit dem Bewußtsein der Ueberlegenheit geringschätzte (Tacitus, Annal., IV, 38). Es war eine Art von aufgeklärtem Despotismus, und die Grundlage des Ganzen, die eigene Herrschaft, durfte dabei natürlich niemals in Frage kommen. Dieses Interesse der Herrschaft führte gleich anfangs zu den blutigen Verbrechen, weiterhin zum allmählichen Aufblühen der Majestätsverbrechen (Tacitus, Annal., IV, 6). Die Wendung zum Schlimmern trat sichtlich, wie auch Tacitus gibt, mit dem Tode des Sohnes Drusus ein (im J. 23 n. Chr.). Der Urheber dieses Todes war derselbe Mann, welcher sich vom J. 14 mit allen Kunstgriffen, vor allem doch durch die Concentration der Leibwache der Tyrannei an Tiberius so sehr herangeschmeichelt hatte, daß er als erster Freund und Rath des Kaisers galt, Ritter Aelius Sejanus, Präfect der prätorischen Cohorten (Tacitus, Annal., I, 24, 69; IV, 1; Vellejus Paterculus, II, 127). Arbeitsam, umsichtig, verwegen, daneben wieder jovial und schwelgerisch, scheinbar anspruchslos und nur andern gefällig, im Grunde brennend von Ehrgeiz, dem kein Ziel zu hoch, studirte er die Gedanken und die Instincte seines Herrn ein, um als der selbstloseste aller Diener ihn selbst gründlich und sicher zu beerben. Warum auch nicht, da Tiberius selbst, Senat, Volk und Soldaten den „Arbeitsgenossen" und Mitregenten vergötterten? In der Liste der Feinde, in welche besonders das Haus des Germanicus zu gehören schien, hatte Sejan nur zwei Namen mehr als Tiberius selbst, nämlich seinen Sohn Drusus und dann ihn. Drusus, der Sohn Vipsania's, der Enkel des M. Agrippa (geb. um das J. 12 v. Chr.), war von seinem Vater seit seinem Regierungsantritt hervorgezogen und den Römern präsentirt worden, war zweimal Consul gewesen (im J. 15 und 21) und im J. 22 zum Mitinhaber der tribunicischen Gewalt, d. h. zum Nachfolger, ernannt worden. Er hatte nicht zu viel löbliche Eigenschaften, war aber dem Volke wegen seiner Freude am Theater und blutigen Spiel nicht unangenehm und trotz seiner Völlerei so weit klug, daß er in Sejan seinen Rivalen erkannte und sogar bei angeborener Heftigkeit ihn leiblich mishandelte (Tacitus, Annal., I, 29, 76; III, 37, 56; IV, 3; Dio Cassius, LVII, 13, 14). Schnell entschlossen verführt Sejan die Frau des Drusus, Livia, die Schwester des Germanicus, zum Ehebruch, verheißt ihr die Heirath und bewegt sie (Anfang des J. 23) zur Vergiftung des Gemahls (Tacitus, Annal., IV, 3, 8; Dio Cassius, LVII, 22). Tiberius merkte acht Jahre nichts, war männlich gefaßt, führte, nun selbst durch das richtende Schicksal in der Lage August's, die heranwachsenden Söhne des Germanicus, Nero und Drusus, die Pfleglinge des Verstorbenen, in den Senat und erregte nur darin keinen Glauben, daß er von Rücktritt sprach (Tacitus, Annal., IV, 8 fg.). Wie rasch aber combinirten sich die Interessen des Kaisers und seines Ministers gegen dieses Haus des Germanicus! Kaum war zu merken, daß Senat, Priester und Volk im stillen auf dessen Söhne hoffen (Tacitus,

Annal., IV, 12, 17; Sueton, Vita Tiber., Kap. 54), so begannen mit den nöthigen Intervallen (Tacitus, Annal., IV, 3) die Operationen gegen Agrippina und die zwei ältesten Söhne mit aller Lebhaftigkeit, während der freche Sejan zugleich (im J. 25 n. Chr.) um die Hand der Witwe des Drusus, der Schwester des Germanicus, bat und sie schließlich auch davontrug (Tacitus, Annal., IV, 39; VI, 8). Die Tragödie schloß mit der Verbannung, Einsperrung und Tödtung der Mutter sammt den zwei Söhnen, welche Tiberius so rührend in den Senat geführt, in den J. 29—33 n. Chr. (Tacitus, Annal., IV, 18, 52, 59; V, 3; VI, 23, 25; Sueton, Vita Tiber., Kap. 54). Daneben regierte Tiberius nach dem Tode des Sohnes noch einige Jahre in nicht unrühmlicher Weise fort und suchte in Arbeit Trost (Tacitus, Annal., IV, 13). Die Anklagen nahmen allerdings zu (Tacitus, Annal., IV, 36), und der Kaiser beschmuzte sich im J. 24 zum ersten mal, indem er Gelder von Verurtheilten sich gefallen ließ (Tacitus, Annal., IV, 20) und Denuncianten immer besser belohnte (Tacitus, Annal., IV, 30); aber er rettete auch wieder manche vor den Anklagen (Tacitus, Annal., IV, 25, 31), hielt strenges Gericht (Tacitus, Annal., IV, 22), half den Provinzen (Tacitus, Annal., IV, 13) und begehrte schön statt der äußern Culte Tempel in den Herzen (Tacitus, Annal., IV, 38).

Erst seit dem J. 26 und 27 trat eine völlige Verwandlung ein. Schon im J. 21 noch bei Lebzeiten des Drusus hatte Tiberius einen Versuch gemacht, sich von Rom nach Campanien zurückzuziehen (Tacitus, Annal., III, 31); auf der Neige des J. 26 führte er das lange Erwogene endlich aus. Er war niemals ein Freund der Menge und ihrer Spiele gewesen, hatte sich, jederzeit schweigsam und verschlossen (Sueton, Vita Tiber., Kap. 68), in Rhodus seiner geheimen literarischen und sinnlichen Bestrebungen gefreut (er war trunksüchtig und wollüstig, Tacitus, Annal., IV, 57; I, 76; Sueton, Vita Tiber., Kap. 42), schämte sich jetzt, er, dessen Gestalt einst so imponirend gewesen (vgl. Vellejus Paterculus, II, 94; Sueton, Vita Tiber., Kap. 68), seiner Hagerkeit und Gekrümmtheit, des kahlen Scheitels, des blatternarbigen und bepflasterten Gesichts (Tacitus, Annal., IV, 57), war satt des Senats, der Sklavenseelen (Tacitus, Annal., III, 65) und der so manchmal skandalösen, ihn selbst prostituirenden Verhandlungen (Tacitus, Annal., IV, 42), auch der herrschsüchtigen Mutter, welche ihn mit Vorwürfen und Reminiscenzen an Augustus plagte (Tacitus, Annal., IV, 57; Sueton, Vita Tiber., Kap. 51). Den Plan bestärkte Sejan, der verwundert von „Anklagen" gegen seine Person hörte und vom Abwesenden weniger Neid und Gegenwehr zu besorgen hatte (Tacitus, Annal., IV, 41, 57). Auch in Campanien noch nicht hermetisch abgeschlossen, ging der Kaiser im J. 27 auf die Insel Capreä (Ziegeninsel) im Süden des Golfs von Neapel (Tacitus, Annal., IV, 67). Er hatte eine ausgewählte kleine und anständige Begleitung mit sich genommen (Tacitus, Annal., IV, 58); aber bald genug lebte er nur noch seinen schmuzigen Gelüsten (Tacitus, Annal., VI, 1; Sueton, Vita Tiber., Kap. 42 fg.; Dio Cassius, LVIII, 22). Die Staatsangelegenheiten wurden ihm gänzlich gleichgültig, die Statthalter berief er nicht mehr ab, Gesandtschaften und Processe ließ er warten, die Bedrohungen der Reichsgrenzen ruhig gewähren (Tacitus, Annal., IV, 67; Sueton, Vita Tiber., Kap. 41). Die Anklagen, die Hinrichtungen, die Confiscationen, in Rom beginnend, in Frankreich und Spanien, Griechenland und Syrien mündend, wurden jetzt, da das Mistrauen in der Einsiedelei von selbst wuchs, ganz alltäglich (Tacitus, Annal., VI, 7 fg., 19, 29; Sueton, Vita Tiber., Kap. 49), allermeist nach dem Tode der Mutter (im J. 29 n. Chr.), die ihn noch zurückgehalten, namentlich gegenüber dem Hause des Germanicus (Tacitus, Annal., V, 1 fg.). Selbst die ältesten Freunde, auch die griech. Gesellschafter wurden hingerichtet; Folter und Aushungerung der Angeklagten wurden beliebte Henkersmittel (Tacitus, Annal., VI, 10, 23; Sueton, Vita Tiber., Kap. 55 fg., 61 fg.), Freunde klagten gegen Freunde, Verwandte gegen Verwandte, die Leichname thürmten sich (Tacitus, Annal., VI, 10, 19). Als im Herbst des J. 31 der Verrath Sejan's und sein Mord des Drusus endlich an den Tag gekommen, hatte der Kaiser die Satisfaction, gegen das ganze Haus Sejan's, seine Freunde und Werkzeuge ohne Aufhören zu wüthen (Tacitus, Annal., V, 9; Sueton, Vita Tiber., Kap. 65; Dio Cassius, LVIII, 5 fg.). Das Vernünftige, was er hin und wieder that, sein Benehmen in der Geldkrisis im J. 33 (Tacitus, Annal., VI, 17), bei der röm. Feuersbrunst im J. 36 (Tacitus, Annal., VI, 45), die Aufraffung gegenüber den Parthern, gegen welche er im J. 35 Luc. Vitellius sandte (Tacitus, Annal., VI, 32), verschwindet gänzlich gegen die Narrheiten eines blödsinnigen Greisenalters (Tacitus, Annal., VI, 38),

dessen Sinken jede Botschaft zeigte (Tacitus, Annal., VI, 24, 38), dessen Gewissensbisse aber noch ein Brief verräth (Tacitus, Annal., VI, 6; Sueton, Vita Tiber., Kap. 67). Verzweifelnd tödtete sich selbst sein rechtskundiger Begleiter, der Consular Coccejus Nerva, durch Aushungerung im J. 33 (Tacitus, Annal., IV, 58; VI, 26). Endlich starb (16. März 37) der Schreckliche, der seine Ausschweifungen bis in die Tage der Krankheit fortgesetzt und, Thrasyll's sich tröstend, seinen Zustand jedermann verheimlicht hatte (Tacitus, Annal., VI, 46, 50), im achtundsiebzigsten Lebensjahre. Statt des Nachruhms, den er bis zuletzt begehrte, hatte er das angebliche Prophetenwort August's, er werde „mit langsam arbeitenden Kinnbacken" den Staat verzehren (Sueton, Vita Tiber., Kap. 21), furchtbar wahr gemacht. Ueber seinen Nachfolger war er zu keinem Entschluß mehr gekommen. Sein Enkel, der Sohn des Drusus, Tiberius Gemellus, den er begünstigte, war erst ein sechzehnjähriger Knabe, Claudius, der schwache Bruder des Germanicus, unbrauchbar, obgleich später Kaiser; der einzige übrige Sohn des Germanicus, Cajus Caligula, jetzt vierundzwanzigjährig, durch seine niederträchtige äffische Anhänglichkeit dem Kaiser werth, beim Volke beliebt und vom Nachfolger Sejan's, Macro, unterstützt, war der gegebene Nachfolger, dessen Mord gegen den echten Enkel er voraussehen konnte (Tacitus, Annal., VI, 46). Da Tiberius von seiner tödlichen Ohnmacht wieder aufzuwachen schien, sollen ihm Caligula und Macro ihre letzte Erkenntlichkeit durch Erstickung mit Bettkissen bewiesen haben (Tacitus, Annal., VI, 50; Sueton, Vita Tiber., Kap. 73; Dio Cassius, LVIII, 28; Aurelius Victor, Epitome, Kap. 2). Die Reihe der Narrenkaiser war mit Caligula auf dreißig Jahre hin eingeleitet.

Noch seien die Beziehungen des Judenthums und Christenthums zu Kaiser Tiberius besonders erwähnt. Es ist die bestimmte Nachricht Philo's (De virt. et legat. ad Cajum in seinen Opera [Frankfurt a. M. 1691], S. 1015, 1033 fg.), daß Tiberius die milden Grundsätze des Augustus gegenüber dem Judenthum fortgesetzt. Diese Angabe paßt zu den allgemeinen Grundsätzen und zu den speciellen Maßregeln des Tiberius, welche sonst nachzuweisen sind. Zunächst interessiren wir uns für das Schicksal der nach der Absetzung des Archelaus (im J. 7 n. Chr.) zur Provinz Syrien eingezogenen Landschaften Judäa und Samaria. Nach dem Tode August's entsandte Tiberius (wol im Frühjahr 15) an die Stelle des Procurators Annius Rufus zuerst Valerius Gratus (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 2, 2). Man kann nach Tacitus (Annal., IV, 6) nicht anders denken, als daß Tiberius zumal in den Anfängen seiner Regierung einen erprobten Mann sandte und daß er ihm Schonung empfahl, und im Verhältniß zum Nachfolger waren die elf Jahre des Gratus wirkliche Friedensjahre der Provinz. Nur schaltete auch schon Gratus mit den Hohenpriestern, welche er in seinen ersten vier Jahren viermal wechselte, bis er (um das J. 18) in dem Sadducäer Joseph, mit dem Beinamen Kajapha (der Unterdrücker), ein fügsamstes Werkzeug fand, an welchem selbst der Nachfolger nichts zu tadeln hatte; auch jammerte schon in seinem dritten Jahre (im J. 17 n. Chr.) neben Syrien Judäa vor dem Kaiser über unerschwingliche Lasten (Tacitus, Annal., II, 42), und es ist nicht bekannt, ob der noch im gleichen Jahre nach dem Orient entsandte Germanicus, den ohnehin die Intriguen des syr. Statthalters Cn. Piso hemmten, sie erleichterte. Das Todesjahr des Germanicus (das J. 19) brachte den Juden vielmehr noch größere Uebel. Gleichzeitig mit dem noch schmuzigern Attentat gegen die Keuschheit der vornehmen Römerin Paulina, welches die ägypt. Priester des Anubistempels in Scene gebracht, kam in Rom die Betrügerei von vier jüd. Abenteurern an den Tag, welche als Lehrmeister Mose's der Proselytin Fulvia Gold und Purpur für den jerusalemischen Tempel abgeschwindelt. Saturninus, der Mann Fulvia's, war ein Freund des Tiberius, dieser brachte das zweifache Verbrechen vor den Senat, und unter lebhafter Mitwirkung Sejan's wurden von den seit den Tagen des Pompejus, Cäsar und August in Rom sehr zahlreich angesiedelten Juden 4000 Waffenfähige zum Kriegsdienst im ungesunden Klima Sardiniens ausgehoben, Renitente in Menge hingerichtet, die ganze Colonie zersprengt, indem die große Mehrzahl lieber Italien verließ als ihrer Religion entsagte (Tacitus, Annal., II, 85; Sueton, Vita Tiber., Kap. 36; Philo, De virt. et legat. ad Cajum, S. 1015 fg.; Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 5). Die Misgunst Roms und Sejan's verfolgte die Juden natürlich bis in ihre Heimat, wie nicht nur Philo bezeugt, sondern auch die zweite Procuratur unter Tiberius ausdrücklich bestätigt. Die Bösartigkeiten und Bedrückungen des zweiten Procurators Pontius Pilatus (in den J. 26—36), der mit seinen Provocationen der Juden sichtlich den Intentionen Sejan's folgte, sind in

eigenem Artikel beschrieben (s. Pilatus). Dabei mag es ganz wohl sein, daß Pilatus ursprünglich als guter, aber auch strenger Verwaltungsbeamter für den Posten gewählt wurde; zur Verkehrtheit seiner Regierung aber trug zuerst die Gefälligkeit gegen Sejan bei, später die gänzliche Sorglosigkeit des Kaisers gegen die Provinzen. Es war der Procurator, dem Jesus in die Hände fiel. In der Zeit der Gefangennehmung Jesu war freilich der Procurator schon gewitzigt, aber nicht zum Nutzen Jesu. Als er auch nach dem Sturze Sejan's (im J. 31 n. Chr.), wodurch dem Kaiser auch über die Unschädlichkeit der Juden die Augen geöffnet worden sein sollen (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, S. 1015 fg.), in seinen Aergerlichkeiten fortfuhr und trotz aller Volksbitten und Drohungen von der Aufhängung vergoldeter Weiheschilde zu Ehren des Tiberius im Königspalast des Herodes in Jerusalem nicht ablassen wollte, da klagten die Juden unter Vortritt des Vierfürsten Antipas beim Kaiser, der dem Statthalter trotz seiner Schmeichelei die Wegnahme der Schilde energisch befahl (um das J. 32 n. Chr.). Der Statthalter war nach diesem dritten großen Ringkampf mit der Unnachgiebigkeit des Volks so sehr gezähmt, daß er drei Jahre nachher (im J. 35 n. Chr.) es nicht mehr wagte, die Unschuld Jesu gegen den Tumult der Hohenpriester und des Volks aufrecht zu halten, zumal man gegen die Nachsicht des Statthalters für den „Judenkönig" von neuem mit der Ungnade des „Kaisers" drohen mochte (Joh. 19, 12), und Antipas, der alte Ankläger, trotz des Lukasberichtes (Kap. 23, 7 fg.), die Hinrichtung Jesu jedenfalls lieber sah als die Freisprechung.

Die Hälfte des Heiligen Landes stand bekanntlich zur Zeit des Tiberius noch unter Söhnen Herodes' des Großen, Antipas und Philippus. Von der Freundschaft des Antipas mit Tiberius, zu dessen Ehren er am Gennesarsee die neue Hauptstadt Tiberias baute und einweihte (im J. 22 n. Chr.), und zu dessen Administration des Orients er durch vertrauliche, auch die Statthalter Syriens controlirende Botschaften dienstwillig mitwirkte, ebenso von der Einziehung des Landes des Philippus, dessen Erbschaft Antipas vergeblich begehrt hatte, endlich von den Schicksalen Agrippa's I. im letzten Jahre des Tiberius ist unter den Herodiern die Rede gewesen (s. Herodes und Herodes' Söhne und Enkel). Dagegen aber ist vom Verhältniß des Tiberius zum Christenthum noch ein Wort beizufügen.

Daß Jesus nicht wohl schon im funfzehnten Jahre des Tiberius, d. h. im J. 29 unserer Zeitrechnung, sondern erst im zwanzigsten oder 34 n. Chr. aufgetreten, ist im Artikel Jesus erwähnt worden. Die angeblichen Correspondenzen des Procurators und Kaisers wegen Jesus sind unter Pilatus nachzusehen. Einigermaßen selbständig aber stehen die christl. Berichte von der Verbreitung des Christenthums in Rom schon unter Tiberius und von den Schutzmaßregeln, welche der Kaiser der jugendlichen Religion entgegengebracht haben soll. Schon zur Zeit der Kaiser Antoninus Pius (in den J. 138—161) und M. Aurel (in den J. 161—180) verbreitete sich unter den Christen, vielleicht schon unter Nachhülfe von erdichteten Pilatusberichten, die Meinung, daß die röm. Kaiser von Anfang das Christenthum begünstigt haben. Die Clementinen (Hom., I, 6 fg.; Recogn., I, 6 fg.) reden vom Aufsehen, welches der im Frühjahr aufgetretene Gottessohn schon im Herbst (zur Zeit des Kaisers Tiberius) in Rom erregt. Von Justin zu schweigen, so nennt Melito (bei Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 26) das Christenthum großgewachsen in Freundschaft mit dem Kaiserthum, welches lediglich in der Person Nero's und Domitian's es verfolgt habe. Tertullian (Apologeticum, Kap. 5) endlich meint, Tiberius habe auf die Nachrichten aus Judäa die Vergötterung Jesu dem Senat empfohlen und nach der Ablehnung des Senats aus eigener Initiative wenigstens den Anklägern der Christen Gefahr oder gar Tod gedroht. Diese Fabeln sind noch von Mosheim, Braun, Lasaulx vertheidigt worden, während das Christenthum damals in Rom (trotz Apg. 2, 10) noch gar nicht nachzuweisen, der Widerstand des Senats nicht zu begreifen, die Religionslosigkeit des Kaisers endlich, sein Widerwille gegen die fremden Culte und gegen alle Vergötterungen über alle Zweifel erhaben ist. Die Thatsache ist, daß das Christenthum solche Helfer nicht gebraucht hat, daß es höchstens in seinem stillen Ausbreitungsproceß durch die Lässigkeit des Staats gegen die Religionen gefördert worden ist und daß es seinerseits von früh an die große Idee geträumt hat, auch die röm. Welt und das Kaiserthum zu erobern. Vgl. noch Peter, „Geschichte Roms" (2. Aufl., Halle 1865—68), III, 1, 139; auch meine Schrift: „Geschichte Jesu von Nazara" (Zürich 1867—72), I, 199 fg., 615 fg.; III, 449. Keim.

Tiegel, s. Schmelzen.

Tiglatpileser, s. Thiglath-Pileser.

Tigris. Die Quellen des Tigris liegen im südlichen Armenien; unweit derselben haben die Quellflüsse des Euphrat (s. d.) schon eine ziemliche Größe erlangt. Noch innerhalb des armen. Hochlandes durchströmt der Hauptarm des Tigris eine Ebene, in der seit alter Zeit mehrere beträchtliche Städte lagen (Amid, Tigranokerta, Miapharkin u. s. w.). Dann durchbricht er das Gebirge der Karduchen, durch welches sich einst Xenophon mit den Zehntausend schlagen mußte, und tritt nach Aufnahme weiterer Quellflüsse in die große Ebene ein, doch kommen noch hier und da Gebirgszüge auch von Westen her an ihn heran. Der Tigris empfängt einige Zuflüsse von den Bergen Mesopotamiens, viel bedeutendere aber von dem nahen Hochgebirge der Kurden, welchem er seit dem Durchbruch in seiner ganzen Ausdehnung ziemlich parallel fließt. Im nördlichen Theile dieses seines Laufes durch die Ebene berührt er das alte Culturland Assyrien, im Süden, da, wo er sich dem Euphrat wieder nähert und wo die beiden Flüsse, von Natur und durch Kunst in viele Arme getheilt, das flache Land reich bewässern, liegt das gesegnete Babylonien. Nördlich von diesem war zwischen den beiden Strömen von jeher eine gewaltige Wüste, welche auch in den Zeiten höchster Blüte dieser Gegenden dem Tigris nahe treten mußte und ihn an einigen Stellen wol immer unmittelbar erreichte, wie sie auch östlich vom Tigris nicht ganz aufhörte. Jetzt fließt der Tigris fast überall durch unbebautes Land; selbst das überaus fruchtbare Babylonien hat nur an einzelnen Stellen regelmäßigen Anbau. Vor der Einmündung in den Persischen Meerbusen vereinigt sich der Hauptarm des Tigris mit dem des Euphrat, immer noch durch reichliche Zuflüsse von Osten her verstärkt.

Schon in der Ebene am obern Tigris wohnten seit alten Zeiten Semiten (Aramäer) neben den Iraniern (Armeniern und Kurden). Auch noch weiter südlich hat es wol seit Urzeiten mancherlei iranische Bevölkerungselemente im Tigrislande gegeben. Doch hat man keinen Grund, anzunehmen, daß nicht in geschichtlicher Zeit in der Ebene stets Semiten (Aramäer, Assyrer, Chaldäer, Araber) die große Masse der Bewohner bildeten, während die Berge fast ausschließlich den Kurden gehörten. Es ist daher nicht richtig, wenn z. B. Spiegel den Tigris als Westgrenze Irans ansieht. Jetzt tritt am obern Tigris und theilweise selbst am mittlern und untern auch das türk. Element stark hervor. Im südlichen Babylonien hat es außerdem zu verschiedenen Zeiten noch allerlei fremdartige Bevölkerung gegeben; über die ältesten vorsemitischen Bewohner Babyloniens ist schon sehr viel geschrieben, aber kaum etwas Sicheres ermittelt.

Daß der Tigris für die alten Hebräer lange nicht die Bedeutung hatte wie der Euphrat, ergibt sich schon daraus, daß derselbe direct nur zweimal im A. T. erwähnt wird. Die erste Stelle ist 1 Mos. 2, 14 bei der Aufzählung der Paradiesflüsse: „und der Name des dritten Stromes ist Hiddekel (Ḥiddéqel), das ist der, welcher vor Assyrien fließt". Der biblische Schriftsteller hielt also diesen Fluß nicht für so bekannt, daß er ihm nicht noch eine geographische Erläuterung glaubte beigeben zu müssen, während es vom Euphrat ohne eine solche heißt: „und der vierte Strom ist der Phrath". Daß der Hiddekel wirklich der Tigris sei, hat man schon an der Verbindung mit Assyrien und der Zusammenstellung mit dem Euphrat von jeher erkannt. Man darf auch von vornherein annehmen, daß unter den vier Paradiesflüssen die drei einzigen großen Ströme gewesen sein werden, die einigermaßen innerhalb des Gesichtskreises der Israeliten lagen: Nil, Euphrat und Tigris. Ohne Noth hat man übrigens in dieser Stelle eine geographische Schwierigkeit gefunden, indem man übersetzte: „östlich von Assyrien", während ja der Tigris westlich von diesem Lande fließt oder doch, wenn man dessen Umfang, was mir sehr bedenklich scheint, auch auf das östliche Mesopotamien ausdehnt, mitten durch dasselbe. Weder die misliche Annahme, daß sich der Verfasser über die Lage des Landes geirrt, dessen Hauptstadt Ninive, damals wol die erste Stadt der Welt, war, noch gar gezwungene Interpretationen, durch welche man das Hauptland Assyrien ganz auf das rechte Stromufer hinüberschafft, können diesen Anstoß beseitigen; aber man hat sich diesen selbst muthwillig dadurch geschaffen, daß man das Wort qidhmáth („vor") in derselben Bedeutung wie qédem nahm, während von den vier Stellen, an denen es überhaupt vorkommt, noch eine (1 Sam. 13, 5) entschieden gegen die Bedeutung „östlich" spricht. Daß der Tigris vor Assyrien herfließt, ist aber ganz richtig.

Nicht zu lösen vermag ich dagegen eine Schwierigkeit in der Form des Namens. Die Lesart steht wenigstens so fest, wie man es bei einem vereinzelten Eigennamen der Art

verlangen kann; denn nicht nur hat auch der Pentateuch der Samaritaner ebenso — die Angabe bei Gesenius im Thesaurus u. d. W., daß das Wort da mit Hê, nicht mit Hêth geschrieben würde, finde ich weder durch Blayney noch durch Petermann's Collation einer sehr alten Handschrift bestätigt — sondern auch Dan. 10, 29, die zweite Bibelstelle, an welcher der Fluß noch vorkommt, hat dieselbe Schreibweise. Der Verfasser dieses Buches (um das J. 174 v. Chr.) las also aller Wahrscheinlichkeit nach schon ebenso. Er gebrauchte übrigens die pentateuchische Form wol mit bewußter Absichtlichkeit wie manche andere alterthümliche Ausdrücke, und man darf keineswegs als sicher annehmen, daß noch seine Zeitgenossen im gemeinen Leben den Tigris Hiddekel genannt hätten. Der überlieferte Text des A. T. gibt also den Namen mit den Consonanten HDQL; die masorethische Vocalisation hat allerdings bei solchen Eigennamen wenig Autorität. Nun ist aber der sonst bekannte semitische Name des Flusses Diqlath oder Diglath (arabisch nach neuerer Aussprache Didschle). Nach Schrader („Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], S. 5 fg.) hieß der Fluß auch bei den Assyrern Diglat, und wenn daneben einmal Idiglat vorkommt, das nach ihm auch Hidiglat lauten kann, so ist damit doch weder das Fehlen des at im Auslaut, noch gar der scharfe Guttural im Anlaut der hebr. Form erklärt. Völlig unzulässig ist aber auch die Annahme von Gesenius, wonach dem Namen Degel das Adjectiv had („scharf", „reißend") vorgesetzt wäre, denn mindestens hätte da das Adjectiv hinter das Substantiv treten müssen. Aehnlich hat übrigens schon eine alte jüd. Ueberlieferung den Namen als eine Zusammensetzung aus had („scharf") und qal („leicht", „schnell") angesehen (vgl. unter anderm Neubauer, Géographie de Talmud [Paris 1868], S. 334). Wie dem aber auch sei, ob wirklich die alten Hebräer den fremden Namen etwas entstellten, oder ob doch am Ende schon in sehr alter Zeit durch eine leichte Textbeschädigung aus DQLT oder ähnlich HDQL geworden ist, die Identität der überlieferten Form mit der sonst bekannten semitischen ist nicht anzuzweifeln. Diesen Namen kannte auch Plinius (VI, 127) als Diglito, welche Bezeichnung er aber nach falscher Combination blos auf den obersten Lauf des Flusses beschränkt. Der Name Tigrēs, Tigris ist gewiß im Grunde mit Diglath identisch; es läßt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß die Griechen jene Form aus iranischem Munde entnahmen, welcher für l immer r sprach. Bekannt ist die Angabe alter Schriftsteller, die wol zuletzt auf Clitarch oder einen andern der Geschichtschreiber Alexander's, zurückgeht, daß Tigris bei den Medern oder Persern oder Armeniern „der Pfeil" bedeute (vgl. die Stellen bei de Lagarde, „Gesammelte Abhandlungen" [Leipzig 1866], S. 201). Daß dies richtig, zeigt de Lagarde (a. a. O.). Aber natürlich ist es etwas ganz anderes, ob damit auch die ursprüngliche Etymologie des Flußnamens gegeben ist, und das scheint mir doch im hohen Grade bedenklich, da wir keine Gewähr dafür haben, daß der alte Name, den die Semiten Diqlath oder Diglath, die Griechen Tigris (Tigrēs) aussprechen, ursprünglich iranisch war. Er gehört ja möglicherweise einer längst verschollenen Sprache an. An sich wäre der Name „Pfeil" allerdings recht passend für einen Fluß, als dessen augenfälligste Eigenschaft immer seine reißende Schnelligkeit gegolten hat. Diese Schnelligkeit ist so groß, daß noch der ganze mittlere Lauf bis Babylonien hin zur Bergfahrt gar nicht zu benutzen ist, während die rasche und ziemlich sichere Thalfahrt auf eigenthümlichen Flößen und sonstigen Fahrzeugen schon im hohen Alterthum große Bedeutung hatte.

Indirect wird der Tigris im A. T. noch öfter genannt im Landesnamen „Aram des Strompaares", d. i. Mesopotamien; unter den beiden Strömen möchte ich wenigstens lieber nach alter Auffassung den Euphrat und Tigris als, nach Kiepert's Ansicht, Euphrat und Haboras (s. Habor) verstehen. Nöldeke.

Till, s. Dill.

Timotheus, 1) ein Feldherr der Ammoniter (s. d.), der, wenn er von diesem Volk abstammte, den griech. Namen angenommen haben müßte (1 Makk. 5, 6. 11. 34 fg.). Die Ammoniter kämpften im makkabäischen Zeitalter unter syr. Beistande gegen die Juden. Nach Grimm's Vermuthung (zu 1 Makk. 5, 6), die jedoch einer sachlichen Begründung entbehrt, wäre Timotheus vielleicht der syr. Statthalter oder ein vom syr. Hofe den Ammonitern zu ihrer kriegerischen Leitung gesandter General. 2) Ein syr. General (2 Makk. 8, 30; 10, 24 fg.; 12, 2 fg.), der von den Juden im makkabäischen Kriege getödtet wurde (2 Makk. 10, 37), von dem aber nichts Weiteres bekannt ist. Schenkel.

Timotheus ist auch der Name eines bekannten Gehülfen und Begleiters des Apostels Paulus. Derselbe war aller Wahrscheinlichkeit nach gebürtig aus Lystra (s. d.), nicht aus Derbe, wie infolge eines Misverständnisses aus Apg. 20, 4 gefolgert worden ist. Er war der Sprößling einer Mischehe zwischen einem heidnischen Vater und einer jüd. Mutter (Apg. 16, 1 fg.); davon, daß seine Mutter Eunike, seine Großmutter Lois geheißen (2 Tim. 1, 5), weiß die Apostelgeschichte nichts. Paulus machte auf seiner zweiten Missionsreise in Lystra seine Bekanntschaft, er war damals bereits Christ geworden, und da die Gemeinden von Lystra und Ikonium ihn empfahlen (Apg. 16, 2), so entschloß sich Paulus, ihn als Gehülfen auf seine Missionsreise von Lystra aus mitzunehmen. Der Apostelgeschichte (Kap. 16, 3) zufolge hätte Paulus, um den Judenchristen in jener Gegend durch Annahme eines unbeschnittenen Begleiters keinen Anstoß zu geben, ihm die Beschneidung ertheilt. Mit Recht ist von Baur, Schneckenburger, Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht“ [Stuttgart 1854], S. 238 fg.) u. a. die Richtigkeit dieser Angabe in Zweifel gezogen. Wenn Timotheus als unbeschnittenes, heidenchristl. Gemeindeglied das Vertrauen der Gemeinden von Lystra und Ikonium besaß, so sieht man nicht ein, weshalb seine Beschneidung bei seinem Abzug zur Beruhigung jener Gemeinden nöthig gewesen sein sollte. Paulus selbst aber hätte sich durch sein Verfahren mit seinem fundamentalen Grundsatz von der christl. Satzungsfreiheit in Widerspruch gesetzt (vgl. Gal. 3, 1 fg.; 5, 1 fg.). Auch konnten die Judenchristen nicht einmal nach den Beschlüssen des sogenannten Apostelconvents (s. d.) dem Timotheus die Beschneidung zumuthen, da er von einem heidnischen Vater abstammte (vgl. Gal. 2, 3 das Verfahren des Paulus gegen Titus). Timotheus erscheint auf der Reise, die er von Lystra aus in Begleitung des Paulus machte, nach der Apostelgeschichte in sehr untergeordneter Stellung. In Philippi (Apg. 16, 12) wird er nicht mit Paulus und Silas gefangen, dagegen mit Silas in Beröa zurückgelassen (Apg. 17, 14). Von dem Apostel (vgl. 1 Thess. 3, 1 fg.) in Gemäßheit seiner eigenen Mittheilungen nach Athen beschieden, ward er von dort nach Thessalonich zurückgesandt, um der dortigen Gemeinde in ihren Bedrängnissen beizustehen. Die Nachricht der Apostelgeschichte (Kap. 18, 5) von dem Eintreffen des Silas und Timotheus von Beröa aus in Korinth kann daher nicht richtig sein. Vielmehr brachte Timotheus dem Apostel Bericht von Thessalonich nach Korinth über den Erfolg seiner Sendung nach jener Stadt, und infolge dieses Berichtes schrieb Paulus, in Gemeinschaft mit Silas und Timotheus, die beiden Thessalonicherbriefe (1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1). Timotheus nahm hiernach eine innige Vertrauensstellung beim Apostel ein und arbeitete in Korinth an seiner Seite und gewiß auch in seinem Geiste im Dienste des Evangeliums (2 Kor. 1, 19). Auch in Ephesus war er neben ihm thätig, bis die Wirren in Korinth den Apostel veranlaßten, ihn, den er jetzt bereits sein „geliebtes und treues Kind im Herrn“ nennt (1 Kor. 4, 17; vgl. 16, 10), zur Lösung derselben dahin abzuordnen. Timotheus sollte dem Apostel auch eilends Nachricht bringen (1 Kor. 16, 11) und muß rasch nach Ephesus zurückgereist sein, wobei kein Grund zu der Annahme ist, daß er gar nicht nach Korinth gelangt sei (vgl. Rückert, „Die Briefe Pauli an die Korinther“ [Leipzig 1836—37], II, 380, 409). Vor seiner Abreise aus Ephesus sandte ihn Paulus, im Interesse der für die Gemeinde zu Jerusalem einzusammelnden Collecte, nach Macedonien voraus (Apg. 19, 22), traf später dort mit ihm zusammen, verfaßte in Gemeinschaft mit ihm den zweiten Korintherbrief (2 Kor. 1, 1) und nahm ihn zu seinem letzten Aufenthalt nach Korinth mit; denn Timotheus war, als Paulus den Römerbrief schrieb, als dessen „Mitarbeiter“ in der Umgebung des Apostels (Röm. 16, 21). Nur ungern scheint der Apostel sich von dem zuverlässigen Freunde getrennt zu haben; derselbe begleitete ihn auch auf der letzten Reise nach Jerusalem, nachdem er mit andern Freunden nach Troas vorausgegangen war (Apg. 20, 4 fg.). Während der Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea harrte er in der Nähe des Apostels aus (Kol. 1, 1; Phil. 1), und er theilte mit ihm auch die Drangsale der Kerkerhaft in Rom (Phil. 1, 1), bewährt „wie ein Kind seinem Vater“, ein Mann, wie der Apostel einen zweiten im Kreise seiner Arbeitsgenossen nicht kannte (Phil. 2, 19 fg.). Von Rom aus dachte Paulus, für den Fall seiner Befreiung, den Timotheus nach Philippi vorauszusenden; aber der Ausbruch der neronischen Verfolgung hinderte die Ausführung dieses Planes, und Timotheus fand vermuthlich an der Seite seines Meisters in derselben den Märtyrertod. Der letztern Annahme scheint zwar Hebr. 13, 23 im Wege zu stehen, an

welcher Stelle der Verfasser des Hebräerbriefs von einer „Entlassung" des Timotheus (aus dem Gefängniß?) spricht und einen gemeinschaftlichen Besuch mit ihm bei seinen Lesern in Aussicht stellt. Diese rein persönliche Mittheilung ist im Hebräerbrief um so auffälliger, als derselbe gar keinen persönlichen Charakter und nicht einmal eine Adresse hat. Dieses gegen Ende des 1. Jahrh. (s. Hebräerbrief) verfaßte allgemeine Trostschreiben an die Judenchristen hat aller Wahrscheinlichkeit als ein Werk des Apostels Paulus Eingang gesucht und gefunden, der Verfasser hat die Paulinischen Sendschreiben benutzt (s. „Bibel-Lexikon", II, 620), und die den Timotheus betreffende Stelle ist eine handgreifliche Nachbildung von Phil. 2, 23, welcher die Voraussetzung einer Gefangenschaft des Timotheus zu Rom zu Grunde liegt. Daß Timotheus bis zum Ausbruch der neronischen Verfolgung in Rom geblieben, ist durchaus wahrscheinlich; wie sollte er, als ein hervorragender christl. Lehrer, die schauerliche Katastrophe in der dortigen Christengemeinde überlebt haben? Demgemäß sind die spätern Nachrichten, wonach er ein Bischofsamt in Ephesus bekleidet haben und in der domitianischen Verfolgung umgekommen sein soll (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 4, 6; Nicephorus, „Kirchengeschichte", III, 11; Photius, Bibliotheca, c. 254), aus der Luft gegriffen. Auch die Annahme, daß er Verfasser des sogenannten Reiseberichts in der Apostelgeschichte sei, ist als gründlich widerlegt zu betrachten (s. Apostelgeschichte, „Bibel-Lexikon", I, 211 fg.).

Da Timotheus nach den zuverlässigen Nachrichten als der anhänglichste und vertrauteste Schüler des Apostels Paulus erscheint, so erklärt sich genügend der in den beiden Sendschreiben an den Timotheus (s. Pastoralbriefe) gemachte spätere Versuch, an die Autorität seines Namens die Befestigung der katholischen Lehre anzuknüpfen. Jedoch steht die Schilderung des Timotheus in diesen Sendschreiben keineswegs im Einklang mit dem Bilde, welches die authentischen Nachrichten in den Paulinischen Briefen von ihm geben. In diesen Briefen erscheint er durchweg als in völliger Uebereinstimmung mit dem Apostel, eingeweiht in seine Absichten und Unternehmungen, zu schwierigen Sendungen öfters von ihm gebraucht, des vollsten Vertrauens von seiten des Apostels gewürdigt. In den beiden an ihn gerichteten Pastoralbriefen zeigt er sich dagegen steter Ermahnung und Aufmunterung bedürftig (1 Tim. 1, 18 fg.; 3, 15; 4, 7. 14 fg.; 5, 1 fg. 21 fg.; 6, 20; 2 Tim. 1, 13; 2, 1. 15. 22 fg.; 3, 14; 4, 1 fg.), nicht einmal Keuschheit traut ihm der Apostel zu (1 Tim. 5, 22), unter feierlichen Betheuerungen wird er aufgefordert, sittlich unbefleckt zu bleiben bis zur Erscheinung Christi (1 Tim. 6, 13 fg.), vor den Schlingen der Irrlehrer soll er sich hüten (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 2, 16 fg.), des Zeugnisses von Christo soll er sich nicht schämen (2 Tim. 1, 8), bessere Einsicht wird ihm angewünscht (2 Tim. 2, 7). Er wird überhaupt behandelt wie ein Anfänger in der Erkenntniß und im Gehülfenamt, wie ein noch unreifer Neuling, der noch nicht einmal den jugendlichen Lüsten entwachsen ist (2 Tim. 2, 22). Zur Entstehungszeit der Pastoralbriefe war das Charakterbild des echten Timotheus mithin verloren gegangen; die wissenschaftliche Forschung hat dasselbe aus den zuverlässigen Urkunden wiederhergestellt. Schenkel.

Timotheus (Briefe an den), s. Pastoralbriefe.

Tinte, s. Schreibkunst.

Tisch, s. Geräthe.

Titus, ein Gehülfe des Apostels Paulus, von heidnischen Aeltern, wol auch mütterlicherseits (Gal. 2, 3), sonst von unbekannter Herkunft, den der Apostel bei Anlaß der Controverse hinsichtlich der Stellung der Heidenchristen zum jüd. Gesetz (s. Apostelconvent) wol absichtlich als bekehrten „Griechen" mit nach Jerusalem nahm (Gal. 2, 1), was die Apostelgeschichte (Kap. 15, 2 fg.), die überhaupt den Titus niemals nennt (die Variante Τίτου statt Ἰούστου Apg. 18, 7 ist werthlos), verschweigt. Der Apostel Paulus legt Gal. 2, 3 Gewicht auf den Umstand, daß von den Häuptern der Gemeinde zu Jerusalem die Beschneidung des Titus nicht gefordert, wenigstens nicht erzwungen worden war. Während seines Aufenthalts in Ephesus verwandte ihn Paulus zu einer Sendung nach Korinth (2 Kor. 7, 6 fg.), vermuthlich infolge der Nachricht, daß sich die Korinther durch ein Sendschreiben von ihm (den ersten Korintherbrief) gekränkt fühlten, um sie zu beruhigen und selbst durch Titus beruhigende Nachrichten zu erhalten, ein Erfolg, den er auch erzielte (2 Kor. 7, 7. 13 fg.). Hierauf betraute er von Macedonien aus denselben mit einer zweiten Sendung, in Gemeinschaft eines weitern Gehülfen, nach Korinth, um die Collecte für die Gemeinde in Jerusalem durchzuführen (2 Kor. 8, 6 fg. 16 fg.; 12, 18),

die er schon bei seiner ersten Anwesenheit in Gang gebracht hatte (2 Kor. 8, 6). Wie Timotheus in Macedonien, so scheint Titus in Achaja die Sammlung der Liebesgabe beaufsichtigt zu haben, in welcher Beziehung ihn denn auch Paulus seinen Gehülfen (κοινωνός) und Mitarbeiter unter den Korinthern nennt (2 Kor. 8, 23). Weiter gibt es über ihn keine authentischen Nachrichten. Die kirchl. Sage läßt ihn als Bischof von Kreta in hohem Alter sterben (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 4, 6; Const. apost., VII, 46; Hieronymus zu Tit. 2, 7). Quelle dieser Sage ist das Sendschreiben an den Titus (s. Pastoralbriefe), nach welchem derselbe vom Apostel Paulus zur Ordnung der Gemeindeverhältnisse auf der Insel Kreta bestellt worden wäre (Tit. 1, 5 fg.). Wie Timotheus in den beiden an ihn gerichteten Sendschreiben, so erscheint Titus in dem Titusbrief als bloßer Anfänger und Neuling, welchem Paulus Mahnungen und Weisungen in Betreff der Befestigung der reinen (katholischen) Lehre zugehen läßt. Den echten Titus würde Paulus nicht erst darüber belehrt haben, daß ihm die Verkündigung des göttlichen Wortes anvertraut worden sei (Tit. 1, 3), noch weniger würde er, seinem Schüler gegenüber, sich ein so schlechtes Sittenzeugniß ausgestellt haben, wie dies Tit. 3, 3 geschieht (selbst der Wollust hätte demnach der Apostel vor der Bekehrung gefröhnt!). Einem seinem Herzen nahe stehenden Freunde und Gehülfen (Tit. 1, 4) würde Paulus insbesondere nicht farblose und selbstverständliche allgemeine Sittenregeln zum Zweck seiner Amtsführung ertheilt haben (vgl. Tit. 1, 15; 2, 1 fg.; 3, 1 fg.). Schenkel.

Titus (Brief an den), s. Pastoralbriefe.

Tob, eine Landschaft jenseit des Jordan im Nordosten Palästinas, wird in Verbindung mit mehrern Districten Syriens genannt, lag also in der Nachbarschaft der Syrer und Ammoniter (Richt. 11, 3; 2 Sam. 10, 6). Der Name Tob, arabisch Tûb, stammt nach Hitzig (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1855, S. 769) ursprünglich aus dem Koptischen (tobe, tobi, „Backstein") und bezeichnet das vulkanisch verbrannte Gestein Haurans (s. Havran), wonach die Leute von Tob, wie die benachbarten Geschur (s. d.), ursprünglich von Aegypten her eingewandert sind. Ueber das Verhältniß von Tob zu Tubin s. d. Kneucker.

Tobias. Unter den Apokryphen des A. T. findet sich in der Vulgata und in einem spätern hebräischen, von Fagius herausgegebenen Text unter dem Titel Liber Tobiae eine Schrift, die uns ein artiges Familiengemälde vor Augen stellt. Der griech. Text gibt nach der Hauptperson, dem Vater, den kurzen Titel Tobit, den Sohn nennt er Tobias, während in obigen Texten Vater und Sohn den gleichen Namen Tobias führen. Tobias, d. i. Ṭobijah, Güte Gottes, kommt im spätern Hebraismus als Name vor, so Esra 2, 60; Sach. 6, 14. 10. Tobit soll nach einigen hebräisch Güte sein, aber dies Wort findet sich sonst nicht. So wird zu beachten sein, daß der spätere hebräische, von S. Münster herausgegebene Text die Form Ṭobi gibt, die doch wol Abkürzung von Ṭobijah sein wird (vgl. unter anderm 'Amṣi, 1 Chron. 6, 31), und an die bei der Gräcisirung, was nicht ohne Beispiel, ein t zugefügt wurde.

Die Erzählung des Buches ist kurz folgende. Tobi, ein frommer und streng gesetzestreuer Israelit des Stammes Naphtali, hatte von seiner Gattin Anna einen Sohn Namens Tobias. Vom Salmanassar (Sargon, s. „Bibel-Lexikon", V, 139), König von Assyrien, bei der Wegführung der zehn Stämme mit fortgeführt, blieb er auch in Ninive der treue Israelit und fand reichlich Gelegenheit, Werke der Barmherzigkeit an seinen Volksgenossen zu üben. Seine Lage gestaltete sich zunächst günstig, er ward Lieferant des Königs, sodaß er bei Gabael zu Rages in Medien zehn Talente Silbers hinterlegen konnte. Das änderte sich unter dem judenverfolgenden Sanherib. Da Tobi auch unter diesem sich seiner Landsleute erbarmend annahm, namentlich die getödteten heimlich begrub, mußte er, deshalb beim König angezeigt, fliehen und verlor alle seine Habe. Nach der Ermordung des Sanherib durch seine zwei Söhne durfte er indessen unter Esarhaddon durch Fürsprache eines vielgeltenden Verwandten nach Ninive zurückkehren. Da traf ihn ein schweres Unglück. Als er abends einen erdrosselten Israeliten begraben hatte und deshalb nachts an der Hofmauer schlief, fiel Vogelmist in seine Augen und er erblindete. Wie betrübt nun auch seine Lage war, er blieb der streng Rechtliche. Als seine Frau einst einen Bock von ihren Lohnherren geschenkt erhalten hatte, meinte er, daß er gestohlen sei. Im Wortwechsel darüber zog seine Frau seine Rechtlichkeit in Zweifel. Tief verletzt bat er Gott, ihn sterben zu lassen.

Am gleichen Tage flehte auch Sara, die Erbtochter Raguel's in Ekbatana, um den Tod. Gegen sie war der Dämon Asmodi (s. d.) in Liebe entbrannt, der ihr sieben Männer in der Brautnacht getödtet hatte, bevor diese sie berührt. Da brachte die Verdächtigung der Mägde sie in Verzweiflung.

In Erwartung des Todes beruft Tobi seinen Sohn, gibt ihm gute Lehren, macht ihm Mittheilung von dem in Rages niedergelegten Gelde und beauftragt ihn, es zu holen. Zum Reisebegleiter des jungen Mannes erbietet sich ein Mann, der sich für einen Stammverwandten ausgibt und sich Azarias (d. i. Jahve hilft), Sohn des großen Ananias (d. i. Jahve erbarmt sich), nennt. Die Reise geht zunächst nach Ekbatana. Als auf derselben beim Baden ein Fisch den Tobias verschlingen will, packt dieser denselben auf Geheiß des Azarias, zieht ihn ans Land und nimmt ihm Herz, Leber und Galle aus. In der Nähe von Ekbatana räth Azarias dem Tobias dem Gesetz gemäß die schöne und kluge Sara zu heirathen, er selbst wolle die Ehe vermitteln. Wegen des Schicksals des Mädchens ist Tobias bedenklich, aber im Hinblick auf das Gebot des Vaters, nur in der Verwandtschaft zu heirathen, und da Azarias bemerkt, daß die Räucherung mit dem Herz und der Leber des Fisches unter Gebet den Dämon vertreiben werde, läßt sich Tobias überreden. Nach der Ankunft in Ekbatana erhält Tobias die Sara, Asmodi wird in der Nacht vertrieben und in Oberägypten gefesselt und vierzehn Tage fröhlich die Hochzeit gefeiert. Unterdessen holt Azarias das Geld von Rages. Um seine Aeltern nicht zu bekümmern, verläßt Tobias nach Verfluß der vierzehn Tage reich ausgestattet mit seiner Gattin Ekbatana. Nahe bei Ninive geht Tobias auf Geheiß des Azarias voran und heilt den Vater bei der ersten Begegnung mit der Fischgalle. Die nun doppelt glücklichen Aeltern feiern jetzt auch in Ninive die Hochzeit sieben Tage. Als hierauf Vater und Sohn ihren großen Wohlthäter mit der Hälfte ihrer Habe belohnen wollen, entdeckt sich Azarias als den Erzengel Rafael, der die Gebete des Tobi und der Sara vor Gott gebracht und den Auftrag erhalten habe, sie zu retten: er habe nur in Scheingestalt unter ihnen gewandelt und kehre nun zu Gott zurück. Als sich Vater und Sohn von ihrem Schrecken erholt, war der Engel verschwunden. Es folgt ein feuriger Lobgesang des Tobi auf Gott mit prophetischen Blicken in die Zukunft, und den Beschluß machen Familiennachrichten, aus denen hervorgehoben sei, daß Tobias auf Geheiß des Vaters nach dem Tode der Aeltern nach Ekbatana übergesiedelt sei, da Ninive nach dem Propheten Jona werde zerstört werden, und daß Tobias hochbetagt noch den Untergang Ninives erlebt habe.

Diese artige Erzählung zog frühzeitig die Leser an, und da sie sich in der Detailausführung sehr verschieden ausschmücken ließ, wurde der zu Grunde liegende Text in alter Zeit mehrfach recensirt und überarbeitet. Uns liegen ganz oder theilweise acht alte Texte vor, drei griechische, drei lateinische und zwei hebräische. Ueber diese Texte hat sich Ilgen, soweit sie ihm vorlagen, in seiner verdienstlichen Schrift: „Die Geschichte Tobi's nach drei verschiedenen Originalen übersetzt und mit Anmerkungen versehen" (Jena 1800), viel zu sehr in das Reich nichtiger Hypothesen verirrt.

Von den Texten ist der in den LXX befindliche griechische, dem die syr. Uebersetzung in Walton's „Polyglotte" bis Kap. 7, 9 folgt, sonder Zweifel der ursprünglichste; denn die Erzählung ist in diesem die einfachste, und die Abweichungen der andern lassen sich großentheils aus diesem, aber nicht umgekehrt erklären. Fraglich ist, ob er überhaupt der ursprüngliche, oder ob er Uebersetzung aus dem Hebräischen ist. Wir entscheiden uns für ersteres, da die stark hebraisirende Diction doch nur auf einen Hellenisten hinweist, sonst aber für einen hebr. Grundtext nichts streng Beweisendes vorliegt, denn die Uebersetzungsfehler, die man finden wollte, lösen sich näher betrachtet in nichts auf. Der andere griech. Text, uns erst durch den Codex sinaiticus bekannt geworden (abgedruckt neben dem vorigen in meiner Ausgabe der Libri apocryphi V. T. [Leipzig 1871] und besonders von Reusch, Libellus Tobit e cod. sin. editus et recensitus [Bonn 1870]), ist eine breitere Ueberarbeitung des erstern, vielleicht ein Werk des Theodotion. Diesem steht als zweite Ueberarbeitung der dritte griech. Text nahe, der sich nur in den Handschriften Nr. 44, 106, 107 von Kap. 6, 9—13, 18 und in der syr. Uebersetzung bei Walton von Kap. 7, 10 an erhalten hat und auch in meiner angeführten Ausgabe abgedruckt ist.

Von den lateinischen Uebersetzungen war die in der alten lateinischen Kirche die gebräuchliche, welche Sabatier (Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae [Paris 1751], I, 709 fg.) aus drei Handschriften des 8. Jahrh. veröffentlicht hat. Außerdem enthält

der Cod. vatic. Nr. 7 eine von dieser verschiedene Uebersetzung, die aber nur von Kap. 1, 1—6, 12 erhalten ist, und die Sabatier unter den Varianten mitgetheilt hat. Diese ist, wie ihre bessere Diction und Gestaltung zeigt, jünger als jene. Endlich bieten die Citate der alten lateinischen Väter zahlreiche Varianten, sodaß in Betreff des Textes bei den Lateinern ein arger Wirrwarr herrschte. Jene alte Uebersetzung ist weitschweifig und der Sprache nach barbarisch. Zur Grundlage diente überwiegend der überarbeitete griech. Text, doch an mehrern Stellen auch der gewöhnliche; außerdem hat sie aber auch Zusätze, die theilweise, aber nicht alle der Uebersetzer von sich aus wird hinzugefügt haben, da sich manche als Uebersetzung erkennen lassen. So wird außer den obigen griech. Texten noch ein anderer, verloren gegangener existirt haben. Ein schwaches Product ist die Vulgata, begreiflich aber, daß sie gerade im Laufe der Zeit meist benutzt, unter andern auch von Luther übersetzt und noch neuerlich von Reusch („Das Buch Tobias übersetzt und erklärt" [Freiburg i. Br. 1857]) commentirt wurde. Hieronymus erzählt, daß ihm der chaldäische Grundtext des Buches vorgelegen, und daß, was ihm ein des Chaldäischen und Hebräischen Kundiger hebräisch übersetzt, er einem Schreiber lateinisch dictirt habe; es sei die Arbeit eines Tages. Diese Angabe wird richtig sein, insofern diese flüchtige Uebertragung dem Hieronymus zur Grundlage diente, aber weiteres wird er verschwiegen haben. Denn da das uns vorliegende Werk viel zu wenig hebraisirt und, was wichtiger, unter Vorlage und starker Benutzung der alten lateinischen Uebersetzung entstand, so wird sich Hieronymus zu einer nachherigen und freilich nicht eben sorgfältigen Ueberarbeitung entschlossen haben. Daß der chaldäische Text des Hieronymus nicht der Grundtext des Buches, sondern eine spätere Bearbeitung desselben war, ist zweifellos.

Die beiden hebr. Texte sind Producte des spätern Judenthums, der zuerst zu Konstantinopel im J. 1517 gedruckte, dann von P. Fagius seiner Ausgabe der Sententiae morales Ben Sirae (Isny 1542) beigegebene, ist eine Paraphrase des griechischen, und der zuerst (Basel 1542) und wiederholt von S. Münster seinem Opus grammaticum beigegebene (beide Texte gibt auch Walton's „Polyglotte") eine freie Ueberarbeitung des alten lateinischen Textes.

Sehen wir uns nun die Erzählung selbst an nach ihrer einfachsten Redaction, so ist deutlich, daß wir nicht auf historischem Boden stehen, daß vielmehr der Verfasser nach eigenem Ermessen ein Familienbild aufgerollt hat, das zur Belehrung und Erbauung dienen sollte. Wird auch von der Rolle abgesehen, die dem Dämon Asmodi und dem Engel Rafael zugetheilt wird, so widerstrebt auch anderes dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, und was mit diesem etwa stimmt, hängt eben wieder mit jener wundersamen Fügung zusammen. Wie daher die Erzählung als solche verständigerweise nicht als Geschichte genommen werden kann, so ist auch unkritisch, mit Beseitigung des Außerordentlichen einen historischen Kern herausschälen zu wollen. Möglich nur wäre, daß der Verfasser eine vorliegende Sage in seiner Weise verarbeitet hätte, aber auch dies ist darum nicht wahrscheinlich, weil diese ja alt wäre, für ihre Existenz aber einzig dieses jedenfalls spätere Buch spräche, endlich der Eigenname Tobias erst im spätern Judenthum vorkommt, Tobi dagegen oder Tobit sonst gar nicht. Genug, der Verfasser schrieb, gerade wie der des Buches Judith, einen Roman, er nahm nach Zeit und Ort eine geschichtliche Grundlage, das Weitere aber, das Persönliche und was sich an dasselbe knüpfte, war seine Erfindung, und er ließ nun anachronistisch seine Geschichte nach Anschauungen seiner Zeit verlaufen. Sein Zweck war, in geschichtlicher Form zu zeigen, worin die wahre, gesetzliche Frömmigkeit bestehe, wie sie sich auch inmitten großer Verdorbenheit, mitten unter Heiden und in schwerem Unglück bewähren müsse, und wie sie schließlich unter der wunderbaren Leitung des Herrn anerkannt und belohnt werde. So gefaßt, wird das Buch erst verständlich und erhält seine entsprechende Würdigung. Daß die Sprache stark hebraisirt und sich nicht immer rein hält, ist dem hellenistischen Juden nachzusehen, dagegen verdient die Darstellung alles Lob sowol in Betreff der Zeichnung der Charaktere, als der eingeflochtenen Dialoge und Reden, die, geschickt angelegt, kurz und scharf das eben Nöthige enthalten. Alttest. Erinnerungen klingen durch, namentlich ist Hiob in mehrern Punkten Vorbild gewesen, doch ist von sklavischer Abhängigkeit keine Rede. Mit strengster Gesetzlichkeit, die der Verfasser verlangt, paart sich hoher religiöser und sittlicher Ernst. Endlich hat das Buch dadurch geschichtliche Bedeutung, daß der Verfasser Anschauungen seiner Zeit in demselben niederlegte.

Aber wann lebte der Verfasser? Wie das Buch Judith, so wird auch das Buch Tobi erst im 2. Jahrh. n. Chr. erwähnt, letzteres wird zuerst von Clemens von Alexandria (Strom., II, 503; VI, 791), und zwar als heiliges (ἡ γραφή), citirt, allein daraus und aus dem Stillschweigen des Josephus folgt nicht, daß beide nicht schon früher existirten. Bei Annahme eines hebr. Originals glaubt Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 269), daß der Verfasser, ein Judäer im fernen Osten, nicht viel später als im Ausgange der pers. Zeiten geschrieben habe, die griech. Uebersetzung aber im 1. Jahrh. v. Chr. oder etwas später abgefaßt worden sei. So hoch dürfen wir schwerlich zurückgreifen. Allerdings scheinen dem Verfasser med. Localitäten nicht unbekannt gewesen zu sein, allein er kennt auch palästinensische, und beide konnte auch ein Späterer kennen. Nach Lehre und Haltung offenbart sich der Verfasser als Palästinenser. Ist das Griechische Original, so dürfen wir nach den sprachlichen Verhältnissen über das 1. Jahrh. v. Chr. nicht, oder doch nicht viel hinausgehen, wogegen auch wieder kein Anhaltspunkt gegeben ist, in die christl. Zeit vorzurücken. Wenn Hitzig (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 253 fg.) aus den prophetischen Worten Kap. 14, 4 unter Beziehung auf Kap. 13, 10. 11. 16. 17 schließt, daß damals Jerusalem verödet gewesen, also das Buch nach dem J. 70 n. Chr. geschrieben worden, so kann ich dem nicht zustimmen, und schwerlich wird sich seine positive Bestimmung Geltung verschaffen, daß unter Ninive Antiochia gemeint sei, und die Abfassung des Buches in die nächsten Jahre nach dem Erdbeben Antiochias (13. Dec. 115 n. Chr.) falle. Jüngst hat sich Kohut (in der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben", Jahrg. 1872, S. 49 fg.) also vernehmen lassen: Zweck und Moral der Dichtung sei die hohe Verdienstlichkeit von der Bestattung der Todten, wobei verdeckt gegen das zarathustrische, damals auch den babylonisch-pers. Juden gewaltsam aufgedrängte Dogma des Verbotes der Todtenbeerdigung polemisirt werde; der Dichter müsse in Persien gelebt haben und habe zur Zeit der Sassaniden geschrieben, höchst wahrscheinlich unter Ardeschir I. Vgl. über dieses Gerede Nöldeke in der gleichen Zeitschrift, Jahrg. 1872, S. 233 fg. Ueber die Anerkennung des Buches in der Kirche s. Apokryphen des Alten Testaments.

Fritzsche.

Tocht oder **Docht**, s. Geräthe.

Tochter, s. Ehe, Aeltern, Kinder.

Tod. Im allgemeinen betrachtet die Bibel den Tod als das natürliche Ende alles Lebendigen, insbesondere des Menschen. Nach 1 Mos. 3, 19 muß der Mensch zur Erde zurückkehren, „weil er, von ihr genommen, Staub ist", also in Gemäßheit seines irdischen Ursprunges und Organismus, und nicht infolge einer göttlichen Straffentenz. Ganz denselben Gedanken drückt der Verfasser des neunzigsten Psalms aus: „Nur Gott ist ewig, den Menschen macht er wieder zu Staub" (V. 3); „der Mensch blüht und sproßt am Morgen, verwelkt und verdorrt gegen Abend" (V. 6). Die Vergänglichkeit des Menschen ist auch in dem Urtheile Jahve's ausgesprochen: „Er ist Fleisch" (1 Mos. 6, 3). Ein Hauch ist das Menschenleben nach Hiob (Kap. 7, 7), kurz sind seine Tage, wie eine Blume sproßt, wie ein Schatten schwindet er dahin (Hiob 14, 1 fg.). Daher verkündet auch der Prophet, der die Wunderführungen der Erlösung Israels aus dem Exil preist, daß „alles Fleisch Gras, seine Schönheit wie die Feldblume ist, daß wie Gras und Blumen die Menschen vergehen" (Jes. 40, 6 fg.). Auch das N. T. hat über die Vergänglichkeit und Sterblichkeit des Menschen keine andere Ansicht. Trotz seiner anscheinend entgegengesetzten Vorstellung, die wir nachher beleuchten werden, ist der Apostel Paulus der Meinung, daß der erste Mensch vom Staub der Erde hergenommen und darum als solcher sterblich gewesen sei (vgl. 1 Kor. 15, 17: ἐκ γῆς χοϊκός), daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, der Mensch also, um ins ewige Leben einzugehen, nothwendig sterben müsse (1 Kor. 15, 50), und nach dem Hebräerbrief (Kap. 9, 27) gehört es zur Bestimmung des Menschen, einmal zu sterben.

Im Gegensatz zu dieser in dem menschlichen Naturorganismus und der Erfahrung begründeten Anschauung der Bibel hat sich nun allerdings das Dogma gebildet, daß der Tod nicht zur ursprünglichen Bestimmung des Menschen gehöre, sondern ein göttliches Strafverhängniß infolge der Sünde (s. d.) sei. Dieses Dogma stützt sich nicht etwa auf die Beispiele solcher Menschen, die ausnahmsweise, ohne zu sterben, in den Himmel entrückt worden sein sollen, wie Henoch (s. d.) und Elia (s. d.). Veranlassung dazu hat die

göttliche Strafandrohung 1 Mos. 2, 17 gegeben, worin dem Menschen angekündigt wird, daß an dem Tage, an welchem er vom Baume der Erkenntniß esse, er (alsbald) sterben werde. Der Sinn dieser Stelle ist unverkennbar der, daß die Todesstrafe für den Uebertreter des göttlichen Verbotes augenblicklich eintreten werde, was in Wirklichkeit nach der Erzählung nicht der Fall gewesen ist. Also auch dieser Stelle zufolge war der Mensch nicht unsterblich geschaffen, und nur, wenn es ihm gelungen wäre, vom Baume des Lebens zu essen, so hätte er die Unsterblichkeit gewinnen können (1 Mos. 3, 22; s. Ewiges Leben). Daß die göttliche Strafandrohung sich nicht sofort erfüllte, ist räthselhaft. Insofern fand sie allerdings eine nachträgliche Erfüllung, als der Mensch infolge des Sündenfalles (s. Sünde) den Mächten der Sinnlichkeit und Vergänglichkeit verfiel und der Region des Lebensbaumes entrückt ward. Der Begriff des Sterbens erhielt dadurch eine moralische Bedeutung; durch die Sünde verfiel der Mensch dem moralischen Tode.

Besonders nach der Anschauung des vierten Evangeliums ist der moralische Tod als die Straffolge der Sünde dargestellt. Nach den Aussprüchen Jesu im vierten Evangelium ist der Sünder als solcher todt (Joh. 5, 24), gibt es ohne die Gemeinschaft mit Jesus kein Leben (Joh. 6, 53), wird, wer das Wort Jesu bewahrt, den Tod nicht schauen (Joh. 8, 51), wer an ihn glaubt, nicht sterben, leben, wenn er auch sinnlich stirbt (Joh. 11, 25; vgl. auch Joh. 5, 12), sind die falschen Lehrer Mörder (Joh. 10, 8). Dagegen hat Jesus, nach keinem Evangelisten, den physischen (natürlichen) Tod als Straffolge der Sünde bezeichnet. Das hat erst der Apostel Paulus im Anschlusse an 1 Mos. 2, 17 und im theilweisen Einklang mit der jüdisch-rabbinischen Schriftauslegung (Röm. 5, 12; vgl. Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Dresden und Leipzig 1733—42], I, 513) gethan. Paulus weicht hierin von der in der alexandrinisch-jüd. Theologie herrschenden Vorstellung ab, wonach durch den „Neid des Teufels" der Tod in die Welt gekommen ist (Weish. 2, 24), kommt dagegen der von Jesus Sirach (Kap. 25, 23) ausgesprochenen Meinung näher, daß Sünde und Tod vom Weibe stammen (vgl. 2 Kor. 11, 3; auch 1 Tim. 2, 14). Sünde und Tod haben nach dem Apostel durch Verschuldung des Menschen, und zwar des Stammvaters der Menschheit, sofern dieser an der Spitze derselben steht und für ihr Schicksal verantwortlich ist, sich über das Menschengeschlecht verbreitet, ohne daß der Apostel sich hinsichtlich der Art und Weise der Verbreitung näher erklärt hätte (vgl. auch 1 Kor. 15, 21 fg.). Daß er sich die Zeugung als die Sünde und den Tod vermittelnd gedacht habe (wobei Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [2. Aufl., Berlin 1873], S. 240, ohne genügenden Nachweis „nach alttest. Anschauung" die Seele miterzeugt werden läßt), ist schon von de Wette (zu Röm. 5, 12 fg.) vermuthet worden, ohne daß dafür ausreichende Gründe beizubringen wären. Auch Philo hält die Zeugung nicht (wie Weiß, a. a. O., behauptet) für die Ursache der Sünde und des Todes, sondern sagt nur (De vita Mosis, II, 157), daß allen Erzeugten das Sündigen anhänge (ὅτι παντὶ γεννητῷ ... συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν). Wahrscheinlich hat sich der Apostel den Tod als Consequenz des göttlichen Strafurtheils gedacht, das sich an jedem Menschen, der nach dem Vorgang des ersten sündigt, gerade so wie es an dem ersten Menschen selbst vollzogen worden ist, noch immer vollzieht. Weil alle Menschen sündigen, so müssen folgerichtig nach der Ansicht des Apostels auch alle Menschen sterben, d. h. die Folgen des göttlichen Strafurtheils an sich erfahren (Röm. 5, 12; 1 Kor. 15, 22). Ebenso folgerichtig betrachtet der Apostel den Tod als den (letzten) Feind, der mit der Sünde vernichtet wird, da er aus ihr entsprungen ist (1 Kor. 15, 26). Nach der Apokalypse (Kap. 20, 14) werden Tod und Hades vor dem Beginn der Verklärungsperiode in einen Feuersee geworfen, damit ist der Tod im Universum überhaupt vernichtet, ein Act, den der Apokalyptiker den „zweiten Tod" nennt (im Unterschied vom ersten, dem Sterben der irdischen Geschöpfe). Ueber den ewigen Tod s. Welt, Weltgericht, Ewiges Leben.
Schenkel.

Todesstrafen, s. Strafen.

Todsünde, s. Sünde.

Todt, s. Tod.

Todtenbeschwörer. Der Glaube, daß es möglich sei, die Seelen Verstorbener durch Zauberformeln auf einige Zeit aus der Unterwelt zurückzurufen und von ihnen Aufschlüsse über die Zukunft zu erlangen, ist uralt. Todtenbeschwörung findet sich schon in den Homerischen Gedichten erwähnt (Odyssee XI, 24 fg.) und erhielt sich bei den Griechen und Römern lange Jahrhunderte hindurch, wennschon sie von den philosophisch Gebildeten

verspottet wurde (Cicero, Tuscul. disputat., I, 16, 31). Auch im Orient spielte dieselbe eine große Rolle und ging nicht nur bei den kanaanitischen Völkern, welche von den Israeliten unterjocht wurden (5 Mos. 18, 9—12), sondern auch bei den Aegyptern im Schwange (Jes. 19, 3). So darf es uns nicht wundern, ihr auch bei den Hebräern zu begegnen und das mosaische Gesetz seine Vorkehrungen gegen sie treffen zu sehen. Dasselbe verbietet die Todtenbeschwörung nachdrücklich (5 Mos. 18, 10 fg.), verhängt über alle, welche sie betreiben, die Strafe der Steinigung (3 Mos. 20, 27), erklärt diejenigen, welche Todtenbeschwörer befragen, einer Verunreinigung schuldig (3 Mos. 19, 31) und bedroht sie mit Ausrottung aus dem Volke Gottes (3 Mos. 20, 6). Ganz im Sinne dieser Bestimmungen schritten manche Fürsten gegen die Todtenbeschwörer ein und verbannten sie aus dem Lande (Saul, 1 Sam. 28, 3. 9; Josias, 2 Kön. 23, 24), indessen blieben selbst in solchen Fällen einzelne derselben unbemerkt und trieben ihr Gewerbe weiter (1 Sam. 28, 7). Zu Jesaja's Zeit scheinen sich diese Betrüger eines großen Zulaufs erfreut zu haben (Jes. 8, 19), und der götzendienerische König Manasse nahm sie sogar förmlich in seinen Sold (2 Kön. 21, 6; 2 Chron. 33, 6). Wie dieselben bei ihren Beschwörungen zu Werke gingen, läßt sich aus dem einzigen längern Abschnitte des A. T., der von ihnen handelt (die Erzählung von der Zauberin zu Endor, 1 Sam. 28) nicht mit völliger Sicherheit bestimnen. Aus V. 21 wird wahrscheinlich, daß sie sich nicht in demselben Raum mit den sie Befragenden befanden, aus V. 13 fg., daß diese letztern die angeblich aus der Unterwelt heraufbeschworenen Todten nicht sahen, sondern nur eine Stimme hörten, die sich, wie aus andern Stellen (Jes. 8, 19; 29, 4) erhellt, leise flüsternd und gedämpft vernehmen ließ. Auf welche Weise diese Stimme hervorgebracht wurde, ist fraglich. Das hebr. Wort 'ôb, welches den Geist, den man im Todtenbeschwörer wirksam dachte, und dann diesen letztern selbst bezeichnet, kommt anderwärts in der Bedeutung „Schlauch" vor, was die Annahme nahe legt, daß die Beschwörer in einen Schlauch hineinsprachen, um ihre Stimme zu dämpfen. Indessen brauchen die LXX an den meisten Stellen, an welchen von Todtenbeschwörern die Rede ist, das Wort ἐγγαστρίμυθος, „Bauchredner" und Josephus („Alterthümer", VI, 14, 2) stimmt ihnen bei, indem er die Zauberin von Endor als Bauchrednerin betrachtet und bei dieser Gelegenheit bemerkt: „Die Zunft der Bauchredner führt die Seelen der Todten herauf und sagt durch sie den Fragenden voraus, was geschehen wird." Da das Bauchreden im Alterthum auch sonst unter die Zaubermittel gerechnet wurde (Aristophanes, „Wespen", V. 1019 fg.), so dürfte diese Ansicht das meiste für sich haben (s. noch Zauberei). Krenkel.

Todtschlag, s. Mord.

Ton, s. Musik.

Tonne, s. Maße.

Topas, s. Edelsteine.

Topf, s. Geräthe.

Töpfer. Die sehr frühe Ausübung der Töpferei wird in der griech. Mythologie dadurch angedeutet, daß sie die Erfindung der Töpferscheibe vom Schwiegersohn des Dädalos, Talos, herleitet. Bekanntlich brachte das Alterthum die Töpferei auf die Höhe der Töpferkunst (Kerameutik). Bei den Hebräern war sie ein gewerbsmäßiges Handwerk, und hebr. Töpfer waren schon in Aegypten als königliche Arbeiter beschäftigt (1 Chron. 4, 23). Der Töpfer (Jes. 29, 16; 45, 9; 64, 7; Dan. 2, 41; Ps. 94, 9; Hiob 10, 9; 1 Chron. 4, 23; Matth. 27, 7. 10) in seiner Werkstätte (1 Chron. 4, 23; Jer. 18, 2) knetete zuerst den Thon mit den Füßen (Jes. 41, 25; Sir. 28, 30), bis er weich und geschmeidig war, und bearbeitete ihn dann auf der Töpferscheibe (Jer. 18, 3; Spr. 26, 23). Die Dualform in deren Bezeichnung, 'obnajim, deutet auf die doppelte Platte, aus der sie bestand, ähnlich der jetzt in Europa gebräuchlichen, deren obere (Form-)Scheibe durch eine Welle (Spille) in einiger Entfernung mit der untern verbunden ist. Der auf die Formscheibe gelegte Thonklumpen wird mit der Hand geformt (Sir. 33, 13; 38, 30 fg.; Jer. 18, 3. 4. 6), während die untere Scheibe mit den Füßen (Sir. 38, 29) in drehende Bewegung gesetzt und hiermit auch die obere gedreht wird. Das Mislungene wird wieder zusammengeknetet und neuerdings besser gedreht (Jer. 18, 3). Hierauf werden die geformten Gefäße im Brennofen gebrannt (Sir. 38, 29). Da die Töpferei bei den Aegyptern ein wichtiges und ausgebildetes Handwerk war, die ihren Thonwaaren durch Färbung aus

metallischen, durch Feuer verbundenen Stoffen, besonders Eisen- und Kupferoxyd, sowie durch Glasur ein gefälliges Ansehen zu geben verstanden, so ist sehr wahrscheinlich das Glasiren den Hebräern von jenen her bekannt geworden (vgl. Spr. 26, 23; Sir. 38, 30 [34]). Der Töpfer, der mancherlei Gefäße (s. Geräthe), auch Figuren aus Thon (Weish. 15, 8) bildete, heißt joṣer, eigentlich Bildner, Gestalter, welcher Ausdruck auch vom Holz- (Jes. 44, 9. 12) und Eisenarbeiter (Jes. 54, 17), meist aber vom Töpfer gebraucht wird. Das Stammwort jaṣar kommt auch in der Bedeutung „schaffen“, „bilden“ von Gott vor (Jes. 43, 7; 45, 7; Jer. 32, 3; Am. 4, 3. 13; 1 Mos. 2, 19; Ps. 104, 26), der daher „Bildner“ (Jes. 64, 8; Luther: Töpfer) genannt wird; es liegt nahe, den durch die Hand des Bildners gestalteten Thon mit dem Menschenschicksal zu vergleichen (Jes. 29, 16; 45, 9; 64, 7; Jer. 18, 6; Hiob 10, 9). Roskoff.

Trabanten, s. Läufer.

Träber, s. Johannisbrotbaum.

Trachonitis wird als eine Landschaft im Osten des Jordan schon im Targum von Jerusalem zu 4 Mos. 34, 15 und im Prophetentargum Jonathan's zu 1 Kön. 4, 13 — an letzterer Stelle für den Strich Argob (s. d.) — erwähnt und erscheint sodann in der Zeit des N. T. unter der Verlassenschaft Herodes' des Großen als derjenige Theil, welcher nebst Batanäa und Auranitis (s. d.) als Tetrarchie dessen Sohne, dem Philippus, zufiel und später dem Herodes Agrippa I. übergeben wurde (Josephus, „Alterthümer“, XVI, 4. 6, 9. 1; Luk. 3, 1; Josephus, „Alterthümer“, XV, 10, 1; XVII, 8, 1; „Jüdischer Krieg“, II, 6, 3; III, 3, 5; „Alterthümer“, XVIII, 6, 10; Philo, Opera, II, 593). Sie lag zwischen dem Antilibanon und den arab. Gebirgen (Alsadamusgebirge, jetzt Dschebel Haurân), im Süden von Damaskus, östlich neben der Provinz Batanäa (s. Basan) bis südwärts gegen Bostra, die Hauptstadt von Hauran (s. Boßra), sich hinziehend (Josephus, „Alterthümer“, XIII, 16, 5; Strabo, XVI, 755; Josephus, „Jüdischer Krieg“, I, 20, 4; „Alterthümer“, XVII, 2, 1; „Leben“, Kap. 11; Eusebius im Onomasticon u. d. W. Ituräa; Ptolemäus, V, 15, 26), wie denn Hieronymus zu Trachonitis noch die Stadt Kanath — das jetzige Kanwât (s. Kenath) — rechnet, welche an der Südostgrenze des heutigen Ledscha liegt, eines „Felsendistricts voller labyrinthischer Gänge“, der, zu Hauran gehörig, gleichwol von Trachonitis umfaßt wurde (vgl. Raumer, „Palästina“ [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 226).

Die Felsen Ledschas sind vulkanisch und bestehen vorherrschend aus Basalt; sie enthalten darum auch keine eigentlichen Höhlen. Solche sind nur in dem nördlicher gegen Damaskus hin liegenden Striche Trachons zu finden, der aus Kalk- und Sandstein besteht. Diese Höhlen aber und Klüfte ihrer Berge kamen den Trachonitern, welche gute Bogenschützen waren und meist von Räuberei lebten, sehr zu statten (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 4, 2; „Alterthümer“, XV, 10, 1). Ueber die ganze Gegend vgl. Robinson, „Palästina“ (Halle 1841—42), III, 907; Russegger, „Reisen in Europa, Asien und Afrika“ (Stuttgart 1841—49), III, 279; I, 795 fg. Kneucker.

Tragakanth wird 1 Mos. 37, 25; 43, 11 unter den Spezereien, die man von Palästina nach Aegypten importirte, erwähnt. Es wurde wahrscheinlich dieser feine weiße, durchscheinende, geruchlose, fade Gummi zum Verleimen der um die Mumien geschlungenen Binden sowie als Ingredienz für Wandfarben gebraucht (vgl. Ebers, „Aegypten und die Bücher Mose's“ [Leipzig 1868], S. 292 fg.). Tragakanthsträucher, deren gedrängte zierliche Fiederblätter in Dornen auslaufen, und deren Stämme, nachdem die Blätter abgefallen, durch die stechenden Blattstiele, die sich dauernd erhalten, noch viel stärker bewaffnet sind, bewohnen die höchsten und entlegensten Gebirge des ganzen Mittelmeergebietes. In Palästina finden sich mehr als 20 Arten von Astragalus, von denen nicht nur astragalus tragacantha, sondern noch mehrere andere aus den Enden der Dornen und Zweige den unter dem Namen Tragakanth bekannten Gummi ausschwitzen. Es sind alle die letztern Arten Zwergsträucher mit langen Dornen und Büscheln achselständiger, schmetterlingsartiger, meist gelber Blumen. Ich habe deren eine Menge in Samaria (s. d.) beobachtet, als sie in voller Blüte standen. Astragalusarten dominiren die Vegetation in den höhern Regionen des Hermon, aber fehlen auch nicht an den Ufern des Todten Meeres. Der hebr. Name für Tragakanth, nek'oth, stimmt genau mit dem arabischen, neka'at, überein. Hingegen ist Bet-Nekotah (2 Kön. 20, 13) nicht mit Tragakanthhaus zu übersetzen, sondern mit Schatzhaus (vgl. Thenius zu der Stelle und Knobel zu Jes. 39, 2). Vgl. Strumpf,

„Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 15 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), III, 1, 1626 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 393 fg. Furrer.

Trank, s. Getränke.

Trankopfer (hebräisch: nések) war die gewöhnliche Begleitung des Speiseopfers, vertrat mit diesem die drei Hauptproducte Palästinas: Korn, Oel und Wein, und beide zusammen waren die regelmäßige Zugabe zu den Brand- und Dankopfern (4 Mos. 15, 1 fg.; 28 fg.). In der ältern Zeit, wo das Opferritual noch nicht streng geregelt war, kamen in besondern Fällen etwa auch Wasserlibationen vor (1 Sam. 7, 6; 2 Sam. 23, 16); eine solche blieb in der Folgezeit auch für das Laubhüttenfest (s. d.) im Gebrauch; sonst aber bestanden die Trankopfer nach gesetzlicher Vorschrift stets aus Wein, der um den Altar gegossen wurde, und dessen Quantität sich nach dem Werth des Thieres, welches zum Hauptopfer verwendet wurde, richtete. Auf ein Lamm kam $1/4$ Hin (s. d.), auf einen Widder $1/3$ Hin, auf einen Stier $1/2$ Hin Wein (4 Mos. 15, 5 fg.; 28, 7. 14). Auch als Bestandtheil abgöttischer Culte wird das Trankopfer häufig erwähnt (Jes. 57, 6; 65, 11; Jer. 7, 18; 19, 13 u. a.). Steiner.

Traubenthal, s. Thäler.

Trauer, s. Klage.

Träume. Bei Naturvölkern hat man gefunden, theils daß sie überhaupt das im Traum Gesehene von den Erlebnissen des Tages nicht zu scheiden wissen, theils daß sie, wo das Bewußtsein des Unterschiedes aufgegangen ist, dem Inhalt des Traumes im Vergleich mit dem sonst Erlebten eine erhöhte, mehr oder weniger geheimnißvolle Bedeutung zuschreiben. In der That erscheint der Traum, in welchem längst aus dem Gedächtniß entschwundene Vorstellungen wieder erwachen, die entferntesten Elemente des Bewußtseins miteinander verknüpft werden, theilweise als eine Fortsetzung der Wirklichkeit, theilweise aber auch wieder als eine Welt, die ihren eigenen, von der Wirklichkeit verschiedenen Gesetzen folgt. Der Weg des Traumes war daher vielleicht der früheste, auf welchem der Mensch in thatsächliche Berührung mit einer übersinnlichen Welt zu treten schien, auf welchem er sich namentlich die Gottheit vergegenwärtigte. Auch wo derselbe Handel und Wandel, welcher den wachenden Geist beschäftigt, sich in den Traum hinein fortsetzt, wird diese Form als etwas dem übrigen Leben fremd Entgegenstehendes, als ein Wunder, der Traum als eine göttliche Schickung betrachtet. Daher das frühe sich darbietende System der Traumdeuterei, das noch lange in die Periode der gereiften Religiosität, ja sogar in die sonst ungläubig und skeptisch werdenden Weltalter herein sich fortsetzt.

Wie daher allenthalben im Alterthum (Ilias, I, 63; Herodot, I, 34; Cicero, De divinatione, I, 51; Virgil, Aen., II, 270; Macrobius, Somnium Scipionis, I, 3), so spielt der die Nachtseite des menschlichen Seelenlebens mit seinem magischen Schattenspiel beleuchtende Traum auch in der althebräischen und in der spätern jüd. Religion eine hervorragende Rolle. Insonderheit kommt dabei der eigenthümliche Pragmatismus der orientalischen, speciell der alttest. Geschichtschreibung in Betracht, welcher oft gerade das nicht hervortreten läßt, was unsere moderne Betrachtung als erstes Motiv aufsucht, indem sie sich lediglich an den psychologischen Proceß des Subjectes hält. Statt dessen sucht der hebr. Pragmatismus sofort die erste und letzte Ursache aller der Bewegungen auf, die sich auf dem unruhigen Spiegel des Seelenlebens erzeugen. Ihre Wirksamkeit anschaulich zu machen, dazu dient ihm daher vorzugsweise auch die Form des Traumes. So lesen wir beispielsweise, daß die Söhne Laban's neidisch sagen, ihr Schwager Jakob sei auf ihre Kosten reich geworden (1 Mos. 31, 1), ja daß Jakob selbst auf dem Angesicht Laban's die Entdeckung macht, dasselbe sei nicht mehr wie gestern und ehegestern (1 Mos. 31, 2). Wir sind jetzt auf einen selbsteigenen Entschluß Jakob's gefaßt, sich der schwüler werdenden Situation zu entziehen und seinen Erwerb aufs Trockene zu bringen. Eine solche Wendung folgt denn auch wirklich dem Mitgetheilten auf dem Fuße, aber obgleich die psychologischen Prämissen jetzt vollständig vorliegen, ist es doch ein traumweise vermittelter Befehl Gottes, durch welchen sich dem Jakob jene durch die Umstände gebotene Nothwendigkeit in sein religiöses Bewußtsein reflectirt. „Gott sprach zu Jakob im Traum: Kehre um" (1 Mos. 31, 10—13). Eine ähnliche Bedeutung haben auch sonst (1 Mos. 28, 12 fg.) Träume im Leben Jakob's. Der eigentliche „Träumer" (1 Mos. 37, 19) der Patriarchen-

geschichte ist aber sein Sohn Joseph, in dessen Lebensgeschichte Träume und Traumdeutungen bekanntlich dreimal entscheidend eingreifen (1 Mos. 37, 5 fg.; 40, 8; 41, 1 fg.; 42, 9).

Damit sind wir von der Bedeutung der Träume als göttlicher Weisungen, wie sie vielfach noch im A. T. (vgl. die Träume Abimelech's 1 Mos. 20, 3. 6. 7, Laban's 1 Mos. 31, 24, des Midianiters Richt. 7, 13, Salomo's 1 Kön. 3, 5 fg.), im N. T. blos in der mythischen Vorgeschichte des Matthäus (Matth. 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; auch 27, 19, das Weib des Pilatus), der Sache nach auch im Leben des Paulus (Apg. 16, 9; 18, 9; 23, 11; 27, 23. 24) vorkommt, auf die Seite ihres prophetischen Charakters herübergetreten. Da, was die Traumbilder vorstellen, vielfach nicht nachweisbar aus der Erfahrung der Vergangenheit stammt, liegt der Schluß nahe, es enthalte gleichsam eine anticipirte Erfahrung, eine Weissagung in die Zukunft. Jene relative Lockerung des Anschauungsrahmens der Zeit, wie sie im Traum thatsächlich gegeben ist, jene Entbindung der divinatorischen Kräfte der Seele, jenes fast fessellose Walten, welches zur Nachtzeit, wo keine Störungen von außen statthaben, dem Gedanken vergönnt ist, das alles konnte einer solchen Auffassung des Trauminhaltes nur günstig wirken. Daher der Traum ganz nahe an das sogenannte Gesicht (s. Vision) heranrückt und geradezu auch als eine Form, freilich als eine verhältnißmäßige niedere, der prophetischen Offenbarung auftritt (s. „Bibel-Lexikon", IV, 608), welche Anschauung auch noch Apg. 2, 17 sich findet. „Im Traum, im Nachtgesicht, zur Zeit, wo tiefer Schlaf auf die Menschen fällt, im Schlummer auf dem Lager, da öffnet er den Menschen das Ohr" (Hiob 33, 15. 16).

In der nachexilischen Zeit versetzt sich die prophetische Offenbarungsform des Traumes stark mit Vorstellungselementen der heidnischen Mantik. Als ein zweiter Joseph erscheint in der jüd. Legende Daniel, begabt mit Einsicht in die Kunst der Traumdeutung (Dan. 1, 17; 2, 4 fg.; 4, 5 fg. 15 fg.; 5, 12) und selbst göttlicher Belehrung im Traume gewürdigt (Dan. 2, 19), daher auch über die gesammte zünftige Traumdeuterei der Chaldäer triumphirend. So blieb man im Judenthum ängstlich und abergläubisch in Bezug auf Träume (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 7, 4; III, 8, 3), und insonderheit die Essäer scheinen in dem Geschäft der Traumdeutung excellirt zu haben (Josephus, „Alterthümer", XVII, 13, 3). Auch noch Philo schrieb fünf Bücher über die göttliche Urheberschaft der Träume (περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνειρούς), von denen das zweite und dritte, welche noch erhalten sind, sich über Jakob's und Joseph's Traumgeschichten verbreiten.

Verständlicher ist uns heute die bildliche Verwerthung des psychologischen Phänomens im Sinne von Vergänglichkeit (Ps. 73, 20; Hiob 20, 8), Trug und Täuschung (Jes. 29, 7. 8; Sir. 31 beziehungsweise 34, 1), Nichtigkeit und Leere (Koh. 5, 6), aber unter Umständen auch von unfreiwilligem, schlaftrunkenem Irrthum und Wahn (Jud. 8).

Holtzmann.

Tretabern, s. Forum Appii.

Treue. Es ist eine Grundanschauung des A. T., daß Jahve einen Bund (s. d.) gemacht hat mit seinem Volk schon in dessen Stammvater Abraham (1 Mos. 17, 7). Sofern Gott seinen Bund hält und Gnade bewahrt denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, ist er treu (5 Mos. 7, 9). Er heißt aber auch treu wegen der Zuverlässigkeit aller seiner Verheißungen (Hebr. 10, 23; 11, 11; 2 Tim. 2, 13. 11). Durch diese Gedankenbeziehung geht der Begriff in den der Wahrhaftigkeit (s. d.) über (Ps. 33, 4). Der Bundestreue Jahve's hat natürlich zu entsprechen die Bundestreue seines Volkes und aller seiner Angehörigen (2 Mos. 19, 5. 6; Weish. 3, 9; Ps. 78, 8). Im A. T. erscheint die vom Menschen geforderte Treue in Beziehung gesetzt zu seinem Beruf. Der Mensch ist ein Haushalter Gottes. Als solcher muß er treu sein, also Gewissenhaftigkeit beweisen in Bezug auf das Anvertraute (1 Kor. 4, 2; Matth. 25, 21. 23). Die Treue muß sich bewähren auch im Geringsten (Luk. 16, 10—12). Sie ist das Einzige, was Gott von seinen Dienern fordert und wonach er sie richten wird (Luk. 12, 42. 43). Treue wird übrigens auch gefordert im Sinne von Ausdauer (Offb. 2, 10); es ist aber klar, daß das nur ein Moment des genannten Begriffes ist. Späth.

Tribut, s. Abgaben, Steuern.

Trinkgeschirr, s. Geräthe.

Tripolis, d. i. „Dreistadt", eine bekannte phöniz. Küstenstadt (2 Makk. 14, 1) nördlich von Sidon, zwischen Botrys und Orthosia, 30 röm. Meilen südwärts von

Aradus, am Abhange des Libanon und an einem Vorgebirge gelegen. Ihren Namen verdankt sie entweder den dreierlei Nationalitäten, welche sich in dieser Stadt zusammenfanden: Phöniziern, Syriern und Griechen (schon im 8. Jhrh. haben Dorier hier gelandet), oder den phöniz. Colonien der drei Königsstaaten Sidon, Tyrus und Aradus, welche sich hier ansiedelten. Dem entsprechend bestand die Stadt aus drei Theilen, deren jeder ein Stadium von dem andern entfernt war und seine eigene Mauer hatte, die aber doch zusammen ein Ganzes bildeten (Arrian, De exp. Alex., II, 13, 2; Strabo, XVI, 754; Plinius V, 17; Diodor, XVI, 41; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 12). In Tripolis tagte zu gewissen Zeiten das hohe Synedrium, das Organ des phöniz. Staatenbundes. Die Stadt hatte einen guten Hafen und trieb, wie alle Städte Phöniziens, starken Seehandel und Schiffahrt (s. Phönizien und Tarpelaje). In den Zeiten der Kreuzzüge eroberten die Christen die Stadt (im J. 1109), und im J. 1289 wurde sie vom ägypt. Sultan el Mansur erobert und zerstört. Die neue Stadt, heute Tarâbulus geheißen, wurde in einiger Entfernung (eine kleine halbe deutsche Meile) vom Meer aufgeführt, ist jetzt ein stark bevölkerter Handelsplatz mit etwa 16000 Einwohnern, zugleich ein Hauptort eines Paschaliks. Vgl. Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 667; Movers, „Die Phönizier" (Berlin 1849—50), II, 1, 550 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, 1, 386 fg.; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), I, 273; Richter, „Wallfahrten im Morgenlande" (Berlin 1822), S. 112 fg.; Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", deutsch von Windheim (Erlangen 1754), II, 146 fg.; Niebuhr, „Reisebeschreibung nach Arabien" (Kopenhagen 1774—78), III, 91; Russegger, „Reisen in Europa, Asien und Afrika" (Stuttgart 1841—49), I, 353.

Kneucker.

Troas, früher Antigonia Troas, eine am Aegäischen Meer zwischen dem Hellespont und dem Adramyttischen Meerbusen an der nordwestlichen Spitze Mysiens (s. d.) gelegene Hafenstadt, so genannt infolge ihrer Erbauung durch den König Antigonus, den Feldherrn Alexander's des Großen, erhielt später durch Lysimachus, nach dem Tode des Antigonus, zu Ehren Alexander's des Großen den Namen Alexandria Troas. Lysimachus erweiterte und verschönerte sie (Strabo, XIII, 1, 26); zur Belohnung im antiochischen Kriege (s. „Bibel-Lexikon", I, 146 fg.) wurden ihr von den Römern namhafte Begünstigungen zutheil, und von dem Kaiser Augustus das Recht einer ital. Colonie (colonia juris italici, Strabo, XIII, 1, 26; Plinius, V, 33). Sie war zu der Zeit, als der Apostel Paulus auf seiner zweiten Missionsreise sie betrat (Apg. 16, 8 fg.), eine blühende Stadt und erhielt für die Verbreitung des Christenthums in Europa dadurch eine hervorragende Bedeutung, daß Paulus, infolge eines Traumgesichtes, hier den Entschluß faßte, nach Macedonien überzuschiffen. Das zweite mal berührte er die Stadt auf seiner Reise von Ephesus nach Macedonien (2 Kor. 2, 12) und predigte daselbst. Auf seiner letzten Reise nach Jerusalem verweilte er nach dem Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 20, 6 fg.) sieben Tage in Troas und predigte dort, wie es scheint, in einer in Bildung begriffenen Hausgemeinde (wobei Apg. 20, 9 fg. das Wunder der Erweckung des todtgefallenen Eutychus durch Paulus erzählt wird). Demnach war Troas eine der ältesten Pflanzstätten des Christenthums in Kleinasien. Die Notiz von dem in Troas zurückgelassenen Mantel des Apostels (2 Tim. 4, 13), den Timotheus mitbringen soll, ist nicht geschichtlich (s. Pastoralbriefe). Noch heute sind die übriggebliebenen Ruinen der Stadt Zeugen ihrer ehemaligen Blüte und Ausdehnung (vgl. Prokesch-Osten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient", herausgegeben von Münch [Stuttgart 1836—37], III, 366 fg.). Um diese Trümmerreste schwebt noch ein besonderer Zauber, weil man von alters her (Strabo XIII, 1, 27) in dieser Gegend das homerische Ilium vermuthete. Schenkel.

Trogyllium, Apg. 20, 15, Stadt und Vorgebirge an der ionischen Küste Kleinasiens, am Fuße des Berges Mykale, zwischen Ephesus und der Mündung des Mäander gelegen, 40 Stadien von der gegenüberliegenden Insel Samos entfernt (Ptolemäus V, 2, 8; Plinius, V, 31; Strabo, XIV, 636). Kneucker.

Trompete, s. Musik.

Trophimus, nach Apg. 20, 4; 21; 29 ein aus Ephesus gebürtiger heidenchristl. Gehülfe des Apostels Paulus, der den Apostel, nachdem infolge des Apg. Kap. 19 erzählten Aufruhrs dessen längeres Verbleiben in Ephesus unthunlich geworden war, nach Macedonien

(Apg. 20, 4 fg.) und auch auf seiner letzten Reise nach Jerusalem begleitete, woselbst sein öffentliches Erscheinen mit Paulus Veranlassung zu dem Verdachte gab, daß dieser ihn in den den Heiden verbotenen Vorhof der Juden mitgenommen habe. Die Folge davon war ein Auflauf und die ohnedies schon beabsichtigte Verhaftung des Apostels (Apg. 21, 27 fg.). Trophimus ist nach 2 Tim. 4, 20 als von Paulus in Milet krank zurückgelassen erwähnt. Diese ungeschichtliche Nachricht ist ohne Zweifel aus Apg. 20, 4. 19 geschöpft. Schenkel.

Trost, die Aufrichtung der durch Leiden Gebeugten, insonderheit durch religiöse Beweggründe. Dieselbe kann auch durch Menschen geschehen, ist aber dann unzuverlässig und bringt nach Umständen selbst eine der beabsichtigten entgegengesetzte Wirkung hervor, wie das Beispiel der Freunde Hiob's (Hiob 2, 11) beweist, welche Hiob (Kap. 16, 2) als „leidige Tröster" bezeichnet. Der wahre Trost kommt nach der Bibel von Gott (Jes. 51, 12; 66, 13); darum heißt Gott „Gott des Trostes" (Röm. 15, 5; 2 Kor. 1, 3), und sein Stellvertreter, der Messias, „Trost Israels" (Luk. 2, 25). Der ewige Trost (2 Thess. 2, 25), der von Gott ausgeht, unterscheidet sich von dem vergänglichen menschlichen Troste; denn er beruhigt das menschliche Herz hinsichtlich der durch die Sünde und ihre Folgen verursachten Befürchtungen, daß das ewige Heil gefährdet oder verloren sei. Auch der Heilige Geist wird als eine Quelle des Trostes betrachtet (Apg. 9, 31); dagegen ist die Uebersetzung des Parakleten durch „Tröster" (s. Paraklet) falsch. Namentlich wird das Bewußtsein der Gotteskindschaft in den Christen als ein tröstliches angesehen (Hebr. 12, 5). Schenkel.

Tröster, s. Trost.

Trübsal, s. Leiden.

Tryphäna, Tryphosa, zwei Christinnen, an welche Phöbe (s. d.) auf ihrer Reise nach Rom empfohlen war und die sich nach Röm. 16, 12 um das Christenthum Verdienste erworben hatten. Ihr Aufenthaltsort ist nicht auszumitteln, da die Empfehlungen vermuthlich an Adressaten auf verschiedenen Röm. Kap. 16 nicht genannten Reisestationen gerichtet waren. Schenkel.

Tryphon (d. i. Schwelger), ein im Griechischen nicht seltener Mannesname, war der Beiname eines angesehenen Feldherrn des Alexander Balas, Königs von Syrien, den er sich nach Appian (Historia Syriaca, Kap. 68) selbst gab, als er den Thron bestieg. Sein eigentlicher Name war Diodotus (d. i. von Gott gegeben); vgl. Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 1; Diodor in Fragmenta historicorum Graecorum, ed. Müller (Paris 1841—51), II, S. XVII; Strabo, XIV, 668; XVI, 752; Livius, Epit., LII. Nach Josephus („Alterthümer", XIII, 5, 1) war er aus Apamea, nach Strabo (XVI, 752) in Kasiana, einer Feste in Appamene, geboren, aber in Apamea erzogen. Er wird schon der von Diodor (Fragmenta, II, S. XVI) genannte Diodotus gewesen sein, der an der Sache des Alexander Balas verzweifelnd mit Hierax einen Aufstand der Antiochener veranlaßte und den Sturz des Alexander Balas im J. 146 v. Chr. herbeiführte. Hierauf hielt er sich zu Demetrius II. Nikator, aber als er sah, daß dieser grausame (Livius, Epit., LII) und träge (Justinus, XXXVI, 1) König dadurch große Unzufriedenheit erregt, daß er alle inländischen Truppen entlassen, faßte er den Plan, das von Alexander Balas hinterlassene Knäblein Namens Antiochus als Gegenkönig aufzustellen. Er ging daher zu dem arab. Häuptling Imalkuä (von Josephus Malchus, von Diodor Jamblichus genannt) nach Abae (Diodor, Fragmenta, II, S. XVI), dem der Knabe zur Erziehung übergeben war (1 Makk. 11, 38—40; Josephus, „Alterthümer", XIII, 4. 9, 5, 1). Als er nach längerer Zeit den Knaben durch Ueberredung in seine Gewalt bekommen und Truppen gesammelt hatte, setzte er dem Antiochus das Diadem auf und zog gegen Demetrius II., der, verhaßt wie er war, die Flucht ergreifen mußte (1 Makk. 11, 54—56) und nach Cilicien ging (Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 4). Von Bedeutung war die Stellung des mächtigen und glücklichen Makkabäers Jonathan. Wie jeder neue syr. König denselben durch Zugeständnisse für sich zu gewinnen suchte, so auch Tryphon im Namen seines königlichen Knaben, und es gelang ihm (1 Makk. 11, 57—59; Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 4). Immerhin stand ihm Jonathan im Wege, da er im Schilde führte, nach Beseitigung seines Puppenkönigs sich selbst die Herrschaft anzueignen; er dachte daher auf seinen Untergang. Nachdem sich beide in Beth-Schean (Skythopolis) begegnet, Jonathan mit starker Bedeckung, wußte diesen Tryphon durch Versprechungen nach Ptolemais zu locken, wo er

ihn gefangen nahm und seine Begleiter tödtete (1 Makk. 12, 39—53; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 1. 2). An die Stelle des Bruders trat Simon, der den gesunkenen Muth des Volks zu heben und gegen den sich gegen Judäa rüstenden Tryphon zu stellen hatte. Als Tryphon von Ptolemais aus heranzog, verlangte er für Freilassung des gefangenen Jonathan 100 Talente Silbers und zwei seiner Söhne als Geiseln. Obschon von der Falschheit des Tryphon überzeugt, leistete jedoch Simon das Geforderte, schon seines Namens wegen. Tryphon wollte Gewalt brauchen, allein da ihm Simon gerüstet zur Seite zog, auch das Wetter ungünstig war, verließ er das Land, nachdem er bei Baskama den Jonathan getödtet (1 Makk. 13, 1—24; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 5. 6). Auf der andern Seite mußte er gewärtig sein, daß Demetrius II. suchen würde, sich wieder der Herrschaft zu bemächtigen. Feststeht, daß Demetrius II., um sich gegen Tryphon zu stärken, einen Kriegszug gegen die Parther unternahm, aber dabei in die Gefangenschaft des Arsaces, Königs von Persien und Medien, gerieth. Wenn jedoch 1 Makk. 14, 1—3 dieser Zug in das J. 172 seleucidischer Aera (das J. 140 v. Chr.) verlegt wird, nachdem bereits Tryphon den Antiochus getödtet und sich die Krone aufgesetzt (1 Makk. 13, 31—34), so wird Josephus („Alterthümer", XIII, 5. 11, 7, 1) im Rechte sein, der erst nach der Gefangennehmung Demetrius' II. die Usurpation erfolgt sein läßt. Antiochus regierte nach Josephus vier Jahre. Nach Livius, Epit., LV, war er etwa zehn Jahre alt, als Tryphon Aerzte bestach, die ihn beim Steinschnitt, der angeblich nöthig sei, tödteten. Tryphon hatte zu kämpfen (Diodor, Fragmenta, II, S. XIX), bis ihn das Gericht erreichte. Im J. 174 seleucidischer Aera (im J. 138 v. Chr.) zog Antiochus VII., des Demetrius II. jüngerer Bruder, gegen ihn heran, und da ihn seine Mannschaften großentheils verließen, floh er, vom König verfolgt, nach Dora am Mittelländischen Meer und von dort nach Orthosia (1 Makk. 15, 10—14. 25. 37. 39). Josephus („Alterthümer", XIII, 7, 2) erwähnt Orthosia nicht, sondern Apamea. Dort sei er bei der Belagerung ergriffen und getödtet worden, nachdem er drei Jahre regiert. Fritzsche.

Tryphosa, s. Tryphäna.

Tubin. Richt. 11, 3. 5 (vgl. 2 Sam. 10, 6. 8) wird ein District Tob erwähnt, der jenseit des Jordan, nordöstlich von Palästina, in der Nachbarschaft von Ammonitis lag. Mit diesem wird das 1 Makk. 5, 13 genannte Toubion (Tobion, Cod. 44; Tubin, Vet. lat. und Syr.) identisch sein, das nach V. 9 in Gilead lag, und wo sich damals Juden befanden. Auch 2 Makk. 12, 17 werden tubienische Juden erwähnt. Unstatthaft ist, wenn Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 397) dieses Toubion mit den Söhnen des Tobias (2 Makk. 3, 11; Josephus, „Alterthümer", XII, 4. 2—9. 11) in Verbindung bringt. Fritzsche.

Tubiner, s. Tubin.

Tuch, Tücher übersetzt Luther im allgemeinen verschiedene in der Bibel vorkommende Ausdrücke; 2 Mos. 36, 37: perôket, worunter der Vorhang am Eingang der Stiftshütte gemeint ist; ebenso masak (2 Mos. 26, 36; 40, 5) und vollständiger perôket hammasak (2 Mos. 35, 12; 40, 21); semer (Jes. 51, 8), zunächst Schafwolle, hier wollenes Kleid; hur (Esth. 1, 6), weißes Linnen; ὀθόνια (Luk. 24, 12; Joh. 19, 40), die leinenen Binden, womit Leichen umwickelt wurden (s. Begräbniß); ῥάκους ἀγνάφου (Matth. 9, 16; Mark. 2, 21), Stücke ungewalkten Zeugs; ὀθόνη (Apg. 9, 10. 11; 11, 5), Leinwand, Leintuch. Roskoff.

Tugend, ein Begriff, der sich schon im A. T. von Männern (1 Mos. 47, 6; 2 Mos. 18, 21) und von Frauen (Ruth 3, 11; Spr. 12, 4; 31, 11) im Sinne moralischer Tüchtigkeit gebraucht findet. Im N. T. gebraucht denselben der Apostel Paulus Phil. 4, 8 von einer moralischen Eigenschaft. Nach seiner a. a. O. dargelegten Ansicht soll der Christ alle möglichen Tugenden kennen und ausüben (Phil. 4, 9). Sonst kommt der Ausdruck (ἀρετή) im N. T. von Menschen nur noch 2 Petr. 1, 5 vor, wo er jedoch durch den Begriff des Glaubens beschränkt ist, indem der Verfasser des Sendschreibens seine Leser a. a. O. ermahnt, „ihre Tugend im Glauben darzureichen", sodaß hiernach die christliche, mit dem Glauben verbundene Tugend von der jüdischen oder heidnischen, als einer glaubenslosen und darum unechten, zu unterscheiden wäre. Wahrscheinlich hat aber der Verfasser des zweiten Petrusbriefs (s. d.) a. a. O. die von ihm bekämpften Irrlehrer und ihre sittlichen Ausschreitungen im Sinne. Eigenthümlicherweise ist noch an zwei neutest. Stellen von der „Tugend" (2 Petr. 1, 3) oder von „Tugend" (1 Petr. 2, 9)

Gottes die Rede. Die erstere Stelle ist unverkennbar eine Nachbildung der letztern. Von der göttlichen „Tugend“ oder von göttlichen „Tugenden“ kann insofern allerdings die Rede sein, als Gott der Inbegriff aller moralischen Kraft ist und diese in seinen Offenbarungen auf mannichfaltige Weise zur Erscheinung kommt. Der Verfasser des ersten Petrusbriefs (s. d.) hat übrigens die Vorstellung von göttlichen Tugenden den LXX entlehnt, welche Jes. 43, 21 tehilah (Ruhm) mit Tugend übersetzen. Dieser Uebersetzung liegt unstreitig die Vorstellung zu Grunde, daß man Gott nicht würdiger rühmen kann als durch Verkündigung seiner moralischen Eigenschaften, d. i. seiner Vollkommenheit. Die Vorstellung von göttlichen Tugenden findet sich bei den LXX außerdem noch mehreremal (z. B. Jes. 42, 8. 12; 63, 7), sowie auch diejenige von der „Tugend Gottes“ (Hab. 3, 3; Sach. 6, 13). Schenkel.

Tünchen der Wände und Steine, das selbst gesetzlich vorgeschrieben wird (3 Mos. 14, 40—43; 5 Mos. 27, 2), muß im hebr. Alterthum gewöhnlich gewesen sein. Wie die Aegypter ihre Zimmer bunt färbten, so überzogen die Hebräer ihre Mauern mit Tünche von Kalk oder Gips (3 Mos. 14, 41 fg.; Ez. 13, 10; Dan. 5, 5; Sir. 22, 17 [20]) und Paläste auch mit Farbenstoff (Jer. 22, 14). Es ist aber kein besonderes Handwerk der Tüncher anzunehmen, sondern wahrscheinlich, daß die Maurer auch tünchten. Das Uebertünchen diente theils zur Dauerhaftigkeit des Maueranwurfs, theils zur Zierde, aber auch zur Kenntlichmachung und als Erinnerungszeichen (5 Mos. 27, 2. 4). Bildlich für trügerischen Schein, Gleißnerei, steht Tünchen Ez. 13, 10 fg.; 22, 8; Apg. 23, 3; ebenso Matth. 23, 27, wo bei den übertünchten Gräbern an eine äußere Verzierung, nicht an den von Rabbinen angegebenen Zweck der Warnung vor der verunreinigenden Eigenschaft der Gräber gedacht werden kann. Roskoff.

Turban. Ein Tuch mit einer Schnur oder einem Bande um den Kopf herumgebunden (2 Mos. 19, 9; 3 Mos. 8, 13; Ez. 16, 10), war vor alters auch bei den gemeinen Hebräern die gewöhnliche Kopfbedeckung, die noch jetzt bei den Arabern, in Ostindien und anderwärts zu sehen ist. Dieser einfache Kopfbund vermannichfachte sich mit der Zeit bei beiden Geschlechtern hinsichtlich des Stoffs und der Foren, sodaß Niebuhr 44 Arten davon abbilden konnte. Die alten Aegypter trugen auf dem kahl geschorenen Haupte meist ein weißes oder buntgestreiftes Tuch so gelegt und geknüpft, daß ein Zipfel über den Rücken und zwei zu beiden Seiten von den Schultern herabhingen. Ueber die Form der hebr. Kopfbedeckung enthält die Bibel keine genauere Angabe, wohl aber mehrere Benennungen. Die üblichste davon ṣaniph, deutet auf eine Kopfumhüllung, einen Kopfbund, ähnlich dem im heutigen Orient von ansehnlichen Personen getragenen Turban. Die Bibel erwähnt ihn bei Königen (Jes. 62, 3), Priestern (Sach. 3, 5), vornehmen Männern (Hiob 29, 14) und geputzten Frauen (Jes. 3, 23), er war also eine stattliche Tracht. Demselben Grundworte ṣanaph, umwickeln, umhüllen, entstammt miṣnephet, die Benennung des hohenpriesterlichen Turbans (2 Mos. 28, 4. 37. 39; 29, 6; 3 Mos. 8, 9; 16, 4), einmal auch des königlichen (Ez. 21, 31) als Zeichen der Würde. Die Form wird im A. T. nicht angegeben. Migbaʿa (2 Mos. 28, 40; 29, 9), die Bezeichnung des Turbans der gemeinen Priester, läßt eine kuppelartige Form vermuthen, worüber aber das Gesetz nichts sagt. Diese Kopfbedeckung war aus ungezwirnter Leinwand (3 Mos. 39, 28; Ez. 44, 18) und wurde um den Kopf gewunden (2 Mos. 29, 9; 3 Mos. 8, 13; Ez. 44, 17). Man glaubt sie niedriger als die hohepriesterliche, etwa eirund, oder wie eine eingedrückte Halbkugel, wie sie nebst zugespitzten und schneckenförmig gewundenen, an den persepolitanischen Ruinen abgebildet ist. Der unklaren Beschreibung bei Josephus ist zu entnehmen, daß sie aus einer leinenen Binde, nach den Rabbinen 16 Ellen lang, vielfach um den Kopf gewickelt, bestand, oben zugerundet erschien, und die hohepriesterliche durch einen purpurblauen Kopfbund unterschieden war. Auch Philo unterscheidet am hohenpriesterlichen Turban die priesterliche Mitra und die κίδαρις, wie sie orientalische Könige als Diadem zu tragen pflegten. Laut gesetzlicher Verordnung soll der Hohepriester an der Stirnseite seines Turbans eine Goldplatte, ṣiṣ, eigentlich Hervorglänzendes (2 Mos. 29, 6 Diadem genannt), mittels einer dunkelblauen Purpurschnur an den Kopfbund befestigt, mit der eingegrabenen Inschrift: „Heilig dem Jahve“ (2 Mos. 38, 36. 37. 38; 39, 30 fg.; 3 Mos. 8, 8. 9), als Abzeichen seiner Würde tragen. Wenn Josephus (und Sir. 45, 12) von einer goldenen Krone spricht, so erklärt sich dies aus der spätern Zeit, wo die Goldplatte, die schon in der jüd. Tradition von einem Ohre bis zum andern reichte, unter den

Makkabäern, welche Fürsten und Hohepriester zugleich waren, wahrscheinlich um den Kopf herumgezogen wurde, sonach mit den von Blumenkelchen des Hyoscyamus, von denen Josephus weiß, eine Krone bildete.

Weil an den Kopfbund große Pracht verwendet wurde, nannte man ihn vorzugsweise pe'er (eigentlich Schmuck überhaupt), in welchem Sinne der Ausdruck sowol von der Kopftracht der Männer (Jes. 61, 3. 10; Ez. 24, 17. 23) und dem wesentlichen Bestandtheile des weiblichen Putzes (Jes. 3, 20) als auch von der priesterlichen Kopfbedeckung (1 Mos. 39, 28; Ez. 44, 18) vorkommt. Takrik (Esth. 8, 15) und Karbela (Dan. 3, 21), von einigen für Namen von Turbans gehalten, sind Bezeichnungen weiter Obergewänder, Umwürfe.

Bekanntlich nahm der Hebräer, wie der Orientale noch jetzt, die Kopfbedeckung vor andern nicht ab, auch nicht im Gebet, außer in tiefster Trauer, was dem Priester verboten ist (3 Mos. 10, 6). Roskoff.

Türkis, s. Edelsteine.

Turteltaube, hebräisch: tor, ist in Palästina durch drei Arten vertreten. Davon verweilt die Lachtaube (turtus risorius) das ganze Jahr in großer Zahl an den Bächen und Quellen der Ufer des Todten Meeres, wenn Bäume sich vorfinden. Im Sommer durchstreift sie auch die Gebüsche des Tabor und des Hochlandes von Gilead. Die Palmtaube (turtus senegalensis), deren Lieblingsstätte die Dattelpalme, findet sich auch ziemlich oft in den Gärten Jerusalems, ja selbst in deren Tempelbezirk und wandert nicht. Bei weitem am zahlreichsten verbreitet ist unsere Turteltaube (turtus auritus), in Palästina mehr als in andern Ländern, ein Wandervogel. Ende März ist noch keine weit und breit zu sehen, in der zweiten Woche April schwärmen sie zu Berg und Thal in großer Menge, und man kann ihr melancholisch eintöniges Ruckſen vom Morgen bis Sonnenuntergang hören, sodaß wir nur die Beobachtung von Jeremia (Kap. 8, 7) und dem Dichter des Hohen Liedes (Kap. 2, 11. 12) bestätigen können. Diese Turteltaube wird 10—12 Zoll lang, zeichnet sich aus durch weiß- und schwarzgestreifte Flecken an den Seiten des Halses, weiße Schwanzfedern, durch rothgrauen Grundton des Gefieders. Turteltauben wurden wie andere Tauben meist nur von ärmern Leuten bei allen Reinigungsopfern verwendet, so nach dem Wochenbett (3 Mos. 12, 6. 8), nach Genesung von Gonorrhöe, Metrorrhagie (3 Mos. 15, 14. 29 fg.), vom Aussatz (3 Mos. 14, 22. 30 fg.). Auch bei anderweitigen Sündopfern durfte der Arme sich mit Turteltauben behelfen, ebenso der Nasiräer, wenn er durch einen Todesfall in seinem Hause unrein geworden (3 Mos. 5, 7; 4 Mos. 6, 10 fg.). Der Grund dafür kann wol nur darin liegen, daß die Turteltauben besonders zutraulich an den Menschen sich anschließen, daher leicht zu fangen oder leicht gezähmt aufzuziehen sind, während z. B. die Feldtaube mehr nur wegen ihres massenhaften Vorkommens in Betracht kam. Gewiß nisteten wie heute schon in alter Zeit Palmturteltauben im Tempelbezirk, und um so sinniger erscheint das Gleichniß: „Gib (Jahve, der im Tempel wohnende) nicht dem Thiere hin die Seele deiner Turteltaube“ (Ps. 74, 18). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 217 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 419 fg.

Furrer.

Tychikus, ein vertrauter Gehülfe des Apostels Paulus, vermuthlich aus Ephesus gebürtig (Eph. 6, 21; Apg. 20, 4), den der Apostel während seines ephesinischen Aufenthaltes kennen gelernt hatte, der ihn auf seiner letzten Reise nach Jerusalem begleitete und während seiner Gefangenschaft in Cäsarea (s. Epheser- und Kolosserbrief) eine Sendung nach Kolossä und Ephesus übernahm. Er war der Ueberbringer der beiden Sendschreiben an die dortigen Gemeinden (Kol. 4, 7 fg.; Eph. 6, 24), in denen deshalb specielle Erörterungen der Gemeindeverhältnisse fehlen, weil Tychikus den vertraulichen Auftrag hatte, hierüber mündlich zu verhandeln. Er brachte auch den Onesimus (s. d.) seinem Herrn in Kolossä zurück (Kol. 4, 9). Wie sehr ihn Paulus schätzte, ist aus den ihm ertheilten Prädicaten ersichtlich; er bezeichnet ihn als einen „geliebten Bruder und treuen Gehülfen“. Als einen zu Sendungen benutzten Vertrauten des Paulus verwenden ihn auch die Pastoralbriefe (s. d.), ohne daß diesen Angaben anderweitiges geschichtlich Thatsächliches zu Grunde läge, als was in den obenerwähnten Stellen enthalten ist. Die Sendung nach Ephesus (2 Tim. 4, 12) ist der Stelle Eph. 6, 21 fg., die eventuelle nach Kreta (Tit. 3, 12) der Apg. 27, 7 fg. geschilderten Situation entnommen. Schenkel.

Tyrannus, ein gänzlich unbekannter Lehrer in Ephesus, in dessen „Schule" der Apostel Paulus während seines ephesinischen Aufenthaltes sich zurückzog, als nach Verlauf von drei Monaten sein Auftreten in der Synagoge zu heftigem Widerstand bei einem Theile der Judengenossenschaft Veranlassung gegeben hatte (Apg. 19, 8 fg.). Die namentlich durch Vitringa (De synagoga vetere [Franeker 1696], I, 137 fg.) verbreitete Meinung, daß Tyrannus ein jüd. Lehrer und Inhaber einer Privatsynagoge, eines bet hamëdras, gewesen sei, stößt auf gewichtige Bedenken. Nachdem Paulus einem großen Theile der Judenschaft in Ephesus ein Gegenstand des Hasses und des Abscheues geworden und aus der Hauptsynagoge vertrieben war, ist es unwahrscheinlich, daß eine untergeordnete Synagoge ihn ohne Anstoß und Hinderniß zwei Jahre lang aufgenommen habe, auch ist Apg. 19, 8 fg. mit keiner Silbe angedeutet, daß Tyrannus ein jüd. Lehrer gewesen sei. Der Name selbst ist nicht hebräisch, sondern griechisch (vgl. 2 Makk. 4, 40; Apollodor, II, 4 fg.; Böckh, Corpus Inscriptionum Graecarum [Berlin 1825—58], Nr. 1732). Auch ein hochgestellter Offizier des Herodes (Josephus, „Alterthümer", XVI, 10, 3; „Jüdischer Krieg", I, 26, 3) trug diesen Namen, sowie ein von Eusebius („Kirchengeschichte", VII, 32, 8) erwähnter antiochenischer Bischof. Suidas (u. d. W.) kennt gleichfalls einen griech. Sophisten und Schriftsteller Namens Tyrannus. Vermuthlich war der von der Apostelgeschichte erwähnte ein hellenischer Lehrer der Philosophie, der einen Hörsaal (σχολή) hielt, und es ist ein erfreuliches Zeichen der Toleranz, daß er diese zwei Jahre hindurch der Predigt des Evangeliums für Juden und Heiden öffnete. Schenkel.

Tyrus, hebräisch-phönizisch: Ṣôr (davon römisch: Sar, Sara, Sarra), ist der Name der sehr berühmten See- und Handelsstadt der Phönizier, welche 200 Stadien, d. i. 5 geographische Meilen von Sidon, 30 Stadien von dem nachmaligen Insel-Tyrus südlich entfernt (Strabo, XVI, 757, 758), auf dem Festlande in einer sehr fruchtbaren und quellenreichen Ebene gelegen war, die gegen 3 geographische Meilen südwärts und ebenso weit nordwärts sich ausdehnt und etwa 2 Meilen breit ist (s. „Bibel-Lexikon", IV, 563). Der Name Ṣôr, aus welchem erst infolge aramäischer Aussprache (Ṭor) das griech. Tyrus entstand, wird gewöhnlich durch das hebr. Ṣûr = „Fels" erklärt und entweder auf den (40—50 Fuß hohen) Hügel Maschûk im Osten der heutigen Stadt, als auf welchem das alte Tyrus gelegen haben soll, oder auf die beiden (beziehungsweise eine der beiden) nackten Felseninseln bezogen, auf denen nachgerade Insel-Tyrus gebaut wurde (vgl. Hengstenberg, De rebus Tyriorum [Berlin 1832], S. 4 fg.; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 685; Gesenius, Thesaurus, III, 1161; Movers, „Die Phönizier" [Berlin 1849—50], II, I, 174). Allein der Fels Maschûk liegt seinerseits selbst mehr als eine halbe Stunde nordwärts von dem alten Tyrus des Strabo entfernt (vgl. auch Robinson, a. a. O.), und andererseits, welchen Namen sollte denn die alte Stadt des Continents ursprünglich getragen haben, bevor sie ihre Bezeichnung von der Inselstadt her erhielt? Dazu kommt, daß infolge schwankender Aussprache der Vocallaute eine hebr. Form Ṣôr wohl im Phönizisch-Punischen Ṣûr (und dieses durch Verdünnung Syr = Tyrus) gesprochen werden konnte, aber nicht umgekehrt (vgl. Movers in Ersch' und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 3. Sect., XXIV, 436; Schröder, „Die phönizische Sprache" [Halle 1869], S. 120 fg., 125 fg., 132 fg.), sodaß also der Stadtname Ṣôr mit dem hebr. Ṣûr („Fels") gar nicht in Verbindung gebracht werden kann (vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], S. 186). Wenn Hitzig einst zur Erklärung des Eigennamens Ṣôr, unter Vergleichung von Sach. 9, 13 (wo ṣôr = arabisch: ṣaur, d. i. „Palme"), weniger wahrscheinlich auf die Palmbäume hinwies, die auf der Insel Tyrus im Persischen Meerbusen wuchsen (s. „Bibel-Lexikon", IV, 564), so bezieht er sich neuerdings vielmehr auf eine Notiz bei dem arab. Geographen Jacut („Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], I, 416), wonach das arab. Ṣaur (Ṣôr) „jedes wirbelnde Wasser" bedeutet und also ganz einzig paßt zu der von Strabo (XVI, 758) bestimmt angegebenen Lage des alten Tyrus, $^3/_4$ geographische Meilen südwärts von der heutigen Stadt Sur (d. i. 30 Stadien von Insel-Tyrus), beim jetzigen Orte Râs 'el-;Ain („Haupt der Quellen") in der Ebene, wo eine Viertelstunde vom Meeresufer drei oder vier lebendige und wasserreiche Quellen gefunden werden, deren Wasser heute noch ebenso stark hervorquillt und emporsprudelt, wie es schon für seine Zeit (12. Jahrh.) Wilhelm von Tyrus bezeugt (XIII, 3; vgl. auch Robinson, a. a. O., III, 659—664): eine Erscheinung, die ohne

allen Zweifel wegen ihrer Merkwürdigkeit der Stadt den Namen gab. (Eine neue Hypothese über den ursprünglichen Namen von Tyrus stellt Sepp auf in der augsburger „Allgemeinen Zeitung", Jahrg. 1874, S. 4650 fg.)

Tyrus galt für eine der ältesten Städte Phöniziens (Strabo, XVI, 756). Sie war wegen ihres hohen Alters wie keine andere Stadt der Alten Welt durch zahlreiche Mythen gefeiert, die sich an die uralten Heiligthümer anlehnen, als deren ältestes der Tempel des Melkarth bezeichnet wird (s. „Bibel-Lexikon", IV, 565, 567, und vgl. Movers, a. a. O., II, I, 96 fg., 166 fg. sowie in der „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie", Jahrg. 1845, Heft 4, S. 70 fg.). Uebrigens beweist der in Tyrus einheimische, dagegen den Sidoniern fremde Cultus des Herakles (s. d.) zugleich, daß Tyrus nicht sowol als eine Colonie Sidons im engern Sinne, sondern vielmehr als eine Gründung der Phönizier überhaupt, d. i. der Sidonier im weitern Sinne, angesehen werden muß (s. „Bibel-Lexikon", IV, 562, und Justinus, XVIII, 3). Nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch, daß einerseits Sidon auf Münzen sich als Mutter von Tyrus bezeichnet, andererseits hinwieder Tyrus auf Inschriften Mutter der Sidonier genannt wird; letzteres natürlich im Hinblick auf die Ausbreitung des sidonischen, d. h. phöniz. Stammes durch tyrische Colonien (Strabo, XV, 756; Gesenius, Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta [Leipzig 1837], S. 263). Gleichwol muß Tyrus um ein Bedeutendes jünger gelten als Sidon (s. d.), schon kraft der Thatsache, daß wohl diese, aber noch nicht jene Stadt bei Homer und im Pentateuch (auch noch nicht Richt. 1, 31), sondern erst seit David's Zeit in der Bibel genannt wird (2 Sam. 24, 7. [5, 11]; vgl. Jos. 19, 29). Das alte (ursprüngliche) Tyrus scheint überhaupt nur sehr allmählich emporgekommen und bald auch wieder gesunken zu sein. Weil es keine Häfen hatte, so war es, wie es scheint, hauptsächlich auf Feldbau und Industrie angewiesen und mußte die Schiffahrt und den Seehandel fast ganz den Sidoniern überlassen. Dies Verhältniß dauerte jedoch nur so lange fort, bis im J. 1155 v. Chr. von Alt-Tyrus aus Insel-Tyrus gegründet, und durch König Hiram I. (s. d.) ausgebaut, vergrößert und verschönert, rasch zu der bedeutendsten und mächtigsten Handelsstadt emporblühte, welche das alte Sidon auf Jahrhunderte in den Hintergrund drängte. Schon unter Hiram's streitbarem Vater, Abibaal (Bartophas), war, wie es scheint, Sidon in die Abhängigkeit von Tyrus gerathen (Sanchuniathon, VII, 1—4; vgl. Movers, a. a. O., II, II, 618, und s. überhaupt die Darstellung „Bibel-Lexikon", IV, 549 und 566 fg.)

Auch die Mutterstadt selbst auf dem Festlande — Palätyrus — wurde rasch von der Inselstadt, „des Meeres Feste" (Jes. 23, 4) „im Herzen des Meeres" (Ez. 27, 4. 25; 26, 17), überflügelt. Und Hiram I. war es, welcher zur Erweiterung und Verschönerung der Tochterstadt großartige Bauten ausführte. Bis auf seine Zeit soll sich Insel-Tyrus auf eine kleine Anlage (ursprünglich ein Waarendepot: Pomponius Sabinus, Ad Aen., I, 12), welche auf einer, drei oder vier Stadien (= 1/5 Stunde) vom Festland gelegenen, langen schmalen Insel sich befand (Skylax, Periplus in Hudson's Geographi graeci minores [Oxford 1698—1712], I, 42; Diodor, XVII, 40; Curtius, VI, 2. 7), beschränkt haben, während auf einer andern kleinern, in der Nähe gelegenen Insel nur erst das prächtige, weithin berühmte Melkarthsheiligthum sich befand, das auch von den Colonien mit jährlichen Geschenken beschickt wurde. Hiram verband die beiden Inseln — genannt die „ambrosischen", als Wohnsitze der unsterblichen Götter — miteinander, indem er die dazwischenliegende Meerenge mit Schutt ausfüllen ließ; außerdem erweiterte er die Stadt, indem er nach der Continentalseite hin die Insel durch Aufschüttung vergrößerte und hier einen ganz neuen Stadttheil schuf, sodaß die Inselstadt seitdem aus drei Quartieren bestand: der Altstadt, welche, von den Sidoniern aus Alt-Tyrus erbaut, die ganze westliche Hälfte der heutigen Halbinsel (Sur) einnahm und in späterer Zeit die königliche Burg im Südwesten mitumfaßt haben soll; der Vorstadt (dem Eurychorus) an der östlichen, dem Festlande zugewandten und erweiterten Seite der Insel; und der Neustadt mit dem Melkarthstempel auf jener kleinern Insel in westlicher oder nordwestlicher Richtung von der nunmehr damit verbundenen Altstadt (Josephus, „Alterthümer", VIII, 5, 3; Contra Apion., I, 17, 18. Uebrigens s. Hiram und auch Chittim). Von jetzt an scheint der Hohepriester, welcher aus königlichem Geschlechte war, seine Wohnung auf der Inselstadt bei dem Melkarthstempel gehabt zu haben (Justinus, XVIII, 4, 11). Doch ist diese Insel des Melkarth schon früh durch Erd-

beben und Ueberschwemmungen, durch welche Tyrus viel zu leiden hatte, fast spurlos verschwunden.

Zur politischen Geschichte von Tyrus ist zu bemerken, daß die Notiz im Buche Sirach (Kap. 46, 18), wonach bereits der Richter Samuel mit den Tyrern gekämpft haben soll, auf einem Lesefehler des griech. Uebersetzers beruht (statt Ṣôrîm = Tyrer ist ṣârîm = Feinde zu lesen und zu übersetzen). Auch Hos. 9, 13 ist nicht von (Alt-)Tyrus, sondern von einer Palme die Rede. Den Nachrichten des Menander von Ephesus (bei Josephus, Contra Apion., I, 18) zufolge erhielt sich die Dynastie Hiram's I. nur noch sechzehn Jahre nach dessen Tode auf dem Thron; es kam eine pöbelhafte Sklaven- und Schreckensherrschaft ans Ruder, und diese wurde erst nach einem Bestand von 33 Jahren 8 Monaten durch Ithobaal, Ahab's Schwiegervater (s. Ethbaal, Isebel, Ahab), unterdrückt, in dessen Familie nun das Königthum verblieb. Wie die Bibel für die Regierungszeit Ahab's (1 Kön. 17; s. Ahab und Elias), so berichten auch die Annalen der Tyrer (bei Josephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2) für die Zeit Ithobaal's von einer dreiundeinhalbjährigen Dürre, nur daß hier das Aufhören derselben der Fürbitte des Priesterkönigs Ithobaal zugeschrieben wird, der deshalb bei den Tyrern im Rufe großer Frömmigkeit stand und infolge dessen wahrscheinlich den bei Sanchuniathon (Fragmenta, IX, 1) vorkommenden Beinamen Sydik (hebräisch-phönizisch: Ṣadîḳ), d. i. der Gerechte, Fromme, erhielt. Bald bekam die Volkspartei wieder die Oberhand in Tyrus, unter Ithobaal's Urenkel Pygmalion, was im siebenten Regierungsjahre dieses Königs (im J. 894 v. Chr.) die Auswanderung seiner Schwester Elissa (Dido) mit einem großen Theil der aristokratischen Geschlechter und die Stiftung Karthagos veranlaßte. Uebrigens geht aus dem Bericht Justin's (XVIII, 4, 11), wonach Elissa vorgeblich von der Insel, dem Wohnsitze ihres Gatten, des Melkarthshohenpriesters Sicharbaal, weg zu ihrem Bruder Pygmalion ziehen will, zugleich hervor, daß die tyrische Königsburg wenigstens bis dahin noch in Paläthyrus auf dem Festlande sich befand. Erst seit den Tagen Jerobeam's II. von Israel, seit Anfang des 8. Jahrh. v. Chr., sehen wir (Sach. 9, 3) die Tyrer durch große Festungsbauten die Inselstadt gegen die von Assyrien und Aegypten her drohenden Gefahren sichern (vgl. auch Jes. 23, 4; Ez. 26, 4. 8. 10. 12; 27, 11; Diodor, XIX, 61), und die unmittelbar sich anschließende Nachricht (Josephus, „Alterthümer", IX, 14, 2), daß bei dem Einfall Salmanassar's die übrigen Städte Phöniziens und selbst Alt-Tyrus von Insel-Tyrus abfielen, lehrt, daß jetzt (wenigstens im damaligen Kriegszustande) die Inselstadt der Sitz der Regierung geworden war. Wenn ferner in Bezug auf diesen Krieg Menander nach tyrischen Archiven berichtet, daß der Assyrer Salmanassar, als er sich von der Belagerung von Insel-Tyrus zurückzog, Wachen zurückließ, um die Tyrer von dem Strom (Leontes) und den Aquäducten auf dem Festlande abzusperren, sodaß sie fünf Jahre hindurch nur (Regen-)Wasser aus den von ihnen auf der Insel gegrabenen Brunnen trinken konnten: so folgt daraus, daß erst in späterer Zeit, wahrscheinlich jedoch schon vor Nebukadnezar's Belagerung, eine Wasserleitung vom Festlande her nach der Inselstadt herübergelegt ward.

Aehnlich belagerte später auch der Chaldäer Nebukadnezar die Inselfeste dreizehn Jahre lang erfolglos (in den J. 585—572 v. Chr.; vgl. Winer in der „Leipziger Literaturzeitung", Jahrg. 1833, S. 597 fg., und De Nebucadnezaris expugnatione Tyri [Leipzig 1848]; Hitzig, „Der Prophet Jesaia" [Heidelberg 1833], S. 273 fg., und „Der Prophet Ezechiel" [Leipzig 1847], S. 228 fg.; Movers, a. a. O., II, I, 427 fg.). Doch wurde, wie es scheint (Josephus, Contra Apion., I, 21), bald nachher der tyrische Freistaat durch bürgerliche Unruhen und innere Kämpfe tief erschüttert. Dagegen dürfte der von Justin (XVIII, 3) erwähnte Sklavenaufruhr in Tyrus erst in die Periode der Perserherrschaft treffen, frühestens in die Zeiten des Xerxes I., vielleicht erst in des Artaxerxes III. (Ochus) Zeit (in die J. 361—337 v. Chr.).

Als Alexander der Große das Perserreich angriff (im J. 333 v. Chr.), war der tyrische König bei der Flotte des Darius Codomannus, dessen bester Schutz auf dem Meere eben die phöniz. Schiffe waren (Arrian, De exp. Alex., II, 15. 10, 17. 5). Um seine Neutralität zu wahren, verweigerte das stolze Tyrus dem (bei Issus) siegreichen Macedonier den Einzug und das Darbringen des Opfers auf der Inselstadt, wies ihn vielmehr zu dem noch ältern Heiligthum des Hercules in Paläthyrus auf dem Festlande, schickte ihm jedoch zum Zeichen der Anerkennung eine schwere goldene Krone (Arrian, De exp. Alex., II, 16; Justin, XI, 10, 10). Empört über diesen abschlägigen Bescheid,

schritt Alexander zur Belagerung der Inselstadt, ließ, was vielleicht schon Nebukadnezar vergeblich versucht hatte (Ez. 26, 8 fg.; Arrian, De exp. Alex., II, 18), unter großer Mühe mit den Trümmern des vielleicht jetzt erst geschleiften Alt-Tyrus vom festen Lande bis zu den Mauern der Inselfeste hin einen Damm aufführen, hätte diese aber, trotz der außerordentlichen Anstrengungen der macedon. Flotte und Landarmee, gleichwol nicht schon im siebenten Monate zu erobern vermocht, wenn nicht, wie wir aus Justin (XI, 10, 14) erfahren, Verrath das Unternehmen erleichtert hätte. Schon jene dreizehnjährige Belagerung durch Nebukadnezar hatte dem Verkehr und Wohlstand dieser Stadt eine schwere Wunde geschlagen; Alexander versetzte ihr vollends den vernichtenden Schlag, von dem sie sich nie wieder völlig erholte (Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 3; Diodor, XVII, 40 fg.; Curtius, IV, 2 fg.; Arrian, De exp. Alex., II, 16 fg.). Der aufgeworfene Damm, durch den vom Meere ausgeworfenen Sand, den die Südwestwinde gegen die Küste treiben, zu einem Isthmus erweitert, verband von nun an fortdauernd, bis auf den heutigen Tag, die Insel mit dem Continent (Plinius, V, 17; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 12, 2; Ptolemäus, V, 15, 27: Τύρος ἡ πρόσγειος).

Uebrigens zerstörte Alexander die Inselstadt nicht, sondern erhielt sie unversehrt und gab ihr einen König aus einem ihrer alten Geschlechter. Insel-Tyrus blieb eine Hauptfestung und hielt, wieder aufblühend, nicht lange nach Alexander abermals eine vierzehnmonatliche, hartnäckige Belagerung (im J. 316—315 v. Chr.) durch Antigonus (Diodor, XIX, 58) und noch später eine erfolglose durch Pacorus aus (im J. 40 v. Chr.; Dio Cassius, XLVIII, 26).

In den ägyptisch-syr. Kämpfen sowie in der fernern Folgezeit theilte Insel-Tyrus das Schicksal Phöniziens überhaupt. Die Stadt gelangte vorherrschend unter die seleucidisch-syr. Herrschaft (vgl. 2 Makk. 4, 18. 44; 1 Makk. 11, 59). In Berücksichtigung ihres alten Ruhmes ließen ihr sowol Syrer als später auch die Römer ihre Freiheit und eigene Verfassung (Strabo, XVI, 757; vgl. auch Curtius, IV, 4, 21; Josephus, „Alterthümer", XV, 4, 1; Apg. 12, 20), und Kaiser Severus erhob sie selbst zur röm. Colonie mit italischem Rechte (Ulpian, De cens., 1 fg.). Strabo (XVI, 757) beschreibt das Tyrus seiner Zeit als eine trotz der durch Alexander erlittenen Niederlage wiederum durch ihren Handel und ihre Purpurfärbereien reiche und blühende Stadt mit zwei Häfen (vgl. auch Apg. 21, 3. 7; Plinius, IX, 60; XXI, 22; XXXV, 26). Außerdem bewahrten sich die Tyrer mit den übrigen Phöniziern ihren alten Ruhm als Baukünstler und Bildhauer bis in die röm. Zeit hinein (Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 1024). Auch im N. T. wird Tyrus wieder vor Sidon genannt, und zwar werden beide als lasterhafte, heidnische, doch für das Gute nicht ganz unempfängliche Städte erwähnt, mit deren Bewohnern Jesus in Berührung kam (Matth. 11, 21; Luk. 10, 13; Matth. 15, 21; Mark. 7, 24; Luk. 6, 17). Auch scheint sich in Tyrus schon frühzeitig eine christl. Gemeinde gebildet zu haben, welche der Apostel Paulus einmal besuchte (Apg. 21, 3—7). Bereits gegen Ende des 2. christl. Jahrh. (um das J. 196 oder 198) wird ein Bischof von Tyrus, Cassius, auf dem Concil zu Cäsarea erwähnt, und im 4. Jahrh. nennt Hieronymus (zu Ez. 26, 7; 27, 2) Tyrus die vornehmste und schönste Stadt Phöniziens, welche noch immer mit aller Welt Handel trieb. Noch zur Zeit der Kreuzzüge blühend und als sehr bedeutende Feste berühmt (vgl. Robinson, a. a. O., III, 679 fg.; Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 95) ist sie späterhin gänzlich verfallen und bildet jetzt, dank der Nachlässigkeit der türk. Regierung, einen elenden Flecken, der kaum noch den Namen einer Stadt verdient: ein Haufe ein- und zweistöckiger Häuser mit mehr oder weniger schmuzigen Straßen und einem schlechten Castell. Das heutige Sur (Sûr), dessen Bevölkerung Robinson (a. a. O., III, 675) auf ungefähr 3000 (Russeger in seinen „Reisen in Europa, Asien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], III, 145, gar nur auf 1500) Seelen schätzt, von denen etwa vier Siebentel Mohammedaner und drei Siebentel meist griech. Christen mit einem bei ihnen ansässigen Bischof sind, liegt auf der Nordostseite der Halbinsel am Wasser, da, wo die ehemalige Insel und der Isthmus zusammenstoßen.

Als griech. Geschichtschreiber über das alte Tyrus, welche aus Archiven schöpften, erwähnt Josephus mehrfach einen Menander aus Ephesus und einen Dius, excerpirt dieselben, ohne jedoch deren Zeitalter anzugeben. Auszüge aus ihren Werken finden sich auch bei dem Chronographen Gregor Syncellus. Außerdem hat Teucer von Cyzicum fünf Bücher über Tyrus geschrieben. Ueber tyrische Münzen vgl. Gesenius, Scripturae

linguaeque phoeniciae monumenta, S. 261 fg., und Eckhel, Doctrina nummorum veterum (Wien 1792—98), III, 379—393, 408 fg. Im übrigen s. Phönizien und vgl. Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 1046 fg.; Cellarius, Notitia orbis antiqui (Leipzig 1773), II, 381 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, I, 360 fg.; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 669 fg.; Hengstenberg, a. a. O.; Pauly's „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", VI, 2278 fg.; Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), II, I, 29 fg.; Robinson, a. a. O., III, 659 fg.; Furrer „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 341 fg., u. a. m. Kneucker.

U.

Uebel, s. Leiden, Krankheiten, das Böse.

Uebersetzungen der Bibel. Als das Evangelium zuerst verkündet wurde, war die griech. Sprache die Weltsprache, die Sprache des Verkehrs und die der Gebildeten. Allerdings hatte sie von ihrer frühern Reinheit viel verloren; fremde Worte, neue Wortformen und Wortfügungen hatte sie aufgenommen und war zur hellenistischen, zur διάλεκτος κοινή geworden, wie sie uns in den erhaltenen Schriftwerken in mannichfacher Gestalt vorliegt. Auch je nach den einzelnen Ländern machten sich erhebliche Verschiedenheiten geltend. Palästina war bereits seit einigen Jahrhunderten in den Verkehr mit griechisch redenden Völkern eingetreten, auch hier war das Griechische nicht unbekannt, sonderlich aber ward es in Galiläa gesprochen, das eine gemischte Bevölkerung hatte. Die eigentliche Landessprache war indessen das Hebräische, wie es sich im Laufe der Zeit aramaisirt hatte, und in dieser Volksmundart verkündete auch Jesus das Heil, wenn ihm schon auch das Griechische nicht fremd geblieben sein wird. Aber gar bald erfaßte das Evangelium seinen universalen Beruf, und damit mußte es aus dem engen Sprachkreise heraus und sich des herrschenden bemächtigen. Es ging dies schnell und leicht, da ein gut Theil Juden bereits Hellenisten waren und in der vorliegenden griech. Uebersetzung des A. T. (s. u.) gerade auch für das Religiöse ein Vorbild gegeben war, dem man folgen konnte. Weitere Entwickelungen nach dem neuen Gedankenkreise schlossen sich an, sodaß auch das Griechische durch das Christenthum seine besondere Gestaltung erhielt. So sind die christl. Erzeugnisse bis gegen Ende des 2. Jahrh., soweit sie uns erhalten sind, in griech. Sprache geschrieben; aber in sprachlicher Hinsicht ist ein großer Unterschied, namentlich auch in der Sammlung der Schriften, die als N. T. dem A. T. zur Seite trat. Während die einen so stark hebraisiren, daß sie sich unschwer ins Hebräische übertragen lassen, nähern sich andere mehr oder weniger einer bessern hellenistischen Diction, worin sich die allmähliche Hellenisirung des Evangeliums zeigt.

Als das Christenthum unaufhaltsam eroberte und auch in Länder kam, in denen das Griechische wol etwa bekannt, aber doch nicht Landessprache war, wurde es Bedürfniß, den Gläubigen das Bibelwort in ihrer Sprache in die Hände zu geben. Man mußte übersetzen, und da im Laufe der Jahrhunderte sich das Christenthum in alle Welttheile ergoß, entstanden bis heute Uebersetzungen der Bibel oder einzelner Theile derselben in großer Menge, und gerade in ihnen stellt sich die culturhistorische Bedeutung des Christenthums nach einer Seite in großartigster Weise dar. Abgesehen von dem reichen, namentlich religiösen Inhalt, der geboten ward, übten diese Uebersetzungen auf die Entwickelung der verschiedenen Sprachen den bestimmendsten Einfluß. Nicht wenige Sprachen erhob das Christenthum erst zu Schriftsprachen, und da war natürlich die Bibelübersetzung das vielseitig die Sprache Bestimmende, aber auch da, wo die Sprachen bereits Schriftsprachen waren, führten die Bibelübersetzungen zu neuen Gedanken und Formen und zu einer neuen Terminologie.

Die Uebersetzungen scheiden sich in unmittelbare und mittelbare. Während die erstern, sofern sie alt sind, für Prüfung und Feststellung des Grundtextes und dessen Auslegung von Bedeutung sind, haben letztere nur einen exegetischen Werth, einen kritischen nur etwa für ihre Quelle. Es ist nicht dieses Ortes aus dem massenhaften Material auch nur

eine kurze Uebersicht der Bibelübersetzungen zu geben (eine solche der Uebersetzungen des N. T. mit reicher Literaturangabe gibt Reuß, „Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments" [5. Aufl., Braunschweig 1874], S. 166—245), vielmehr beschränken wir uns auf die alten, die textkritisch und exegetisch von hoher Wichtigkeit sind, nämlich auf die alten griech. Uebersetzungen des A. T. und auf die alten lateinischen und die alte syrische der Bibel.

1) Die älteste Uebersetzung des A. T. ist die alexandrinische, im Griechischen die der 70, seltener 72 (nämlich Dolmetscher), daher jetzt gewöhnlich kurz die Septuaginta (LXX) genannt.

Alexandrien, von Alexander dem Großen gegründet, wuchs unter den Nachfolgern des Alexander, den Ptolemäern, durch seine vortreffliche Lage gefördert in wunderbarer Schnelligkeit empor und ward die erste Fabrik- und Handelsstadt der Welt, in der ein merkwürdiges Durcheinander verschiedener Nationalitäten zusammentraf. Aber daneben wurde es auch die Metropole griech. Wissenschaft und Kunst, in der diese einen Nachsommer hatte, das Ueberlieferte bewahrte und bearbeitete, aber auch Neues producirte und unter dem Zufluß anders gearteter Elemente auf eigene Bahnen geführt wurde. Jüd. Colonisten versetzte schon Alexander der Große nach Aegypten, dann auch Ptolemäus I. Lagi, in den folgenden Zeiten folgten aber freiwillig Juden in so großer Zahl, daß um die Zeit Christi von den fünf Stadttheilen Alexandriens zwei ausschließlich von Juden bewohnt wurden. Ihre äußere Lage war unter den ersten Ptolemäern sehr günstig, sie besaßen das griech. Bürgerrecht, und der Handel, den die Mehrzahl derselben trieb, war ausgiebig. Hiermit leitete sich im Judenthum ein Proceß ein, dessen Bedeutung eine weltgeschichtliche werden sollte. Wie der tägliche Verkehr benöthigte, sich der damals herrschenden griech. Sprache, der sogenannten διάλεκτος κοινή, zu bedienen, so befreundeten sich die vornehmen und gebildeten Juden mit griech. Literatur und Philosophie. Daß damit im Judenthum ein gewaltiger geistiger und religiöser Proceß vor sich ging, ist im Artikel Alexandrinische Religionsphilosophie (s. „Bibel-Lexikon", I, 85 fg.) ausführlich dargelegt, wir beschränken uns hier auf das Sprachliche.

Wenn wir im 2. Jahrh. v. Chr. einer vielseitigen jüdisch-alexandrinischen Literatur in griech. Sprache begegnen und sehen, daß um die Mitte dieses Jahrhunderts ein eigener Tempel zu Leontopolis entstand, so ist deutlich, daß sich die Juden verhältnißmäßig schnell hellenisirten. Das Nächste war, daß die Kenntniß des Hebräischen geringer wurde und beim A. T. Misverständnisse in Menge vorkamen. Allmählich mußte man, willig oder nicht, an eine Uebersetzung denken und das Griechische auch auf den gottesdienstlichen Gebrauch übertragen. Wann aber und wie im einzelnen unsere Uebersetzung entstand, darüber sind wir von glaubwürdiger Tradition nur zu sehr verlassen. Sicher ist, daß dem Uebersetzer des Jesus Sirach, der im J. 132 v. Chr. nach Aegypten kam (s. „Bibel-Lexikon", III, 253 fg.), das A. T. nach seinen drei Hauptbestandtheilen wesentlich abgeschlossen in griech. Uebersetzung vorlag. Sonst sind wir fast nur an den Brief des Aristeas (bei Josephus Aristäus) gewiesen (zuletzt kritisch berichtigt von Moritz Schmidt herausgegeben in dem „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes", herausgegeben von Merx, Bd. 1, Heft 3, S. 1 fg.), an den sich auch Josephus hält, und den er „Alterthümer", XII, 2, auszugsweise mitgetheilt hat. Der Brief, von Aristeas, einem Offizier der Leibwache des Königs Ptolemäus II. Philadelphus von Aegypten (in den J. 283—246 v. Chr.), an seinen Bruder Philokrates gerichtet, ist überhaupt zur Verherrlichung des Judenthums geschrieben, und dabei wird des Breiten die Entstehung der Uebersetzung des Pentateuchs erzählt. Der königliche Bibliothekar Demetrius Phalereus habe als eifriger Büchersammler Ptolemäus II. veranlaßt, sich eine Uebersetzung des jüd. Gesetzes zu verschaffen. Um sie zu erlangen habe der König den Aristeas und einen andern Offizier mit einem Schreiben und reichen Geschenken an den Hohenpriester Eleazarus (in den J. 290—258 v. Chr., s. „Bibel-Lexikon", IV, 360) nach Jerusalem gesandt. Hierauf kamen aus Palästina 72 Gelehrte, aus jedem Stamme sechs, mit einem prächtigen hebräischen, auf Pergament mit goldenen Buchstaben geschriebenen Exemplar des Gesetzes nach Aegypten, die auf der Insel Pharus eine Uebersetzung anfertigten und sie nach vorheriger Berathung über dieselbe dem Demetrius Phalereus dictirten. Als sie nach 72 Tagen fertig war, wurde sie vor zahlreicher Versammlung von Juden vorgelesen und so entschieden gebilligt, daß auf Veränderungen der Fluch gelegt wurde.

Dies der kurze Inhalt des Berichts, der die Namen der betreffenden Persönlichkeiten nennt, die betreffenden Urkunden wörtlich enthält und voll von Uebertreibungen zu Gunsten der Juden ist. Es springt in die Augen, daß so nur ein Jude schreiben konnte, und daß ihn dabei die Absicht leitete, die Uebersetzung als vollkommen bewährt hinzustellen. Daher das prächtige hebr. Original, daher die 72 palästinens. Gelehrten, daher die vollständigste Billigung von einer zahlreichen Judenversammlung. So kommt sehr in Frage, ob oder wie weit wir folgen dürfen. Allerdings konnte für den vielerfahrenen Staatsmann und Schriftsteller Demetrius Phalereus von Interesse sein, auch die jüd. Gesetzgebung kennen zu lernen, allein einmal war er nicht Bibliothekar, sodann galt zwar sein Rath bei Ptolemäus I. Lagi viel, aber von Ptolemäus II. Philadelphus sofort verbannt starb er schon im J. 283 (vgl. Hermippus bei Diogenes Laertius, V, 78). Bedenken wir ferner, daß die Uebersetzung ihre Entstehung nicht wohl einer königlichen Liebhaberei verdanken konnte, sondern aus einem andern Bedürfniß hervorging, wofür auch ihre Beschaffenheit spricht, so wird eine gesunde Kritik den Bericht völlig beiseitelegen, sollten auch einige Notizen mit der Geschichte nicht im Widerspruch stehen, sie wird aber nicht, wie vielfach und noch von Kurz (Aristeae epistula ad Philocratem [Bern 1872], S. 21 fg.) geschehen, durch halsbrecherische Vermuthungen einen echten Kern aus demselben herauszuschälen suchen. Der Verfasser, der im 2. Jahrh. v. Chr. gelebt haben mag, wird die Sage schon vorgefunden und weiter ausstaffirt haben. Juden und Christen nahmen sie indessen für lange Jahrhunderte als baare Münze an, ja letztere namentlich statteten sie wol auch noch wunderlicher aus, bezogen, was nur vom Pentateuch gesagt war, aufs ganze A. T. und hielten die Uebersetzung für inspirirt.

Völlig werthlos ist, was Aristobulus (s. d.) seinem König Ptolemäus VI. Philometor (in den J. 180—145 v. Chr.) vorzureden weiß (vgl. Clemens von Alexandria, Strom., I, 342; Eusebius, Praep. evang., IX, 6; XIII, 12). Es sei klar, daß schon Pythagoras und Platon das jüd. Gesetz benutzt haben, denn es sei dasselbe schon vor der Herrschaft Alexander's und der Perser übersetzt worden, die Uebersetzung des ganzen A. T. sei aber unter Ptolemäus II. Philadelphus durch Veranstaltung des Demetrius Phalereus angefertigt worden. Das eine ist so einfältig wie das andere. Da schon ein Pythagoras aus Mose geschöpft haben sollte, mußte natürlich eine Uebersetzung dagewesen sein, und an Flunkern war ein Aristobulus gewöhnt. Da nun aber die Pentateuchübersetzung bereits da war, so mußte die Sage, welche diese an Ptolemäus II. und Demetrius Phalereus knüpfte, dahin gewendet werden, daß unter diesen die Uebersetzung der andern Bücher des A. T. zu Stande kam. Wie ersteres jeden Grundes ermangelt, so ist letzteres nachweislich falsch.

So von beglaubigten Zeugnissen gar sehr verlassen, müssen wir uns die Entstehung der Uebersetzung aus den geschichtlichen Verhältnissen und dem zu erklären suchen, was ihr Charakter an die Hand gibt. Die Uebersetzung trägt durchaus keinen einheitlichen Charakter, sondern die Uebersetzungen der einzelnen Bücher wurden von Männern geliefert, die nach Kenntniß des Hebräischen und Griechischen, nach Begabung und Richtung sehr verschieden waren; ferner lassen sich aus dem vorliegenden handschriftlichen Apparat so ziemlich von allen Büchern zwei oder mehrere, seien es Recensionen oder Uebersetzungen gewinnen. Nach diesen Beobachtungen ist deutlich, daß die Uebersetzung sehr allmählich sich vervollständigte, und daß auch dann, als sie im ganzen vorlag, der Proceß des Nachbesserns, beziehungsweise Uebersetzens sich jahrhundertelang fortführte. Die Uebersetzung erwuchs einem vorliegenden Bedürfniß. Als in der Fremde die Kenntniß des Hebräischen immer mehr schwand und man sich doch an den hebr. Kanon gewiesen sah, wird man zunächst sich Dunkles durch griech. Glossen verdeutlicht, sodann einzelne Verse und Stücke übersetzt haben, bis man weiter ganz übersetzte. Selbstverständlich wurde der Pentateuch als der wichtigste Theil zuerst übersetzt, und da die Sage in Betreff desselben an König Ptolemäus II. Philadelphus anknüpft, so kann dies der Zeit nach richtig sein. Die andern Bücher wurden nach und nach übersetzt, und um die Mitte des 2. Jahrh. werden alle in Uebersetzung vorgelegen haben. Die Uebersetzer waren Juden hellenistischer Bildung, die nach den Verhältnissen und manchen Anzeichen vorzugsweise in Aegypten und speciell in Alexandrien gelebt haben werden, wenn auch einzelne nach Geburt oder zeitweiligem Aufenthalt einem andern Lande angehören konnten: so wird in der Unterschrift des Buches Esther ein Lysimachus als Uebersetzer genannt, der in Jerusalem gelebt habe. Erst wenn

das maſſenhaft vorliegende textkritiſche Material durchgearbeitet ſein wird — und dafür liegen nur erſt Anfänge vor — wird ermöglicht ſein, ſich über die Zahl der Ueberſetzer und beziehungsweiſe Ueberarbeiter und über ihren Charakter mit Wahrſcheinlichkeit auszuſprechen. Das Wenige, was, abgeſehen von einzelnen Specialarbeiten, gewöhnlich in den Commentaren zu den hebr. Büchern des A. T. geboten wird, iſt in der Regel unbedeutend, weil nicht aus Kenntniß der kritiſchen Sachlage der LXX hervorgegangen. Hier über einige Bücher ein paar kurze Andeutungen.

Ueber die Ueberſetzung des Pentateuchs, die nicht von einem Ueberſetzer herrührt (vgl. Egli in der „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 76 fg., 287 fg.), iſt aus neuer Zeit beſonders auf Thierſch (De Pentateuchi versione Alexandrina libri III [Erlangen 1841]) und Frankel („Ueber den Einfluß der paläſtiniſchen Exegeſe auf die alexandriniſche Hermeneutik" [Leipzig 1851]) zu verweiſen. Sie iſt natürlich nicht gleichmäßig gearbeitet, im ganzen jedoch nicht übel gelungen mit Ausnahme von 2 Moſ. 36, 9 fg. und 4 Moſ. Eine neue Ausgabe der Geneſis nach dem Text der röm. Ausgabe vom J. 1586 mit Beigabe eines reichen Variantenapparats nach neuer Collation hat de Lagarde (Leipzig 1868) geliefert. Die Samaritaner, welche vom A. T. blos den Pentateuch annehmen, beſitzen dieſen in ſamaritaniſcher Sprache, aber in einer von der hebräiſchen höchſt bedeutend abweichenden Textgeſtalt, die in zahlreichen Stellen mit der der LXX gegen die hebräiſche ſtimmt (vgl. Geſenius, De Pentateuchi samaritani origine, indole et auctoritate [Halle 1815]). Wie der ſamaritaniſche Pentateuch überhaupt eine Ueberarbeitung des hebräiſchen nach ſpätern religiöſen und kritiſchen Geſichtspunkten iſt, ſo werden dabei neben andern Quellen auch beſonders die LXX benutzt worden ſein. Das Buch der Richter habe ich nach dreifacher Textgeſtalt (Zürich 1867), das Buch Ruth (Zürich 1864), und nach doppeltem Text das Buch Eſther (Zürich 1848 und wieder in meiner Ausgabe der Libri apocryphi V. T. [Leipzig 1871], S. 30 fg.) kritiſch berichtigt herausgegeben. Sehr fehlerhaft ſind die Propheten und Pſalmen überſetzt, und allerdings war hier die Aufgabe des Ueberſetzens auch eine ſchwierige. Der Ueberſetzer des Jeremia folgte einem Texte, der von unſerm hebräiſchen ſowol nach Lesarten als nach Stellung der Stücke bedeutend abwich (vgl. Movers, De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, graecae alexandrinae et hebraicae masorethicae indole et origine [Hamburg 1834], und Wichelhaus, De Jeremiae versione alexandrina [Halle 1847]). Im Daniel hielt ſich der Ueberſetzer ſo frei und willkürlich, daß ſich die Kirche ſtatt dieſer Ueberſetzung der genauern des Theodotion bediente. Erſtere ſchien ſogar bis auf Fragmente verloren zu ſein, als ſie ſich in dem codex Chisianus zu Rom vorfand, aus dem ſie zuerſt Simon de Magiſtris, der aber dabei nur die Arbeit des Vincentius de Regibus gab (vgl. Jezeciel secundum Septuaginta, ex tetraplis Origenis, e Chisiano codice opera et studio Vinc. de Regibus [Rom 1840], S. 9), herausgab (Rom 1772). Die neueſte Ausgabe beſorgte Hahn (Leipzig 1845). Der Ueberſetzer der Sprüchwörter folgte einem von unſerm hebräiſchen abweichenden Texte; übrigens vgl. de Lagarde, „Anmerkungen zur griechiſchen Ueberſetzung der Proverbien" (Leipzig 1863), und Heidenheim in ſeiner „Deutſchen Vierteljahrsſchrift für engliſch-theologiſche Forſchung und Kritik", II, 595 fg.; III, 51 fg., 327 fg., 445 fg.; IV, 468 fg. Sprachlich gut, aber ſehr frei iſt das Buch Hiob überſetzt (vgl. Bickell, De indole ac ratione versionis alexandrinae in interpretando libro Jobi [Marburg 1862]).

Wie aus der hebr. Literatur allmählich eine Sammlung von Büchern hervortrat, die, als heiliger Kanon angeſehen, eine feſte Geſtalt erhielt und bewahrte, ſo geſchah es auch mit dieſen griech. Arbeiten, jedoch in einer andern, viel freiern Weiſe und ohne daß die Rückſicht auf den hebr. Kanon weſentlich beſtimmend eingewirkt hätte. Der Gründe waren mehrere. Einmal war der hebr. Kanon noch nicht völlig abgeſchloſſen, als wenigſtens ein Theil dieſer Schriftwerke entſtand. Sodann verfaßten ſie Privatperſonen, die einem eben vorliegenden Texte folgten und auch wol individuell ſich freier bewegten. Da es ferner ein ſehr langer Proceß war, in welchem ſie allmählich hervortraten, und bei der Berückſichtigung weſentlich nur die griech. Sprache das Kriterium war, ohne daß man weiter etwa nach den Verfaſſern fragte, ſo geſchah, daß in die nicht unter öffentlicher Autorität entſtehende Sammlung nicht nur Ueberſetzungen aufgenommen wurden, die einem von dem hebräiſchen mehr oder weniger abweichenden Texte folgten, ſondern auch neue, urſprüng-

lich griech. Zusätze, wie zu Esther und Daniel, ja ganze jüngere Bücher, sei es als griech. Uebersetzungen oder als ursprünglich griechisch geschrieben, die sogenannten Apokryphen des A. T. (s. d.), Aufnahme fanden, und daß man diese Bücher in einer vom hebr. Kanon theilweise abweichenden Reihenfolge, die in den Handschriften nicht immer die gleiche ist, zu einem Ganzen vereinigte. War also das Einzelne wie das Ganze zunächst nur Privatschrift, so gestaltete sich doch letzteres factisch zum alexandrinischen Kanon, da, wie unzufrieden mit der ganzen Arbeit auch die Palästinenser sein mochten, sich die Hellenisten und nachher die Christen in der Regel nur an sie hielten oder halten konnten. Bei diesen gelangte sie daher schnell zu hohem Ansehen, man nahm sie für ein Werk göttlicher Eingebung, ja zog sie wol dem hebr. Text vor, und im Laufe langer Jahrhunderte war ihr Verhältniß zum hebr. Kanon nur wenigen Gelehrten bekannt.

Die LXX waren so mangelhaft und erschwerten so sehr das Verständniß, daß sich gewiß frühzeitig einzelne veranlaßt sahen, mit oder ohne Zuziehung des Grundtextes nachzubessern; als aber nach dem Hervortreten des Christenthums das Verständniß wichtiger Stellen des A. T. zwischen Juden und Christen controvers wurde und zu einer lebhaften Polemik zwischen beiden führte, suchten mehrere durch neue Arbeiten zu helfen. Leider hat sich von diesen nur Fragmentarisches erhalten. Namentlich waren es drei Männer, die hier in Betracht kommen: Aquila, nach Irenäus (III, 24), Eusebius (Demonstrat. evang., VII, 1) ein jüd. Proselyt aus Sinope im Pontus, nach der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr., der für Juden, von denen er auch besonders benutzt wurde, buchstäblich treu übersetzte (vgl. Origenes, Epist. ad Afric.; Hieronymus zu Jes. 49); der etwa gleichzeitige Theodotion, nach Irenäus (III, 24) ein Proselyt aus Ephesus, nach Hieronymus (Catal. script. ecclesiast., Kap. 54) ein Ebionit, der die LXX frei überarbeitete, und von dem, wie bemerkt, die Ueberarbeitung des Daniel statt der LXX, deren sich noch Justinus Martyr bediente, in kirchlichen Gebrauch kam; und der etwas spätere Symmachus, nach Eusebius („Kirchengeschichte", VI, 17) ein Ebionit, der, freier sich bewegend, ein reineres Griechisch zu geben suchte; vgl. über diesen Geiger in der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben", I, 39 fg. Außerdem fanden sich noch manche Uebersetzungsstücke, namentlich gab solche Origenes in seiner großen Ausgabe (s. u.) aus drei Uebersetzungen unbekannten Ursprungs, die als Quinta, Sexta und Septima bezeichnet werden.

Wenn sich ältere Schriftsteller auf die LXX beziehen, so stimmen oft ihre Angaben nicht mit dem uns erhaltenen Septuagintatext. Diese Erscheinung, die vielseitig besprochen wurde (vgl. aus neuerer Zeit besonders Döpke, „Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller" [Leipzig 1829]; Credner, „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften" [Halle 1832—38], Bd. 2, und für Philo: Siegfried in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1873, S. 217 fg., 411 fg., 522 fg.; für Paulus: Kautzsch, De V. T. locis a Paulo apostolo allegatis [Leipzig 1869]), erklärt sich allerdings theils daraus, daß man damals einen vorliegenden Text freier benutzte, etwa nach dem Gedächtniß citirte und auch wol nach dem vorliegenden Zweck änderte, theils daraus, daß einzelne nach dem Grundtext änderten; aber sie zeigt auch, daß der Text selbst kein festgestalteter war, sondern Verschiedenheiten mancherlei Art aufwies. Gerade bei dem fleißigen Benutzen und da man kein Bedenken trug, sich den Text durch Aendern, Zusetzen und Weglassen zurechtzulegen, auch Glossen und Bestandtheile anderer Uebersetzungen in denselben kamen, wurde die Textverschiedenheit mit der Zeit immer größer. Praktisch hatte sie in der Polemik mit den Juden ihr sehr Bedenkliches; dem Vorwurf der Fälschung war christlicherseits schwer zu begegnen, und die Entgegnung, daß der Heilige Geist die gegebene Verschiedenheit vom Hebräischen beabsichtigt habe, war bei solchem Texte doch sehr blöd.

Da suchte Origenes in rein apologetischem Interesse zu helfen, indem er in seinem großartigen Werke eisernen Fleißes, der sogenannten Hexapla, das Verhältniß der Uebersetzungen, vorzugsweise der LXX, zum hebr. Texte vor Augen stellte. In sechs nebeneinanderlaufenden Columnen gab er den hebr. Text mit hebräischen und mit griech. Buchstaben, dann die Uebersetzungen des Aquila, des Symmachus, der LXX und des Theodotion, soweit er sie hatte, nebeneinandergestellt; in einigen Büchern wurde auch die Quinta, Sexta und Septima beigegeben, doch kommt neben Octapla der Ausdruck Enneapla nie vor, sodaß es wol in einigen Büchern acht, aber nie neun Columnen gab. Davon verschieden waren die Tetrapla, in denen er blos die vier griech. Uebersetzungen neben-

einanderstellte (vgl. Redepenning, „Origenes“ [Bonn 1841—46], II, 175 fg.). Er scheint sie später zum leichtern praktischen Gebrauch mit Nachbesserungen und einigen Zuthaten verfaßt zu haben. Allerdings beabsichtigte Origenes bei dieser Arbeit auch einen möglichst reinen Text der LXX herzustellen, wie er denn deshalb Handschriften verglich, allein sein Hauptzweck war der oben angegebene apologetische. Um daher das richtige Verhältniß der LXX zum hebr. Text vor Augen zu legen, bezeichnete er das, was die LXX, aber nicht der hebr. Text hatte, mit dem Obelus ⸓—,; dagegen ergänzte er das, was der hebr. Text, aber nicht die LXX hatten, aus Theodotion und, wenn dieser es nicht hatte, aus Aquila, selten aus Symmachus, und bezeichnete die Zusätze durch den Asteriscus ⁜—,; die Bedeutung der Lemniscen ÷ und Hypolemniscen ⸚, deren sich Origenes auch bediente, ist noch unaufgeklärt (vgl. Redepenning, a. a. O., II, 171). Der Gedanke, daß die LXX nach der veritas hebraica zu corrigiren seien, lag dem Origenes durchaus fern, vielmehr sollte nur die Uebereinstimmung und Abweichung beider Texte vorgelegt, das Urtheil darüber aber dem Leser freigestellt sein.

Das riesige Werk beschäftigte den Origenes viele Jahre und kam erst gegen Ende seines Lebens zum Abschluß. Eben wegen seines außerordentlichen Umfangs wurde es nie ganz, doch theilweise abgeschrieben und vielfach benutzt. Leider ging das Original, das auf der Bibliothek zu Cäsarea aufbewahrt und noch von Hieronymus eingesehen wurde, nachher zu Grunde; aber da es theilweise abgeschrieben wurde, so haben sich in einigen Handschriften, in Scholiensammlungen, Uebersetzungen und in Werken von Kirchenvätern zahlreiche Ueberreste des Werkes erhalten. Besonders verdient machten sich der Märtyrer Pamphilus und Eusebius von Cäsarea, welche den Text der LXX mit den kritischen Zeichen ausschrieben, und ihrer Arbeit werden wir vorzugsweise die erhaltenen Bruchstücke zu verdanken haben. Eine Ausgabe des Ezechiel (Rom 1840) haben wir schon oben erwähnt.

Von den Uebersetzungen ist neben der uns nur unvollständig und kritisch wirr vorliegenden alten lateinischen (s. u.) die syrische des Bischofs Paulus von Tella (im J. 616 n. Chr.) von hoher Bedeutung; er übersetzte sehr treu den hexaplarischen Text mit Angabe der Obelen und Asterisken aus einer Abschrift des von Pamphilus und Eusebius besorgten Codex. Mit der Zeit fanden sich von dieser Uebersetzung ein paar Handschriften, sodaß sie uns gegenwärtig dem größern Theile nach gedruckt vorliegt. Zuerst gab Masius das Buch Josua griechisch mit Commentar (Antwerpen 1574) heraus; die folgenden Herausgeber gaben den syr. Text mit Noten und theilweise auch mit lateinischer Uebersetzung, nämlich Norberg edirte den Jeremia und Ezechiel (Lund 1787), Bugati den Daniel und die Psalmen (Mailand 1788 und 1820), Middeldorpf im Codex syriaco-hexaplaris (2 Thle., Berlin 1835) das vierte Buch der Könige, den Jesaja, die kleinen Propheten, die Sprüchwörter, den Hiob, das Hohelied, die Klaglieder und den Koheleth, Rördam das Buch der Richter und Ruth (Kopenhagen 1861), endlich Ceriani (Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae [Mailand 1861—63], I, 1; II) den Baruch, die Klaglieder, den Brief Jeremiä und die Fragmente des Pentateuchs.

Es war Aufgabe der neuern Zeit, das, was sich von dem großen Werke der Hexapla erhalten, zu sammeln und geordnet zusammenzustellen. Den Anfang machte Morinus in der Ausgabe der LXX (Rom 1587); Bedeutenderes leistete Drusius (Veterum interpretum graecorum in totum V. T. fragmenta collecta, versa et illustrata [Arnheim 1622]); das Hauptwerk endlich lieferte Montfaucon (Hexaplorum Origenis quae supersunt — eruit et notis illustravit [2 Thle., Paris 1713]) mit reichen Zugaben. Von diesem Werke besorgte Bahrdt eine bequeme Handausgabe mit manchen Verbesserungen, aber mit Uebergehung der meisten Anmerkungen Montfaucon's (2 Thle., Leipzig 1769—70). Seit Montfaucon wurden nur kleinere Arbeiten mit Nachträgen und Berichtigungen geliefert; eine neue vollständigere Ausgabe der Hexapla besorgt Field, doch ist von derselben erst Bd. 2, 1, Hiob, Psalmen, Sprüchwörter, Koheleth und Hoheslied enthaltend, erschienen (Oxford 1867).

Kehren wir zu dem Text der LXX zurück, so hatte die wohlgemeinte Arbeit des Origenes den schlimmen Erfolg, daß sich derselbe noch mehr verwirrte, indem bei Benutzung hexaplarischer Handschriften die kritischen Zeichen leicht übersehen wurden, und so die

fremden Zusätze als ursprünglich zu den LXX gehörige galten. Etwa funfzig Jahre nach Origenes glaubten die Märtyrer, der antiochenische Lucianus (vgl. Suidas u. d. W.) und der ägypt. Hesychius neue Textesrecensionen liefern zu sollen, leider aber wird über die Art ihrer Arbeiten so wenig berichtet, daß wir uns über sie kaum vermuthungsweise äußern können. Nach Hieronymus (Praefatio in Paralipomena) wurde die Recension des Hesychius in Aegypten, die des Lucianus von Konstantinopel bis Antiochien und die origenistische dazwischen gebraucht: eine Notiz, die nicht streng zu nehmen sein wird.

Nachdem sich so in der alten Kirche die kritische Thätigkeit abgeschlossen hatte, wurden zur Befriedigung des Bedürfnisses Abschriften in großer Zahl angefertigt. Die Abschreiber gaben den ihnen vorliegenden Text, der in den einzelnen Büchern nicht immer der gleiche war. Wenn sie von sich aus nicht eben viel und erheblich corrigirt haben mögen, so fehlten sie freilich viel durch Nachlässigkeit, und selbst die besten Handschriften haben Schreibfehler in Menge.

Fester und reiner wurde der Text durch den Druck. Es erschienen bis heute in vier Hauptausgaben wesentlich vier Textesgestaltungen, die andern Ausgaben gaben eine derselben mehr oder weniger genau. Die erste erschien zu Alcala de Henares (Complutum) in der complutensischen Polyglotte (6 Thle., 1514—17) und wurde wieder gedruckt in den Polyglotten von Antwerpen, Heidelberg, Hamburg und Paris. Die Herausgeber benutzten uns nicht näher bekannte Handschriften, die nicht gerade sehr gute waren; ihr Text ist ein emendirter, aber mit Unrecht ist ihnen der Vorwurf gemacht worden, etwa nach dem Hebräischen und der Vulgata geändert zu haben, denn ihre Lesarten finden sich fast immer auch in Handschriften. Ebenfalls aus uns nicht bekannten Handschriften floß der Text der zweiten Hauptausgabe, der Aldina (Venedig: in aedibus Aldi et Andreae soceri [1518]), der mit dem complutensischen eine ziemliche Verwandtschaft zeigt. Einzelnes wird von Gelehrten emendirt sein. Dieser Text wurde im 16. Jahrh. in Straßburg, Basel und Frankfurt einigemal nachgedruckt. Einen großen Fortschritt bezeichnete die Sixtina, die auf Betrieb des unermüdlichen Papstes Sixtus V. zu Rom (im J. 1587) erschien. Wie man sich auch sonst in Handschriften umgesehen hatte und Varianten beigab, so war doch am wichtigsten, daß man, leider freilich nicht genau, den alten und vortrefflichen codex Vaticanus zur Grundlage nahm. In seinen defecten Stellen (es fehlen 1 Mos. 1—47, Ps. 105—138 und die Bücher der Makkabäer) folgte man zwei jüngern Handschriften. Ohne Frage ist dieser Text der bis dahin reinste, den daher fast alle spätern Herausgeber, wenn auch nicht ohne etwaige Aenderungen, wiedergegeben haben. So auch der neueste Herausgeber, Tischendorf (4. Ausg., 2 Thle., Leipzig 1869), der in der Interpunktion und Accentuation manches verbessert, nicht wenige Druckfehler beseitigt (vgl. Prolegomena, S. XXXIV fg.), sonst aber den Text selbst nicht erheblich verbessert hat. Dankenswerth ist die Beigabe der Varianten des codex Alexandrinus und aus den Fragmenten des codex Ephraemi Syri (von Tischendorf [Leipzig 1845] herausgegeben) und des codex Friderico-Augustanus (von Tischendorf [Leipzig 1846] herausgegeben). Letzterer besteht aus Fragmenten des später von Tischendorf vollständiger aufgefundenen und zu Petersburg im J. 1862 (in 4 Bdn.) herausgegebenen codex Sinaiticus, nur hätten nun auch die Varianten des Sinaiticus beigegeben werden sollen. Die vierte Textgestaltung endlich bietet der codex Alexandrinus. Als dieser berühmte, etwa aus dem 5. Jahrh. stammende, Codex als Geschenk des Patriarchen Cyrillus Lucaris an König Karl I. im J. 1628 von Konstantinopel nach England gekommen war, wurde seine Güte bald überschätzt. Auf Grundlage desselben, aber mit mancherlei Aenderungen und nicht wenigen Fehlern veranstaltete Grabe zwei Ausgaben (4 Bde., Oxford 1707—19, und 8 Bde., 1720—29; der Text erschien neuerlich verbessert von Field [Oxford 1859]), dem Breitinger (4 Bde., Zürich 1730—32) und Reineccius (Biblia s. quadrilinguia V. T. [2 Thle., Leipzig 1737—50]) in ihren Ausgaben nur zu sehr folgten. So war höchst verdienstlich, daß Baber eine sorgfältige Ausgabe des Codex (4 Bde., London 1816—28) mit nach der Originalschrift gegossenen Lettern besorgte, die, wenn auch natürlich nicht fehlerfrei, doch den Codex uns wesentlich ersetzt. Sein Text steht dem vaticanischen entschieden nach, er ist ein emendirter, doch vielfach guter und brauchbarer.

Nach dem Gesagten fehlt noch eine kritische Ausgabe der LXX, wie sie die Wissenschaft unserer Zeit verlangt, aber freilich kann sie nicht die Arbeit Eines Lebens sein,

und vorerst sind die einzelnen Bücher kritisch zu bearbeiten, ehe zum Ganzen geschritten werden kann. Handschriftliches Material liegt in Menge vor; ein sehr reiches und brauchbares lieferte mit dem vaticanischen Text die Ausgabe von Holmes und Parsons (5 Bde., Oxford 1798—1827). Trotz großer Mängel ließ sich das Gebotene von besonnenen Kritikern sehr gut verwerthen, doch blieb es fast unbeachtet. Jetzt stehen wir freilich auf festerm Boden, die ältesten und wichtigsten Handschriften liegen in Ausgaben vor, auch der codex Vaticanus ist, von Vercellone und Cozza in hoffentlich reiner Gestalt besorgt, seit dem J. 1868 in Rom im Erscheinen, andere Handschriften wurden neu collationirt, Anderweitiges lieferten aus Handschriften Ceriani (a. a. O., III) und Cozza (Bibliorum vetustissima fragmenta graeca et latina ex palimpsestis codicum bibliothecae Cryptoferratensis eruta [2 Bde., Rom 1867]), besonders aber der unermüdliche Tischendorf (Anecdota sacra et profana [2. Ausg., Leipzig 1861]; Monumenta sacra inedita. Nova collectio [9 Bde., Leipzig 1855—70]). Daneben sind denn auch die Citate der Väter und die alten Uebersetzungen zu Rathe zu ziehen.

Ein uns irgend genügendes Lexikon der LXX gibt es nicht, immer noch sind wir an das Schleusner's (5 Thle., Leipzig 1820—21) gewiesen, welches, wesentlich auf Grundlage des frühern Biel's (herausgegeben von Mutzenbecher [3 Thle., Haag 1779—80]) und die Concordanzen Kircher's (Frankfurt a. M. 1607) und Tromm's (2 Thle., Amsterdam und Utrecht 1718) entstanden, das gegebene Material roh empirisch bearbeitet und so auch wenig geordnet gegeben hat. Einen Fortschritt zum Bessern bezeichnet die beschränktere Arbeit Wahl's, Clavis librorum V. T. apocryphorum philologica (Leipzig 1853). Für die Erklärung der LXX findet sich im einzelnen bei Verfassern von Observationes und sonst manches Brauchbare, speciell bearbeitet aber wurde, abgesehen von den Apokryphen (vgl. Fritzsche und Grimm, „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments" [6 Bde., Leipzig 1851—60]), nur Jeremia von Spohn (2 Thle., Leipzig 1794—1824) und Amos von Vater (Halle 1810).

Um schließlich auf die hohe Bedeutung der LXX kurz hinzudeuten, so wurde schon bemerkt, wie sie auf die neutestamentliche und nachher auf die Kirchensprache mächtig einwirkten, sodaß diese einen gewissen hebraisirenden Charakter annahm. Der Kirche wurde sie auch dogmatisch zur Norm. Außerdem ist sie schon als erster Uebersetzungsversuch in solcher Ausdehnung höchst beachtenswerth, zumal die große Verschiedenheit der hebräischen und griech. Sprache besondere Schwierigkeiten machte. Wenn dies ein Grund war, daß sie vielfach sehr mangelhaft war, auch wol rein Unverständliches bot, so führte das zu vielen Misverständnissen, die aber bei dem göttlichen Ansehen, das sie erlangte, später zum Theil auf dogmatische Entwickelungen einwirkten. Weiter ist sie für die Kritik und Geschichte des hebr. Textes von größter Wichtigkeit. Wir ersehen aus ihr, daß es in alter Zeit im Hebräischen verschiedene Textgestaltungen gab, denen wir theilweise an ihrer Hand folgen und sie im wesentlichen reconstruiren können; aber auch, wo sie mit unserm masorethischen Texte im ganzen stimmt, bietet sie in Lesung und Fassung Verschiedenheiten in Menge dar, die theilweise zur wirklichen Berichtigung unsers Textes dienen. Endlich ist sie ja zum Theil sehr freie Uebersetzung, wobei die Uebersetzer um so leichter unwillkürlich ihre moralischen und dogmatischen Anschauungen dem alten Texte unterlegten: damit aber ist sie auch zu einer, wenn auch vorsichtig zu benutzenden Quelle der Denkart ihrer Zeit geworden (s. „Bibel-Lexikon", I, 88).

2) Unter den etwa zehn Töchtern der LXX gebührt der alten lateinischen Uebersetzung, gewöhnlich nach der einzigen Stelle Augustin's (De doctrina christiana, II, 15) Itala genannt, sowol wegen ihres Alters als wegen ihrer Bedeutung die erste Stelle.

Nach der Mitte des vierten Jahrhunderts hatte die lateinische Kirche einen unglaublich verderbten und in sich variirenden lateinischen Bibeltext. Hieronymus (vgl. besonders Praefatio in evangelia ad Damasum) klagt wiederholt über die varietas und vitiositas der codices latini, er sagt: tot sunt exemplaria paene quot codices, und leitet die Fehlerhaftigkeit daher, daß schon die Uebersetzer selbst zum Theil falsch übersetzt (vitiosi interpretes), darauf Unkundige durch vermeintliche Verbesserungen den Text weiter verunstaltet (praesumtores imperiti), endlich nachlässige Abschreiber (librarii dormitantes) ihn in verschiedener Weise verderbt hätten: er weiß aber nur von Einer lateinischen Uebersetzung trotz der massenhaften Abweichungen in den Handschriften. Dagegen gab es nach Augustin mehrere Uebersetzungen; denn wenn er De doctrina christiana, II, 14, 15,

codices emendati et non emendati unterscheidet, dann als Grundsatz aufstellt ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes und sofort anschließt: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, so kann er dabei nur verschiedene Uebersetzungen, nicht aber bloße Recensionen Eines Textes im Sinne gehabt haben. Ueber die Zahl schweigt er; denn wenn er De doctrina christiana, II, 14, von interpretum numerositas spricht und II, 11 sehr hyperbolisch sagt: Qui scripturas ex hebraea lingua in graecam veterunt numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari, so meinte er nicht nur solche, die ganze Bücher selbständig übersetzten, sondern auch solche, die einzelne Stellen übertrugen und einen vorliegenden Text mehr oder weniger verbesserten, wie sich denn die Verschiedenheiten, die er De doctrina christiana, II, 12, anführt, nur auf einzelne Worte erstrecken. Selbstverständlich kann die Frage nur sein, gab es nur eine oder noch eine zweite und allenfalls dritte Uebersetzung, und ferner handelt es sich dabei nicht gleich um die ganze Bibel, sondern um die einzelnen Bücher derselben, wie denn wirklich von den Büchern Baruch, Tobi und dem ersten Makkabäerbuch zwei alte Uebersetzungen noch vorliegen. Wir müssen sehen, wie weit sich die Frage nach dem vorliegenden Material beantworten läßt.

Von der Existenz einer lateinischen Bibelübersetzung erhalten wir zuerst seit Ende des 2. Jahrh. durch Citate Kunde, die sich bei Tertullian, dann bei Cyprian und dem lateinischen Uebersetzer des Irenäus finden. Auch ist kein Zweifel, daß sie sämmtliche Schriften A. und N. T. umfaßte, wennschon ein paar Schriften von Tertullian und Cyprian nicht berücksichtigt sind, was nur zufällig sein kann. Je weiter wir in der Zeit vorschreiten, um so zahlreicher werden die Citate, aber um so größer auch die Abweichungen voneinander. So wichtig die Citate sind, so bedarf es jedoch bei ihrer kritischen Verwerthung der größten Vorsicht; denn abgesehen davon, daß sie durch Abschreiber und Herausgeber leicht unwillkürliche und willkürliche Aenderungen erfuhren, so war die Citationsweise in alter Zeit oft eine sehr freie, und die des Griechischen mächtigen Schriftsteller konnten auch wol von sich aus Aenderungen vornehmen oder selbst übersetzen, da von einem strenger geregelten kirchl. Text noch lange keine Rede war. Mit freigebiger Hand bringt der fleißige Sabatier (Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus italica et caetera [3 Thle., Rheims 1739—49; neue Titelausgabe [Paris 1751]) Citate bei; wichtig ist das im codex Sessorianus enthaltene und dem Augustin zugeschriebene Speculum (abgedruckt in Mai's Nova patrum bibliotheca [Rom 1852—53], I, II, 1 fg.), das nur aus biblischen Citaten besteht. Die Citate aus dem Buch der Richter habe ich in dem Liber Judicum secundum LXX interpretes (Zürich 1867), S. 80 fg., zusammengestellt. Ferner ist zu verweisen auf Rönsch, „Das neue Testament Tertullian's" (Leipzig 1871); „Die lateinischen Bibelübersetzungen im christlichen Afrika zur Zeit des Augustin" in der „Zeitschrift für historische Theologie", Jahrg. 1867, S. 606 fg., und „Beiträge zur patristischen Bezeugung der biblischen Textgestalt und Latinität" ebendaselbst Jahrg. 1870, S. 87 fg.; Jahrg. 1871, S. 531 fg.

Viel wichtiger als die Citate sind die Bibelhandschriften, die zum Theil sehr erheblichen Alters sind, und in denen sich der alte Text zusammenhängend und mehr oder weniger vollständig erhalten hat. Es zeigt dies schon das Patois, das sie geben, während die Citate mehr die geregelte Schriftsprache darbieten. Wennschon die Abschreiber auch hier vielfach fehlten, so wollten sie doch ohne Tendenz einfach ihre Vorlage wiedergeben.

Die Bücher Weisheit, Jesus Sirach, das erste und zweite Makkabäerbuch, Baruch, das Gebet Manasse und das vierte Buch Esra gingen nach der alten Uebersetzung in die Vulgata (s. unten) über. Vom zweiten Makkabäerbuch hat Peyron (Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita [Stuttgart 1824], S. 73 fg.) einen alten Text aus dem codex Ambrosianus E. 76 Inf. herausgegeben. Ferner hat sich vom A. T. vollständig die Uebersetzung der Psalmen, des Buches Esther und des dritten Buches Esra, der Bücher Tobi und Judith und der Zusätze zu Daniel erhalten, außerdem ist nur mehr oder weniger Fragmentarisches ans Licht gestellt worden. Dagegen liegt uns die Uebersetzung des N. T. aus verschiedenen Urkunden dem weitaus größern Theile nach vor. Die Psalmenübersetzung gab zuerst Blanchinus (Bianchini) in

seinen Vindiciae canonicarum scripturarum vulgatae latinae editionis (Rom 1740) heraus; neuerlich erschien Libri psalmorum versio antiqua latina cum paraphrasi Anglo-Saxonica, ed. Thorpe (Oxford 1835). Nachdem zuerst die röm. Gelehrten Nobilius, Agellius, Valverda und Morinus in dem Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum ex auctoritate Sixti V. P. M. editum (Rom 1588) die Uebersetzung aus Citaten der Kirchenväter zusammengetragen und die Lücken von sich aus ergänzt hatten, wodurch freilich ein buntscheckiger Text entstand, war es der fleißige Mauriner Sabatier, der in dem oben citirten Buch das grundlegende und noch jetzt bedeutendste Sammelwerk lieferte. Er verwendete nicht nur den bis dahin zu Tage geförderten Apparat — so hatte Martianay die Uebersetzung des Matthäus (Paris 1695) und des Jakobusbriefs (Paris 1695), Hearne aus dem codex Laudianus die der Apostelgeschichte (Oxford 1715) herausgegeben, sondern er vermehrte ihn auch aus Handschriften und Vätern sehr bedeutend. Obwol das Werk die großen Mängel hat, daß Sabatier zum Theil nicht gute, sondern Handschriften gemischten Textes und zweifelhafte Autoritäten zu Grunde legte, die Varianten nicht mit der nöthigen Genauigkeit verzeichnete und den angehäuften Stoff nicht kritisch verarbeitete, so ist es doch bis heute als Sammlung das einzige geblieben. Seit Sabatier ist nicht nur das Material vielfach berichtigt, sondern auch sehr viel Neues zu Tage gefördert worden, sodaß eine neue vollständige Sammlung des bisherigen Erträgnisses und kritische Bearbeitung desselben in nicht zu breiter und schwerfälliger Form endlich an der Zeit wäre.

Als werthvollste Publicationen zum A. T. erschienen Librorum Levitici (fehlt Kap. 18, 30—25, 16) et Numerorum versio antiqua Itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiense conservato nunc primum typis edita (London 1868) und von Ranke, Fragmenta versionis latinae antehieronymianae (Marburg 1856—58; 2. Ausg., Wien 1868) (Fragmente zu den Propheten); Par palimpsestorum Wirceburgensium (Wien 1871) (Fragmente zum Pentateuch und zu den Propheten). In beiden Werken hat der Herausgeber die LXX und die Vulgata zur Seite gestellt und kritische Bemerkungen beigefügt. Vercellone (Variae lectiones vulgatae latinae editionis Bibliorum (Rom 1860—64) gibt I, 183 fg. Fragmente zur Genesis; I, 307 fg. zu Exodus; I, 586 fg. zu 5 Mos. 32 und II, 1, 78 zu Josua; Vogel („Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibel-Uebersetzung" [Wien 1868]) zu Ezechiel und den Sprüchwörtern; Mone (De libris palimpsestis [Karlsruhe 1855], S. 49 fg.) zu den Sprüchwörtern. Außerdem wird Verschiedenes geboten von Münter (Fragmenta versionis antiquae latinae [Kopenhagen 1819]), von Mai (Scriptorum veterum nova collectio [Rom 1825—38], III und VII), von Tischendorf in dem Anzeigeblatt der wiener „Jahrbücher der Literatur", Jahrg. 1847—49, und von ebendemselben etwas Weniges in den Anecdota sacra et profana, S. 231 fg., 234 fg.

Mehr wurde zum N. T. ans Licht gezogen, von Blanchinus in dem Evangeliarium quadruplex (2 Thle., Rom 1749) die drei alten wichtigen Codices, der Vercellensis, Veronensis und Brixianus; von Kipling der Codex Theod. Bezae Cantabrigiensis evangelia et apostolorum acta complectens graeco-latinus (2 Thle., Cambridge 1793); von Tischendorf das Evangelium Palatinum (Leipzig 1847); von Mai (Scriptorum veterum nova collectio, III, 257 fg.) das Evangelium secundum Matthaeum ex perantiquo codice vaticano (Claromontano); von Haase der codex Rehdigeranus (bis Luk. 21, 24 in dem breslauer Index lectionum [5 Thle., Breslau 1865—66]). Fragmente zum Lukas und Markus theilte Alter aus einem wiener Codex in Paulus' „Neuem Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur" (Jena 1790—91), III, 115 fg., und in Paulus' „Memorabilien" (Leipzig 1791—96), S. 58 fg., mit; zum Lukas finden sich solche im „Serapeum", III, 172 fg.; zum Lukas und der Apostelgeschichte bei Ceriani, Monumenta sacra et profana, I, 1 fg.; endlich edirte Ranke Fragmenta antiquissimae evangelii Lucani versionis latinae e membranis Curiensibus (Marburg 1872). Den codex Laudianus der Apostelgeschichte veröffentlichte Tischendorf (graece et latine [Leipzig 1870]). Von den Paulinischen Briefen wurde der codex Boernerianus (graecus cum versione latina) von Matthäi (Meißen 1794), und der codex Claromontanus von Tischendorf (graece et latine [Leipzig 1852]) herausgegeben. Endlich lieferte Knittel Ulphilae versionem gothicam nonnullorum capitum epistolae Pauli ad Romanos (Braunschweig 1762).

Was nun die Uebersetzung selbst betrifft, so charakterisirt sie sich als streng wörtliche: die Sprache ist daher ungelenk, sie verstößt oft gröblich gegen den lateinischen Sprachgebrauch, weil sie getreulichst den griech. Wortlaut wiedergibt, und nicht wenige griech. Worte sind als latinisirte beibehalten. Aber auch abgesehen von diesen Mängeln, die die Uebersetzungsart mit sich führte, ist sie ein Patois, voll von Provinzialismen und grammatischen und syntaktischen Verstößen. Um hier nicht zu ungünstig zu urtheilen, ist zu bedenken, daß die feine lateinische Schriftsprache, wie sie uns mustergültig in Cicero und Livius, Horaz und Vergil vorliegt, sich bald nach dem augusteischen Zeitalter progressiv verschlechterte: man verfällt einem rhetorischen Pathos und häuft Bild auf Bild, Worte erhalten neue Bedeutungen, aus der Dichtersprache geht vieles in die Prosa über, es kommen neue, etwa auch aus der Volkssprache entlehnte Wortbildungen in Aufnahme, griech. Worte werden latinisirt, die Grammatik und Syntax wird laxer. Dies auch festgehalten — und es greift weiter, als man gewöhnlich meint — so ist doch der Unterschied zwischen der Sprache, z. B. der Plinii und unserer Uebersetzung, ein ganz gewaltiger; in dieser treten uns die Solöcismen und Barbarismen massenhaft entgegen, wenn auch manche Abschreibern zur Last fallen mögen. Einzelner Beispiele bedarf es nicht, da jede Seite welche bietet, aber verwiesen sei auf die gründliche Schrift von Rönsch: „Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache durch Beispiele erläutert" (Marburg 1869; 2. Ausg. 1875). Diese Erscheinung beweist nur, daß die Uebersetzer (s. unten) zwar des Griechischen nicht unkundig waren, aber, im Lateinischen wenig geschult, sich der Volkssprache bedienten, die durch ihr ängstliches Sichhalten an die griech. Vorlage noch schlechter werden mußte. Der Gemeinde mochte die Uebersetzung als solche zunächst dienen, wie wenig sie auch den Gebildeten zusagte. Daß sie übrigens auch außerdem oft unklar und fehlerhaft war, versteht sich.

Bei diesem Charakter der Uebersetzung ist leicht begreiflich, wie nach etwa zwei Jahrhunderten die Handschriften ein buntes Gemisch von Verschiedenheiten zeigten. Als das Bedürfniß, das griech. Bibelwort lateinisch zu haben, hervortrat, wird man zuerst einzelne Worte und Sätze glossirt, dann größere Stücke übersetzt haben, bis es zur Uebersetzung ganzer Bücher kam, und da ein lebhaftes Interesse dafür da war, wird in verhältnißmäßig kurzer Zeit die ganze Bibel übersetzt vorgelegen haben. Wie die LXX war auch sie nicht das Werk Eines Mannes, wie die Vergleichung der einzelnen Bücher lehrt, aber der im ganzen übereinstimmende Dialekt beweist, daß sie etwa gleichzeitig und in der gleichen Gegend entstand. Wenn sich schon bei ihrem ersten Hervortreten bei Tertullian nicht wenige Verschiedenheiten in Worten und Versen zeigen, so erklärt dies die Art ihrer Entstehung, und daß man, des Griechischen kundig, sich nicht streng an den vorliegenden Text gebunden fühlte. Erhielt sich auch in der Folge immer ein fester Grundstock, so führte sich doch der Proceß des Aenderns fort, und zwar waren die Aenderungen theils formelle, theils materielle. Beide mußten nach der Sachlage tief eingreifen. Was erstere betrifft, so setzte man an die Stelle solöker Worte gewöhnliche, verbesserte falsche oder gräcisirende Constructionen nach der Schriftsprache und beseitigte ungelenke Wortfügungen, wobei es wol zu einem kleinen Stück neuer Uebersetzung kam. Ganz unerheblich war und mehr unwillkürlich geschah, daß man synonyme Worte, wie dixit ait, quia quoniam propter quod, praecepta mandata und vieles derart, miteinander vertauschte oder die Wortstellung unbedeutend änderte. Bedeutender waren die materiellen Veränderungen, was darin seinen Grund hatte, daß der griech. Text, namentlich der der LXX, in einer sehr verwilderten Gestalt in den Handschriften vorlag. Indem man daher bald die, bald jene Handschrift mit der Uebersetzung verglich, sah man sich veranlaßt, zuzusetzen und zu streichen, einzelne Worte und Verse zu ändern, ja manche Stücke neu zu übersetzen, und wenn solche Aenderungen zunächst am Rande stehen mochten, gingen sie doch nachher in den Text neuer Handschriften über. Daher die Erscheinung, daß die Varianten der griech. Handschriften sich größtentheils auch in den Handschriften unserer Uebersetzung finden. Endlich wird man da und dort auch von sich aus ohne handschriftliche Autorität Aenderungen angebracht haben.

Die Frage, ob es eine oder mehrere Uebersetzungen gab, kann endgültig nur durch eine gründliche Durchforschung des Materials entschieden werden, wobei selbstverständlich neben den alten Bibelhandschriften die Citate eine untergeordnete Rolle spielen; vorläufig

muß ich mich nach meinen Beobachtungen auch jetzt noch, wo die entgegenſtehende Anſicht anſehnliche Vertretung gefunden, an Hieronymus halten, dem in dieſer Sache vor allen ein Urtheil zukam, daß es nur eine, aber von Verſchiedenen angefertigte Ueberſetzung gab, die in der Folge von ſehr vielen geändert und zugeſtutzt wurde. Dieſe waren jedoch von Auguſtin nicht interpretes, ſondern in ihrem Sinne emendatores zu nennen. Allerdings laſſen ſich von Verſen und Versreihen zwei, drei verſchiedene Ueberſetzungen nebeneinanderſtellen, aber immer wieder lenkt man mehr oder weniger in ein Gemeinſames wieder ein, ein Zeichen, daß eine gemeinſame Grundlage da war und ſich bis zu einem gewiſſen Grade erhielt. Daneben beſteht, daß von einigen Büchern früher oder ſpäter wirklich eine neue Ueberſetzung angefertigt werden konnte (ſ. oben), die ſich aber leicht als ſolche charakteriſirte. Wenn Auguſtin (De doctrina christiana, II, 15) im J. 397 ſchrieb, daß unter den Ueberſetzungen die Itala als verborum tenacior cum perspicuitate sententiae den übrigen vorzuziehen ſei, ſo iſt der allerdings nur hier vorkommende Name nicht, wie man wollte, durch Conjectur zu beſeitigen (vgl. Arnobius, Adversus gentes, IV, 29: Euhemeri libellos Ennius sermonem in Italum transtulit). Auguſtin hat darunter eine in Italien entſtandene oder dort gebrauchte Ueberſetzung verſtanden, wogegen es nach unſerer Anſicht nur eine beſondere Recenſion geweſen ſein kann, aber wo dieſe Ueberſetzung oder Recenſion gegenwärtig zu finden ſei, iſt noch nicht enträthſelt worden.

Das Vaterland unſerer Ueberſetzung war ohne Zweifel das proconſulariſche Afrika. Zunächſt überſehe man nicht, daß wir zuerſt durch afrikan. Väter von ihr Kunde erhalten, ſodann iſt ja auch die lateiniſche Kirchenſprache, die wie überall ſich an der Hand der Bibel bildete, ein afrikan. Product. Ferner läßt ſich begreifen, wie hier zuerſt das Bedürfniß einer Ueberſetzung entſtand. Als die Römer das Land eroberten, fanden ſie drei Nationalitäten, Numidier, Mauren und Punier vor, deren jede ihre eigene Sprache hatte. Durch die Sieger wurde das Lateiniſche herrſchend, das nun freilich namentlich durch die in den Bildungsproceß eintretenden Punier eine ſehr eigene Geſtalt erhielt; das Griechiſche verſtanden weſentlich nur die Gebildeten. Erwägen wir nun, daß bei dem vielfachen Verkehr Italiens mit Afrika, namentlich Roms mit Karthago, wol ſchon im 1. Jahrh. Chriſten nach Afrika kamen, aber die chriſtl. Sache erſt im Laufe des 2. Jahrh. einen ſo guten Fortgang nahm, daß ſie am Ende dieſes Jahrhunderts einen tüchtigen Stamm gewonnen hatte, ſo iſt einerſeits deutlich, daß für die lateiniſch redenden Chriſten die griech. Bibel zu überſetzen war, und daß wir andererſeits die Entſtehung der Ueberſetzung etwa in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. zu ſetzen haben; ſie in frühere, wol gar in die apoſtoliſche Zeit zu rücken, wie geſchehen, verſtößt wider alle Geſchichte. Tertullian ſelbſt ſchrieb ja anfänglich noch Griechiſch. Weiter fällt das Sprachidiom unſerer Ueberſetzung ſchwer ins Gewicht, das ſich durch Vergleichung mit afrikan. Schriftſtellern, namentlich mit Tertullian, unverkennbar als afrikan. Product charakteriſirt. Endlich darf vielleicht auch die räthſelhafte Itala Auguſtin's angezogen werden, die als ſpecifiſch italiſches Product etwa einem afrikaniſchen entgegengeſetzt ſcheint.

Dem Bemerkten gegenüber kann Italien als Vaterland unſerer Ueberſetzung nicht in Betracht kommen, denn hier legten die andern Sprachverhältniſſe eine Ueberſetzung nicht ſo nahe. Von Rom iſt von vornherein abzuſehen. Als hierher das Evangelium in früheſter Zeit in griech. Sprache gekommen war, blieb dieſe Sprache lange die der Gemeinde, wovon ſich noch im Mittelalter Spuren erhalten haben. Die chriſtl. Schriftſteller Roms ſchrieben bis ins 3. Jahrh. griechiſch, und Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 53) weiß vor Tertullian nur den röm. Biſchof Victor und den röm. Senator Apollonius als lateiniſch Schreibende zu nennen. Aber auch in den Städten Süditaliens war die griech. Sprache bekannt und vielfach Umgangsſprache. So müßte denn eine entlegene Landſchaft den Anſtoß gegeben und den Ueberſetzern ihr Patois geliehen haben. Wenn Ranke (Par palimpsestorum Wiceburgensium, S. 432) jüngſt die Vermuthung brachte, daß die Ueberſetzung in einer Colonie von Lateinern entſtanden ſei, die eine griechiſch redende Stadt bewohnten, und zwar in einer von Legaten regierten Provinz, weil von 1 Moſ. 36, 15 an oft ἡγεμόνες durch legati wiedergegeben werden, ſo iſt ſie doch zu leichter Art, um Beachtung zu beanſpruchen.

Zu beſonderm Anſehen gelangte unſere Ueberſetzung nicht, ſie diente nur als Hülfsmittel den lateiniſch Redenden und Schreibenden. Der authentiſche bibliſche Text war auch dem Abendlande der griechiſche, vom A. T. der der LXX, der noch lange die vul-

gata, vetus oder antiqua editio genannt wird. Trotz aller Mängel iſt ſie jedoch ein hochwichtiges Denkmal des chriſtl. Alterthums, nicht nur weil ſie den Lateinern das Bibelwort vermittelte, ſondern ſie gibt uns auch in geſchichtlicher, namentlich ſprachlicher Beziehung reiche Aufſchlüſſe, und für den Kritiker des griech. Textes iſt ſie ein nicht zu unterſchätzendes Hülfsmittel.

Wir kommen zur **Vulgata**, die eine Geſchichte und kirchl. Bedeutung bis heute hat, beſchränken uns indeſſen auf das Allgemeine und verweiſen in Betreff des Speciellern, namentlich Bibliographiſchen, auf unſern Artikel „Vulgata" in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVII, 433 fg. Außerdem vgl. Riegler, „Kritiſche Geſchichte der Vulgata" (Sulzbach 1820); L. van Eß, „Pragmatiſch-kritiſche Geſchichte der Vulgata" (Tübingen 1824); Kaulen, „Geſchichte der Vulgata" (Mainz 1868), und deſſelben „Handbuch zur Vulgata" (Mainz 1870).

Als die lateiniſche Ueberſetzung durch maſſenhafte Varianten entſtellt und äußerſt verderbt war, mußte die Herſtellung eines richtigern und einheitlichern Bibeltextes den Lateinern als dringend nothwendig erſcheinen. Die Aufgabe war groß; ihr war ſeinerzeit nur Hieronymus gewachſen, der gelehrteſte Abendländer ſeines und vieler Jahrhunderte. Nicht nur war er trilinguis, ſodaß er auch des Hebräiſchen kundig war, ſondern auch humaniſtiſch tüchtig geſchult, wußte er gewandt und gut zu ſchreiben, und der Orient war ihm aus langjähriger Anſchauung wohl bekannt. Wie irgendeiner, fühlte er die Nothwendigkeit dieſer Arbeit, aber es entging ihm auch nicht das Gefährliche derſelben, daß er durch ſie Angriffen mancherlei Art, auch wol in Betreff ſeiner Orthodoxie, ausgeſetzt ſein würde. Eine Initiative war daher von ihm nicht zu erwarten, da er Tadel nicht vertrug und um ſeine Orthodoxie ängſtlich beſorgt war; aber als ihn der röm. Biſchof Damaſus mit der Arbeit beauftragt hatte, ging er um das J. 382 ſchüchtern ans Werk. Seine Abſicht war, die vorliegende Ueberſetzung nach guter handſchriftlicher Autorität zu verbeſſern, und wenn es dabei an ſich nicht zu tadeln war, daß er aus praktiſchen Rückſichten das Gegebene möglichſt beibehielt, ſo war er doch gar zu conſervativ, ſodaß er nur, wo es der Sinn durchaus zu erfordern ſchien, beſſerte und ſelbſt ſtiliſtiſch nicht gehörig nachhalf. Zuerſt verbeſſerte er das N. T., den Evangelien ſtellte er die ſogenannten Canones des Euſebius voran, am Rande der Ueberſetzung aber fügte er zur Erleichterung der ſynoptiſchen Ueberſicht die Nachweiſungen der Tafel bei. Hierauf bearbeitete er vom A. T. auf Verlangen des Biſchofs Damaſus zuerſt die Pſalmen, und zwar verbeſſerte er ſowol den gewöhnlichen Text der LXX (Psalterium Romanum genannt, weil in der röm. Kirche bis gegen Ende des 16. Jahrh. gebraucht) als den hexapleriſchen (Psalterium Gallicanum genannt, weil in Gallien und dann weiter in Deutſchland, England und Spanien gebraucht). Seine Abſicht war, das ganze A. T. nach dem hexaplariſchen Text zu bearbeiten (vgl. zu Titus, Kap. 3), aber wir wiſſen nicht, wie weit er dieſe Arbeit zu Stande brachte; er ſchreibt dem Auguſtin Epist. 94 (134), daß das meiſte davon ihm zu Verluſt gegangen. Erhalten hat ſich nur das Buch Hiob, dann beſondere Vorreden zu Hiob, Koheleth und Chronik, aber in ſeinen Commentaren zu den Propheten und zum Koheleth hat er dieſe Arbeit benutzt.

Was hiermit Hieronymus zu bieten ſuchte, entſprach dem Verlangen der Zeit, aber je mehr er ſich mit dem Grundtext des A. T. vertraut machte und ihn mit den wirren und fehlerhaften LXX verglich, mußte er an ſeiner Arbeit irre und ihm deutlich werden, daß hier zu einer ganz neuen Ueberſetzung geſchritten werden müſſe. Auch ein apologetiſches Intereſſe den Juden gegenüber trieb dazu, die auf den hebr. Text pochten. Genug, nach mancherlei Erwägungen und auch Aufforderungen begann er um das J. 392 das A. T. aus dem Grundtext neu zu überſetzen, und um das J. 404 war das große Werk vollendet. Begreiflich, daß er bei der hohen Achtung, in der die LXX ſtanden, auch dieſe und etwa auch zu ſehr berückſichtigte. Zuerſt überſetzte er die Bücher Samuel's und der Könige, dann die Propheten, die Sprüche, den Koheleth und das Hohelied, die weitern Bücher, wie es ſcheint, in folgender Ordnung: Esra, Nehemia, Hiob, Pſalmen, Chronik, fünf Bücher Moſe, Joſua, Richter, Ruth, Tobi, Judith, Eſther.

Wie Hieronymus gefürchtet, erfuhr er wegen ſeiner Arbeit mehr Tadel als Anerkennung, ſodaß er ſich gegen verſchiedene Angriffe zu vertheidigen hatte. Natürlich ſpielten dabei auch Neid und Haß eine Rolle. Er ward falsarius, sacrilegus und corruptor sacrarum scripturarum geſcholten, und es wurde ihm ein Brief untergeſchoben, in dem

er bereute, das A. T. schlecht übersetzt zu haben (vgl. Hieronymus, Apologia adversus Rufinum, II, 24). Selbst Augustin tadelte bei seiner Ueberschätzung der LXX die neue Uebersetzung und fürchtete, daß sie in der Gemeinde zu Händeln Anlaß geben möchte. So erzählt er, daß es in einer Kirche wegen der Stelle Jon. 4, 6, in welcher Hieronymus für cucurbita hedera gesetzt habe, Streit gegeben (vgl. Augustin, Opera [ed. Bened.], II, Epist. 28, 71, 73. Der reizbare Greis, der sich auch anderweitig durch Augustin verletzt fühlte (vgl. Möhler, „Nachgelassene Schriften" [Regensburg 1839—40], I, 1 fg.), blieb die Antwort nicht schuldig, und es fiel ihm nicht schwer, die schwächlichen Gegenreden abzuweisen.

Ein billiges Urtheil wird zugestehen, daß Hieronymus für seine Zeit ein sehr bedeutendes Werk lieferte, das denn auch die Probe der Zeit aushalten sollte. Sein Hauptverdienst ist, das A. T. neu aus dem Grundtext übersetzt zu haben, wodurch er das Verständniß desselben ungemein förderte und bewirkte, daß im Abendland die mangelhaften LXX und ihre lateinische Tochter mehr und mehr beiseitegelegt wurden. Als Uebersetzer wußte er im ganzen eine gewisse Mitte zwischen zu großer Wörtlichkeit und zu großer Freiheit innezuhalten, und auch an Richtigkeit leistete er, was damals billig zu erwarten war, zumal er sorgsam jüd. Hülfe in Anspruch nahm. Stiefmütterlich behandelte er die Apokryphen, die er als nicht zum hebr. Kanon gehörig abschätzig beurtheilte; einige berücksichtigte er gar nicht (s. oben), von den andern gab er eine sehr flüchtige Uebersetzung oder Ueberarbeitung. Das N. T. verbesserte er nur, und hier hätte er allerdings mehr geleistet, wenn ihn nicht die Furcht anzustoßen bewogen hätte, das Gegebene möglichst beizubehalten, bisweilen sogar falsche Uebersetzungen, wenn sie ihm unschädlich schienen. Selbst stilistisch half er nicht gehörig nach, sodaß er mancherlei Unebenheiten beibehielt und die Sprache keine gleichartige ist. Immerhin hat seine Arbeit in kritischer Beziehung die Bedeutung, daß sie uns die Gestalt des biblischen Grundtextes zu Ende des 4. Jahrh. nach kritischer Berichtigung erkennen läßt.

Die Uebersetzung des Hieronymus gelangte nur sehr allmählich zu allgemeinerer Verbreitung und Anerkennung. Zwar von einzelnen wurde sie sofort gebraucht, aber überwiegend hielt man sich noch an die alte Uebersetzung, bis die neue mit dem 6. Jahrh. mehr und mehr hervortrat und im 9. Jahrh. ihr Sieg sich entschied. Sie war nun wirklich die kirchliche, und der Name der LXX, Vulgata, ging, wenn auch erst später, auf sie über. Während des Mittelalters hat sie ganz überwiegend die Kenntniß der Bibel vermittelt, auf das Latein als Kirchen- und Gelehrtensprache den wesentlichsten Einfluß geübt, und von der Hierarchie ist sie als ein Mittel gebraucht worden, die katholische Einheit der Kirche im Abendlande darzustellen.

Wie alle Schriftwerke, die viel gebraucht und oft abgeschrieben werden, allmählich, sei es durch unwillkürliche Versehen beim Abschreiben, sei es durch willkürliche Aenderungen, verunstaltet werden, so erging es auch frühzeitig der Vulgata. Hier war besonders verhängnißvoll, daß, da neben ihr jahrhundertelang die alte Uebersetzung gebraucht wurde, eine mit der andern verglichen, eine nach der andern geändert und somit beide corrumpirt wurden. Natürlich hielten sich die einen Handschriften reiner als die andern. So beschäftigte sich schon Cassiodor (De institutione divinarum literarum, praef., Kap. 14 und 15) Mitte des 5. Jahrh. mit der Verbesserung des Vulgatatextes durch Vergleichung alter Handschriften. Als es gegen Ende des 8. Jahrh. mit dem Texte recht schlimm stand, lieferte Alcuin, von Karl dem Großen dazu beauftragt, einen nach Handschriften verbesserten und im ganzen wohlgerathenen Text, und bei der Kaiserkrönung, 1. Jan. 801, ließ er seinem Herrn ein prächtiges Exemplar seiner Arbeit durch seinen Schüler Nathanael überreichen. Indeß auch nachher kam es wieder zu neuen Verderbnissen, sodaß sich im 11. und 12. Jahrh. wieder einige Männer mit der Verbesserung der Vulgata beschäftigten, bis man sogenannte Correctoria biblica anlegte (vgl. über sie Döderlein im „Literarischen Museum" [Altdorf 1778], I, 1 fg., 177 fg., 344 fg., und Dressel, „Die vaticanischen Correctorien der Vulgata" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 369 fg.), in denen man die Varianten niederlegte und besprach, die man durch Vergleichung von Handschriften und ältern Auslegern gewonnen hatte. So gab es ein correctorium Parisiense der pariser Theologen, eins der Dominicaner unter Leitung des Hugo a S. Caro, um das J. 1140 angefertigt, und eins der Minoriten. Auch durch sie wurde nicht geholfen; man gewann zwar eine Variantensammlung, aber unfähig, sie kritisch zu verwerthen,

wurde der Text vielmehr verschlechtert als verbessert. Der einsichtige Roger Baco war daher mit diesen Arbeiten sehr unzufrieden, die correctores seien vielmehr corruptores, und die correctio der Praedicatores sei pessima corruptio. So ist begreiflich, daß die zahllosen jüngern Handschriften, die sich vorfanden und die immer wieder abgeschrieben wurden, während die guten alten in den Bibliotheken moderten, einen sehr verderbten Text enthielten.

Wenig förderte die neue Buchdruckerkunst. Zwar das wurde wie immer durch sie erreicht, daß der Text eine etwas festere Gestalt annahm, aber da er offenbar nicht aus alten und guten, sondern aus jüngern und unreinen Handschriften floß, so war er durchaus kein guter. Uebrigens wurde die Vulgata in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. von allen Büchern am häufigsten gedruckt; man sieht, dem Bedürfniß kam die Speculation zu Hülfe. Abgesehen von einer Reihe glossirter Bibeln und von Ausgaben einzelner Theile und Bücher der H. Schrift erschienen bis zum J. 1500 etwa hundert Ausgaben der Vulgata. Hain hat deren in seinem Repertorium bibliographicum (Stuttgart 1826—38) 97 verzeichnet; von diesen sind 18 ganz undatirt, 16 ohne Ortsangabe, von den übrigen 63 datirten fallen 28 auf Italien, 26 auf Deutschland und 9 auf Frankreich. Es ist nicht dieses Ortes, auf das Bibliographische weiter einzugehen, das durch tüchtige Arbeiten vielseitig Erläuterung gefunden, dagegen sind über das gegenseitige Textverhältniß der Ausgaben noch manche Aufklärungen zu erwarten. Da der Text im ganzen betrachtet und, von vielen Druckfehlern abgesehen, in allen ziemlich der gleiche ist, so werden sie in Suiten zerfallen, sodaß die eine oder andere andern zur Grundlage diente, die einen entweder bloße Nachdrucke waren, andere dagegen eine Recognition erfuhren. Die älteste undatirte Ausgabe erschien zu Mainz durch Guttenberg im J. 1450 (vgl. Ebert, „Allgemeines bibliographisches Lexikon" [Leipzig 1821—30], I, 2272), die älteste datirte, ebenfalls zu Mainz durch J. fust und Pet. schoiffher im J. 1462 (übrigens vgl. Seemiller, De lat. bibl. cum nota a. 1462 impressa duplici ed. Moguntina exercitatio (Ingolstadt 1785). Letztere diente einer Reihe anderer zur Grundlage. Ihres eigenen Textes wegen ist die zu Rom durch Conr. suueynheym und Arn. pannartz im J. 1471 erschienene Ausgabe beachtenswerth, nachgedruckt zu Nürnberg im J. 1475 durch Andr. Frisner und J. Sensenschmitt. Endlich ist eine ganze Suite von Ausgaben zu erwähnen, die sich durch die Schlußverse:

> Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris
> Emendata satis et decorata simul
> Biblia sum presens, superos ego testor et astra

empfehlen, doch ist unter denselben zu unterscheiden. Der echten, die wirklich einen verbesserten Text geben, sind neun; sie erschienen ohne Angabe des Druckortes und des Druckers, eine auch ohne Jahrzahl; die acht erschienen in den J. 1479, 1481, 1483, 1485, 1486 (zweimal), 1487, 1489. Die andern mit diesen Schlußversen sind theils mehr oder weniger genaue Nachdrücke, theils dienten ihnen jene Verse nur als Lockspeise, während sie einen beliebigen Text nachdruckten.

Als im 16. Jahrh. die religiöse Frage ganz in den Vordergrund trat, und mit der alten eine neue Anschauung in heftigen Kampf gerieth, die sich wesentlich auf das unverfälschte Bibelwort zu stellen suchte, mußte auch die Vulgata in Untersuchung kommen. Daß es mit ihrem Text schlecht bestellt sei, war leicht zu erkennen; hatte doch schon in der Mitte des 15. Jahrh. Lorenzo della Valle in seinem berühmten, zuerst von Erasmus (Paris 1505) herausgegebenen Büchlein: In latinam N. T. interpretationem ex collatione graecorum exemplarium adnotationes, darauf hingewiesen und an Beispielen gezeigt, wie sie zu verbessern sei. Unterdessen hatte man sich auch der biblischen Grundsprachen bemächtigt, sodaß, als zuerst Erasmus durch seine neue Uebersetzung des N. T. das geheiligte Ansehen der Vulgata untergraben hatte, neue lateinische Uebersetzungen der H. Schrift angefertigt wurden, die uns hier nicht weiter berühren. Immerhin legte man weder katholischer- noch protestantischerseits die althergebrachte Vulgata beiseite, aber wol versuchte man in doppelter Weise einen berichtigtern Text derselben herzustellen; einmal dadurch, daß man ihn nach den Grundtexten verbesserte, so zuerst in der complutensischen Polyglotte, sodann dadurch, daß man durch Vergleichung von ältern Handschriften den Text des Hieronymus wiederherzustellen suchte. Während die erstern Arbeiten praktisch ganz brauchbar sein und das Verständniß der H. Schrift wirklich fördern mochten, ent-

sprachen jedoch nur letztere dem wissenschaftlichen Interesse. In dieser Beziehung treten die Bemühungen des R. Stephanus und der löwener Theologen als bedeutsam hervor. Der berühmte Stephanus verbesserte den Text nach einer Reihe von Handschriften und einigen Ausgaben und gab dazu auch Varianten. So erschienen von ihm acht Ausgaben der ganzen Bibel (Paris 1528, 1532, 1534, 1540 [dies die beste], 1545, 1546; Genf 1555 und 1557); sein Text wurde einer der verbreitetsten und sehr oft nachgedruckt. Als Kaiser Karl V. die theologische Facultät zu Löwen beauftragt hatte, eine sorgfältige Revision der Vulgata vorzunehmen, unterzog sich Hentenius unter Aufsicht der Facultät der Arbeit, er verbesserte die Ausgabe des Stephanus vom J. 1540 nach 30 Handschriften und fügte auch Varianten bei. Die Ausgabe erschien zu Löwen im J. 1547 und ward wiederholt nachgedruckt. Weiteres leisteten nach des Hentenius Tode im J. 1566 die löwener Theologen Lukas von Brügge, Molanus, Hunnäus, Reynerus und Harlemus, indem sie den Variantenapparat vermehrten und den Text zu verbessern suchten. Ihre Arbeit erschien in acht Ausgaben bei Plantinus in Antwerpen, die beiden ersten im J. 1573 (nach andern 1574), die letzte im J. 1590.

So war man auf dem besten Wege, durch fleißiges Sammeln und Erwägen einen guten Text der Vulgata herzustellen, als der vom Concil zu Trident in seiner vierten Sitzung (8. April 1546) gefaßte Beschluß für die Vulgata verhängnißvoll werden sollte. Derselbe erklärte alle Bücher des A. und N. T., wie sie in der Vulgata vorlägen, auch die Apokryphen des A. T., für kanonisch, bestimmte ferner, daß die Vulgata ex omnibus latinis editionibus in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus als die authentische anzusehen sei und unter keinem Vorwand verworfen werden dürfe, und da weiter die Auslegung der H. Schrift der Autorität der Kirche unterstellt wurde, ergab sich schließlich die Bestimmung, daß in Veröffentlichung von Bibeln und Bibelcommentaren der frechen Betriebsamkeit der Buchdrucker entgegenzutreten sei und die Vulgata selbst quam emendatissime gedruckt werde.

Diese hierarchische Bestimmung, die absichtlich von der Stellung der biblischen Grundtexte zur Vulgata keine Silbe äußert, sollte der freien und beweglichen Wissenschaft gegenüber, wie sie sich im Protestantismus äußerte, die authentische Auslegung der Kirche reserviren, und knüpfte sie an die Authenticität der Vulgata, die seit fast tausend Jahren die kirchl. Uebersetzung war. Die Folge dieser kirchl. Diplomatie war, daß sich die kath. Theologen in der Folge in zwei Lager schieden, indem die einen recht absichtlich die Unsicherheit des Grundtextes hervorstellten und die Vulgata wol gar zu einem unverbesserlichen Werke des Heiligen Geistes stempelten, die andern das unbequeme Decret als blos disciplinarisches zu mildern und irgendwie unschädlich zu machen suchten.

Aufgabe der Hierarchie war es jetzt, bei den vielen abweichenden Texten der Vulgata der Kirche einen authentischen zu geben. Nach mancherlei Vorbereitungen in diesem Sinne griff Papst Sixtus V. die Sache energisch an; er bestellte Anfang des J. 1588 eine Commission, man verständigte sich über die Grundsätze, sammelte einen Variantenapparat, und der Papst war es vorzugsweise selbst, der auf dieser Grundlage den Text revidirte. So erschien Biblia s. vulgatae editionis, ad concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. P. M. recognita et approbata (3 Thle., Rom 1590), und die Constitution Aeternus ille d. d. Kal. Mart. 1589, welche für immer in Kraft bleiben solle, erklärte die Ausgabe für die vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus, gebot bei Strafandrohung sie ohne irgendeine Aenderung abzudrucken und verbot schlechthin andere Abdrücke. Die Ausgabe bietet nur den Text; übergangen sind das dritte und vierte Buch Esra, das dritte Buch der Makkabäer und das Gebet des Manasse. Trotz aller auf den Druck verwendeten Sorgfalt fanden sich Druckfehler und auch Verbesserungen schienen nothwendig. So half man theils durch Radiren und Corrigiren mit der Feder, theils durch neugedruckte und aufgepappte Zettelchen nach.

Obgleich der gegebene Text, der auf alten Handschriften beruhte, gar nicht übel war, erfuhr die Arbeit des Papstes nach seinem Tode die leidenschaftlichste Anfeindung. Der Hauptagitator war der Jesuit R. Bellarmin, ein persönlicher Feind des verstorbenen Papstes, der sich auch gekränkt fühlte, seinen Namen nicht an das große kath. Werk der authentischen Vulgata geknüpft zu sehen. Genug, es kam zur Herstellung eines andern Textes; eine neue Commission wurde bestellt, und nach Besiegung mancher Schwie-

rigkeiten erschien als eigentlich authentische Ausgabe der röm. Kirche die Biblia s. vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita atque edita (Rom 1592). Der Name Papst Clemens' VIII. erscheint erst auf spätern Ausgaben. Auch sie gibt nur den Text, aber beigegeben ist, jedoch am Ende, das dritte und vierte Buch Esra und das Gebet des Manasse. Die von Bellarmin verfaßte Vorrede erklärt, daß die Ausgabe pro humana imbecillitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, aber unter allen bisherigen die reinste sei. Damit stimmt freilich nicht, daß sie Druckfehler genug hat, und was ihren Text betrifft, der in etwa 3000 Stellen von der Sixtina abweicht, so ist er wie der der Sixtina ein gemischter und nur relativ guter, denn in beiden Ausgaben folgte man weniger streng wissenschaftlichen Grundsätzen als dem Gefühl und praktischen Gesichtspunkten. Noch erschienen unter gleichem Titel zwei röm. Ausgaben im J. 1593 und im J. 1598 mit Zugaben, die deshalb zu nennen sind, weil ihr Text von dem der Ausgabe vom J. 1592 so bedeutend abweicht, daß sie fast eine neue Recension geben: kein Wunder, daß sich die protestantische Polemik diese kath. Einheit und päpstliche Infallibilität nicht entgehen ließ. Uebrigens gehören Exemplare der Sixtina zu den großen Seltenheiten, denn die Jesuiten wußten bei Clemens VIII. (13. Febr. 1592) den Befehl zu erwirken, daß die Sixtina zu unterdrücken und die verbreiteten Exemplare auf Kosten des apostolischen Stuhles aufzukaufen seien. Einen Abdruck der Sixtina mit Scholien besorgte Haräus (Antwerpen 1630).

Mit der Herstellung der authentischen Vulgata durch Clemens VIII. schließt eigentlich die Geschichte der Vulgata in der kath. Kirche, denn die spätern Ausgaben mußten diesen Text geben, wennschon auch so es ohne Verschiedenheiten nicht abging. Erwähnt seien daher nur die beiden neuesten Ausgaben, die von Vercellone (Rom 1861), die den Text vom J. 1592 mit einigen Verbesserungen gibt, und die von Heyse und Tischendorf: Biblia sacra latina V. T. Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta. Vulgatam lectionem ex editione Clementina principe anni 1592 et Romana ultima anni 1861 repetitam testimonium comitatur codicis Amiatini (Leipzig 1873).

Es wäre Aufgabe der Protestanten gewesen, die der Vulgata gegenüber eine rein wissenschaftliche Stellung hatten, die kritische Thätigkeit zur Gewinnung des ursprünglichen Textes fortzusetzen, allein begreiflich war, daß sie dem hierarchischen Machtwort gegenüber die Vulgata zu sehr herabsetzten und ungebührlich vernachlässigten. So fehlt denn heute noch eine den Forderungen der Wissenschaft entsprechende kritische Ausgabe. Zur Herstellung einer solchen wird man so gut wie von vorn anzufangen und sich zunächst nur an die alten guten Handschriften zu halten haben, deren es eine ziemliche Anzahl gibt. Als sehr dankenswerthe Veröffentlichungen für diesen Zweck nennen wir schließlich: Vercellone's schon erwähnte Variae lectiones (Pentateuch bis 1. Kön.); die Ausgabe des Textes des N. T. aus dem sehr alten und trefflichen codex Amiatinus von Tischendorf (Leipzig 1850) (die Varianten dieses Codex zum A. T. nebst denen aus einigen andern Codices finden sich in der eben angeführten Ausgabe der kath. Vulgata des A. T. von Heyse und Tischendorf); den von Ranke herausgegebenen Codex Fuldensis: Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani (Marburg 1868), und den von Rettig edirten Codex Sangallensis antiquissimus quatuor evangeliorum canonicorum graeco-latinus interlinearis (Zürich 1836).

3) Neben der lateinischen Kirche erhielt zuerst die syrische eine Bibelübersetzung. Wie das Palästina nahe gelegene Syrien früh vom Christenthum ergriffen wurde, so begegnen wir auch dort schon im 2. Jahrh. einer syrisch-christl. Literatur, da sich hier die Volkssprache dem Griechischen gegenüber zu behaupten wußte. Mittelpunkt wie der Regierung so der literarischen Thätigkeit war Edessa. Die älteste syr. Bibelübersetzung, die in Syrien allgemeine Anerkennung fand, erhielt den Namen Peschittho (ܦܫܝܛܬܐ), d. i. gerade, einfach, und sie wurde nicht wol als wörtliche so genannt, sondern als einfache, weil sie sich im Gegensatz der beliebten allegorischen Deuteleien an den Wortsinn hält. Soweit wir folgen können, wurde sie zuerst sicher im 4. Jahrh. von Ephrem dem Syrer gebraucht, allein zweifellos ist sie älter, nicht nur weil dem Ephrem schon manches unverständlich war, sondern auch ihr Kanon und die literarische Bewegung Syriens weist auf eine frühere Zeit. Demnach werden wir kaum fehlgehen, wenn wir ihre Entstehung

an das Ende des 2. oder in den Anfang des 3. Jahrh. rücken. Damit stimmt auch, daß sich nicht wenige griech. Wörter in ihr finden. Völlig werthlos sind natürlich die syr. Traditionen, daß das A. T. bereits zur Zeit Salomo's oder von einem Priester Asa (vgl. 2 Kön. 17, 27 fg.) oder in der apostolischen Zeit, das N. T. von Achäus, einem Schüler des Apostels Thaddäus, der als erster Bischof von Edessa Märtyrer geworden, übersetzt worden. Ebenso ist leicht erkennbar, daß die Tradition, welche den König Abgarus zur Veranstaltung der Bibelübersetzung Gesandte nach Palästina schicken läßt, nur ein Abklatsch der Septuagintatradition ist. Die Uebersetzung ist im ganzen treu, doch hält sie sich nicht so sklavisch an den Grundtext, daß sie dabei gegen die syr. Sprache verstieße: ein Punkt, der bei ihrer kritischen Benutzung zur Vorsicht mahnt. Dagegen ist sie in hermeneutischer Beziehung von entschiedenem Werth. In Betreff weiterer Fragen über sie läßt sich trotz mehrerer dankenswerther Monographien besonders darum nur wenig Sicheres sagen, weil es an einer kritischen Durchforschung des Textes so gut wie ganz fehlt und die bisherigen Ausgaben sehr mangelhaft sind.

Das N. T. wurde natürlich aus dem Griechischen und von einem Christen, vielleicht Judenchristen, übersetzt, und zwar hat es nach der Sprache alle Wahrscheinlichkeit, daß derselbe alle Bücher übersetzte. Sehr beachtenswerth ist, daß in seinem Kanon die beiden Petribriefe, der zweite und dritte Johannesbrief, der Brief Judä (diese gab zuerst Pococke [Leyden 1630], heraus), die Apokalypse (zuerst von L. de Dieu [Leyden 1672] herausgegeben), die Geschichte von der Ehebrecherin, Joh. 7, 53—8, 11 und 1 Joh. 5, 7 fehlten: Stücke, die in den Ausgaben anderswoher entlehnt wurden. Die erste Ausgabe des N. T. erschien zu Wien im J. 1555 durch Widmanstad und Moses Meredinäus, von den spätern sind zu nennen die von Gutbier (Hamburg 1664), von Schaaf (Leyden 1708 und wieder 1717) und die von Lee (London 1816). Einen von dem gewöhnlichen sehr abweichenden Evangelientext veröffentlichte aus den nitrischen Handschriften Cureton (Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac hitherto unknown in Europe, discovered, edited and translated [London 1858]). Uebrigens vgl. Wichelhaus, De N. T. versione syriaca antiqua, quam Peschitho vocant libri IV (Halle 1850); Reusch, Syrus interpres cum fonte N. T. graeco collatus (Leipzig 1741); Jones, Textus evangeliorum versionis simplicis syriacae collatus cum duobus codicibus manuscriptis bibliothecae Bodlejanae (Oxford 1805); J. D. Michaelis, Curae in versionem syriacam Actuum apostolorum (Göttingen 1755), und Löhlein, Syrus epistolae ad Ephesios interpres in causa critica denuo examinatus (Erlangen 1835).

Die Uebersetzung des A. T. wurde zuerst in der pariser Polyglotte gedruckt, neuerlich lieferte Lee (London 1823) eine kritische Ausgabe von ihr. Sie floß aus dem Hebräischen und umfaßte auch nur die kanonischen Bücher des A. T.; in den Handschriften sind sie anders als in unserm Kanon geordnet, so folgt das Buch Hiob gleich nach dem Pentateuch. Die Apokryphen sind erst später übersetzt worden, doch hat ihre Uebersetzung schon Ephrem benutzt. Was nun die Peschittho selbst betrifft, so weicht sie oft vom masorethischen Text ab; von den LXX zeigt sie geringe Abhängigkeit, dagegen stimmt sie häufig mit den Targums, namentlich dem des Onkelos. Da die einzelnen Bücher nicht gleichmäßig übersetzt sind, war sie sicher nicht das Werk eines Mannes, sondern mehrerer (vgl. Hirzel, De Pentateuchi versionis syriacae, quam Peschito vocant, indole [Leipzig 1825]; Bertheau, „Das Buch der Richter und Rut" [Leipzig 1845], S. XXXV, und „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. XLVIII; Credner, De prophetarum minorum versionis syriacae, quam Peschito vocant, indole [Göttingen 1827]); dagegen ist streitig, ob sie von Juden oder Christen herrührt. Für erstere trat besonders Perles (Meletemata Peschitthoniana [Breslau 1859]) ein; indessen die Abhängigkeit von den Targums will doch wenig bedeuten, da die Uebersetzer wol Judenchristen waren, und da es scheint, daß die Uebersetzung des N. T., wenn auch ganz unabhängig, ungefähr um die gleiche Zeit entstand — die Priorität der einen oder andern wird nicht zu ermitteln sein — so wird man sich eher für den christlichen Ursprung zu entscheiden haben.

Fritzsche.

Uhren. Im hohen Alterthum, als es noch keine Sonnen- und Wasseruhren gab, suchte man die Tageszeit nach der Sonne und dem Schatten der beschienenen Gegenstände zu errathen. Zu Syene, in Aegypten, erkannte man an einem Brunnen, wenn er schattenlos war, den Mittag; in Syros, einer der Cykladischen Inseln, zeigten in einer

Höhle die verschieden einfallenden Lichtstrahlen die Wandlungen des Schattens an. Es blieb nicht unbemerkt, daß im Verlauf des Tages der Schatten des eigenen Körpers abnimmt und wächst, stets dieselbe Richtung hat, daß beim höchsten Stand der Sonne der Schatten am kleinsten ist, und so schloß man, daß der kürzeste Schatten den Mittag andeute. Man stellte Steine auf, errichtete Säulen, um den Mittag zu bemessen, und hatte hiermit den Schritt zur Erfindung der Schattenmesser und Sonnenuhren gethan. Die Babylonier, deren astronomische Beobachtungen einer genauern Zeitbestimmung bedurften, sind wahrscheinlich die Erfinder der Sonnenuhren. Von ihnen lernte man nach Herodot nicht nur die Eintheilung des Tages in 12 Stunden, sondern auch die Schattenzeiger kennen, und nach Vitruv erfand Berosus a Chaldaeorum civitate sive natione progressus (wenigstens im J. 600 v. Chr.) eine Sonnenuhr. Da Vitruv auch berichtet, Berosus habe sich in Kos niedergelassen und eine Schule gegründet, so erklärt sich, wie dessen Kenntniß und Erfindung durch Thales, Anaximenes u. a. nach Griechenland überging, und wie Diogenes Laertius den Anaximenes für den Erfinder des Gnomons halten konnte. Allerdings diente der Schattenzeiger zunächst zur Bestimmung der Sonnenwenden, der Ekliptik u. dgl.; er zeigte aber zugleich annähernd die Tageszeit an, und die Einrichtungen zur genauern Zeitbestimmung behufs astronomischer Bemessungen kamen als Sonnenuhren dem gewöhnlichen Leben zugute. Von den Griechen, die schon verschiedene Arten von Sonnenuhren hatten, kamen sie über Sicilien zu den Römern. In Rom soll L. Papirius Cursor (im J. 291 v. Chr.), nach andern M. Valerius Messala, 30 Jahre später, die erste Sonnenuhr aufgestellt haben. Ungeachtet der ausführlichen Beschreibung Vitruv's war keine klare Vorstellung von der nähern Beschaffenheit der Sonnenuhren zu erlangen, daher auch die Versuche, sie danach zu construiren, mislingen mußten, bis im J. 1741 und seither wiederholt Exemplare aufgefunden wurden. Da Sonnenuhren nur an sonnigen Tagen zu gebrauchen waren, trieb das Bedürfniß zur Erfindung der Wasseruhren, deren nähere Einrichtung wir auch nicht kennen; gewiß aber war die ursprüngliche clepsydra viel einfacher als die des Ktesybius oder die Wasseruhr, deren Verfertigung Vitruv beschreibt. Wahrscheinlich bestand sie zunächst aus einem kegelförmigen Glasgefäß mit einem engen Loch, wodurch das Wasser tropfenweise abfloß, an dessen Abnahme die Zeitdauer erkenntlich war. Die Aegypter schrieben die Erfindung ihrem Hermes Trismegistos zu, nach Vitruv und Athenäus soll Ktesybius von Alexandrien der Erfinder sein. Weil die Wasseruhren auch bei trübem Wetter und nachts zu gebrauchen waren, verbreiteten sie sich bald. Ums J. 157 v. Chr. führte sie der Censor Publius Cornelius Nasica bei den Römern ein, und diese bedienten sich ihrer zur Bestimmung des Wechsels der Wachtposten und, gleich den Griechen, der Redezeit bei Gerichtsverhandlungen. Es ist zwar bekannt, daß die Hebräer den natürlichen Tag vom Sonnenaufgang bis zum Untergang in zwölf Abschnitte theilten und im N. T. wiederholt von Stunden die Rede ist (Matth. 15, 33; Mark. 15, 25; Joh. 4, 52; 11, 9; Apg. 2, 15; 3, 1); ob aber Wasseruhren bei ihnen gebräuchlich waren, darüber schweigt die Bibel. Sie erwähnt jedoch in der sagenhaften Erzählung von Hiskia's Krankheit und Genesung einen Sonnenzeiger unter dem Ausdruck „Stufen des Ahas“ (Jes. 38, 8; vgl. 2 Kön. 20, 9). Unter den verschiedenen von dieser Einrichtung aufgestellten Ansichten empfiehlt sich die von Knobel am meisten. Er versteht unter den „Stufen des Ahas“ eine von diesem König auf freiem Platze angelegte und nach ihrem Gründer benannte runde Erhöhung, auf welcher eine obeliskartige Säule gestellt war und ringsum gehende Stufen, deren nach Jes. 38, 8 wenigstens zehn waren, hinaufführten. Diese Säule warf den Schatten ihrer Spitze des Mittags auf die obersten, des Morgens und Abends auf die untersten Stufen und zeigte so die Tageszeiten an. Ob sie ein Monument oder blos zu jenem Zwecke errichtet war, läßt Knobel dahingestellt; in letzterm Falle könnte sie Ahas durch seine Verbindung mit den Assyrern (2 Kön. 16, 7 fg.) von den Babyloniern angenommen haben. Roskoff.

Uhu, s. Eule.

Ulai. Der Prophet Daniel steht nach Dan. 8, 2 in der Stadt Susa am Flusse Ulaï. Hiermit hat man längst den Fluß Euläus identificirt, der nach Plinius (VI, 135) bei Susa fließt und den Arrian (De exp. Alex., VII, 7), Diodor (XIX, 19), Ptolemäus (VII, 3) als einen Hauptfluß Susianas nennen. Nach Herodot (I, 188; V, 49, 52) lag Susa am Choaspes: ihm folgte Strabo (XV, 728). Und wie Herodot (I, 188) erzählt, die Perserkönige trinken nur Wasser aus dem Choaspes und führten dieses

überall mit sich herum, so berichtet Strabo (XV, 735) und Plinius (a. a. O.) dasselbe von dem Wasser des Euläus. Daraus würde die Identität beider Namen folgen; man könnte sehr wohl annehmen, daß Euläus der einheimische (susianische) Name gewesen — das Altpersische kennt kein l — Choaspes = Εὔιππος dagegen eine Art officielle persische Benennung. Dazu würde stimmen, daß der erstere Name den Griechen erst seit Alexander bekannt geworden scheint, nachdem sie selbst Land und Leute hatten kennen gelernt. Aber Strabo (XV, 728) nennt nach einem anscheinend gut unterrichteten Schriftsteller den Euläus neben dem Choaspes. Auf irgendeiner Seite muß eine Verwechselung vorliegen, entweder hier oder da, wo von dem Wasser des Euläus dasselbe ausgesagt ward wie von dem des Choaspes. Die Angaben, daß Susa am Euläus, und die, daß es am Choaspes läge, könnten übrigens auch dann nebeneinander bestehen, wenn beide verschieden wären; denn die große Stadt lag ja in einem von mehrern Flüssen durchschnittenen Lande, und bei der weitläufigen Bauart solcher Hauptstädte mochten sich verschiedene Theile Susas verschiedenen Flüssen nähern. Alles in allem gerechnet, scheint aber doch die Identität von Choaspes und Euläus wahrscheinlicher. Da Alexander nach Arrian (De exp. Alex., VII, 3) auf dem Euläus bis ans Meer fuhr, so haben wir in demselben nicht den Kercha, der gleich nach der Vereinigung des Euphrat mit dem Tigris in diesen strömt, sondern den Kuren zu suchen, der selbständig ins Meer fließt, aber unweit seiner Mündung durch einen Arm mit dem Tigris verbunden ist; dieser Arm ist der bei Arrian (De exp. Alex., VII, 3) erwähnte Kanal, auf welchen der König die Schiffe zum Tigris sandte, welche nicht seetüchtig erschienen. Der untere Lauf des Euläus wird von einigen Schriftstellern Pasitigris genannt (vgl. Arrian, Historia Indica, Kap. 42; Plinius, VI, 134; Strabo, XV, 729).

Nöldeke.

Ulam, nach 1 Chron. 8, 39 fg. ein Nachkomme des Königs Saul im vierzehnten Gliede, dessen „Söhne und Enkel", d. h. Nachkommen, als tapfere Bogenschützen berühmt waren, wie denn überhaupt der Stamm Benjamin (s. d.), dem sie angehörten, sich durch kriegerische Tüchtigkeit auszeichnete (vgl. 1 Mos. 49, 27; Richt. 20, 13 fg.). Schenkel.

Ungehorsam. Der theokratischen Anschauung ist es Bedürfniß, alles Thun und Lassen in Beziehung zu einer unmittelbar göttlichen Verordnung zu setzen; für die sittliche Beurtheilung gilt daher als der leitende Gesichtspunkt, wie der Mensch sich verhält zu den als göttliche Befehle geltenden Satzungen. Alles Tadelnswerthe fällt so unter den Begriff des Ungehorsams gegen Gott, den rechtmäßigen König und alleinigen Herrn (vgl. Ps. 106). Die Sünde wird auf diesem Standpunkte nur aufgefaßt als Versagen des schuldigen Gehorsams, und die einzelne Sünde als die Uebertretung bestimmter göttlicher Gebote (Ps. 32, 1). Da dasselbe verkehrte Verhalten in allen Sünden wiederkehrt, so erscheint der Ungehorsam als die kurzgefaßte Summe aller Sünde Israels (Jes. 30, 9; 65, 2; Ez. 2, 5—8; 3, 9; 12, 9; 44, 6). Mit dem Ueberschreiten des theokratisch-gesetzlichen Standpunktes hörte die Werthlegung auf das gewissenhafte Befolgen der Gebote und Satzungen auf, man betonte die Gesinnung, und im Christenthum nahm sofort der Glaube, d. h. die das Heil Gottes ergreifende und von ihm ergriffene Gesinnung, die Stelle ein, welche im A. T. der gesetzliche Gehorsam gehabt hatte. Dem widerspricht durchaus nicht, daß der Glaube selbst als ein Gehorsam aufgefaßt wird (Röm. 10, 16), da damit nur bezeichnet ist, daß wer glaubt, dem göttlichen Willen Genüge leistet (Röm. 1, 5; 16, 26; s. auch Gehorsam). Es konnte fortan nicht mehr genügen, die Sünde als Act des Ungehorsams aufzufassen, wenn auch 1 Joh. 3, 4 dieselbe noch als die „Ungesetzlichkeit" definirt wird; auf eine neue, viel tiefere Betrachtungsweise gründet sich das Wort Joh. 3, 6. Aehnlich steht Paulus mit dem einen Fuß im A. T., mit dem andern im N. T. Die Sünde ist ihm wie in ihrem Eintritt in die Welt, so unter dem mosaischen Gesetz Uebertretung. Er scheidet dagegen ausdrücklich die Zeit von Adam bis Mose als eine solche aus, in welcher die Menschen nicht in der Weise Adam's übertretend gesündigt haben (Röm. 5, 14). Und ähnlich denkt sich Paulus auch die Sünde der Heiden gegenüber der der Juden (Röm. 2, 12). Röm. 7, 7 erhalten wir weitern Aufschluß darüber. Der sündige Zustand war damals da, jedoch ohne die Kenntniß seines Widerspruchs mit dem Gebote Gottes. Die Sünde war gleichsam noch todt, sie schlummerte; erst durch das Herantreten des Gebotes anderer Menschen wird sie ihrer selbst bewußt; sie wird gereizt, nimmt einen neuen Anlauf und wird zur Uebertretung.

Da wird also die Sünde, wenn er die Menschheit an und für sich, abgesehen vom positiven Gesetz betrachtet, unterschieden als ein der bewußten Willensentscheidung vorausgehender Zustand von dem bewußten Ungehorsam. Und damit ist der Weg betreten, zu einer tiefern Erfassung des Wesens der Sünde, wie sie Paulus versucht in seiner Lehre vom Fleisch als dem Quell der Sünde.

Hinsichtlich des Ungehorsams des Kindes gegen die Aeltern ist bemerkenswerth, mit welcher Strenge fortgesetztes widerspenstiges Verhalten bedroht wird. Nach 5 Mos. 21, 18—21 soll der ungehorsame Sohn, der sich liederlichem Leben hingibt und auf keine älterliche Mahnung hört, nachdem Züchtigung fruchtlos gewesen ist, von den Aeltern vor die Aeltesten des Orts, das Gericht gebracht und auf ihr Zeugniß hin von der gesammten Bevölkerung des Ortes gesteinigt werden. Ohne Zweifel ist dieses Gesetz nicht als ein solches zu betrachten, welches als in regelmäßiger Ausübung begriffen von dem Verfasser des Zweitgesetzes vorgefunden und als ein längst bekanntes seiner Schrift einverleibt worden wäre. Es ist vielmehr ein sozusagen ideales Gesetz, durch welches der Verfasser den frommen Abscheu von dem so strafwürdigen Ungehorsam gegen die Aeltern, in denen der Ungehorsame Gott selbst beleidigt, in die Herzen der Diener Gottes einpflanzen will. Es soll da in Form eines Gesetzes dem Volke vor Augen treten, wie es gehalten werden müßte in einem Volke, das seinem Beruf, ein heiliges zu sein, ganz und eifrig nachkäme.

Späth.

Ungeziefer, s. Fliege.

Unglaube, d. i. der Mangel des Glaubens (s. Glaube) an Gott und seine Offenbarung, ist in den Augen des Hebräers eine Thorheit; es ist Thorheit mit dem Gottlosen zu sprechen: „Es ist kein Gott" (Ps. 14, 1 fg.; Ps. 10, 4). Dem Hebräer gibt sich der Unglaube insbesondere in der Leugnung und Verleugnung Jahve's, seiner weltregierenden Macht und Gnade gegen Israel kund. Namentlich die Heiden erschienen dem Hebräer demnach als Ungläubige (Ps. 74, 18; 5 Mos. 32, 21), weil sie Nichtgötter anstatt des wahren Gottes Jahve göttlich verehren. In frühern Zeiten findet sich bei den Hebräern die Vorstellung von absoluter Gottesleugnung (theoretischem Unglauben) noch nicht vor. In den Zeiten des beginnenden Skepticismus erscheint der Unglaube auch als religiöser Indifferentismus, als Gottesverachtung aus theoretischen (philosophischen) Gründen wie z. B. Hiob 21, 14 fg. (vgl. auch Spr. 30, 9). Weish. 10, 17 ist Lot's Weib als ein Beispiel des Unglaubens (ἀπιστούσης ψυχῆς) aufgeführt wegen Nichtbeachtung der göttlichen Warnung. Sirach (Kap. 16, 1 fg.) hält den Unglauben für eins der großen Uebel, weil er Verderben über Familien und Völker herbeiführt.

Im N. T. hat der Begriff in der Regel einen begrenzten Inhalt. Die Unempfänglichkeit der Menge für die Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus (Mark. 6, 6), die Unfähigkeit der Jünger, die empfangenen religiösen sittlichen Kräfte zu gebrauchen (Matth. 17, 20), die Verstocktheit der Juden gegen die auch den Heiden die Theilnahme am Heil erschließende Predigt von der freien Gnade Gottes (Röm. 11, 32), wird als Unglaube bezeichnet, in der höchsten Potenz als „Ungehorsam" (ἀπείθεια), d. h. als absichtliches und böswilliges Widerstreben gegen die göttliche Heils- und Gnadenführung. Hier erscheinen nicht mehr vorzugsweise wie im A. T. die Heiden, sondern die Juden als Ungläubige, weil sie sich insbesondere der Annahme der Heilsbotschaft von Christus widersetzten (Röm. 10, 16 fg.), obwol der Apostel Paulus, von der Zuverlässigkeit der göttlichen Verheißung in Betreff des gotterwählten Heilsvolkes überzeugt, sich mit der Hoffnung beruhigt, daß der Unglaube der Juden nur eine Zeit lang standhalten und so lange dazu dienen werde, die Heiden zum Glauben zu reizen (Röm. 11, 11 fg.), bis, nach der Bekehrung der Heiden, auch ganz Israel vom Unglauben zum Glauben an Jesus den Christ sich wenden werde (Röm. 11, 25 fg.). Anders freilich der Apokalyptiker, welcher (Offb. 21, 8) die Ungläubigen im Feuersee ihren Unglauben büßen läßt. Der vierte Evangelist legt Jesu die sittlich hohe Ansicht in den Mund, daß der Unglaube einer besondern Bestrafung nicht bedürfe, weil, wer nicht glaube (an den eingeborenen Sohn Gottes), an dem Unglauben selbst Gericht und Strafe in sich trage (Joh. 3, 18 fg.).

Schenkel.

Unreinigkeit, s. Reinigkeit.

Unschuld. Versteht man unter Unschuld den Stand noch unentwickelter, aber auch unverdorbener sittlicher Befähigung, so ist in dieser Beziehung ein Zweifaches zu bemerken

Weder in der Erzählung vom Hereinbrechen der Uebel in der Schöpfung infolge einer Uebertretung der ersten Menschen (1 Mos. 3) noch in der neutest. Verwendung der Erzählung (Röm. 5, 12—21) ist gesagt, daß der Urzustand der Menschheit ein Stand der Unschuld in dem genannten Sinne gewesen sei; vielmehr erscheint der erste Mensch im Act der Uebertretung als der zu sittlicher Entscheidung bereits Gereifte, daher für die That im vollem Maße Verantwortliche (s. Adam). Andererseits haben wir eine Aeußerung Jesu, welche zeigt, daß er in jedem Kinde den Stand der Unschuld voraussetzt (Matth. 19, 14; vgl. 18, 6), womit sich die Annahme einer angeborenen todeswürdigen Schuld und Verderbniß nicht vereinigen läßt.

Im Sinne des Freiseins von Schuld erscheint die Unschuld dem alttest. Frommen als der sichere Weg zum Wohlergehen (Spr. 11, 3; Hiob 4, 7; 10, 9; 22, 30). Uebrigens steht ihm fest, daß es keine vollendete Unschuld unter Menschen gibt. Zwar können die Stellen 2 Mos. 34, 7 und Nah. 1, 3 dafür nicht angeführt werden, da sie in richtiger Uebersetzung nicht aussagen, daß niemand vor Gott unschuldig ist, vielmehr daß Gott den Schuldigen nicht unter allen Umständen losspricht. Dagegen zeugen dafür andere Stellen, wie Hiob 14, 4; 15, 15; 25, 4—6. Das N. T. kennt eine vollkommene Unschuld in der Person Jesu. Sie erscheint an ihm nicht nur in vorbildlicher Weise (1 Petr. 2, 21 fg.), sondern auch als Voraussetzung seines Erlöserberufs (Hebr. 7, 26; 1 Petr. 1, 19). Damit ist sowol dem einzelnen Christen als der christl. Gemeinde zum erreichbaren Ziel gesteckt die Wiedergewinnung voller Unschuld (Eph. 5, 26 fg.; Matth. 18, 3; 1 Kor. 14, 20), sowol im Sinne der Entlastung von Schuld als auch eines heiligen schuldfreien Lebens (Hebr. 10, 22 fg.; Eph. 1, 4). Späth.

Unsterblichkeit. Das A. T. kennt den Begriff nicht, da der Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen im Hades (s. d.) mit demselben sich nicht deckt, und die Idee des ewigen Lebens (s. d.), soweit sie sich im A. T. findet, eine umfassendere ist. Dagegen ist mit der alexandrinischen Religionsphilosophie die Unsterblichkeitsvorstellung in die hellenistischen Apokryphen eingedrungen (s. „Bibel-Lexikon", II, 237), und nach 4 Makk. 14 ist ein gottgefälliger Tod der Weg zur Unsterblichkeit (ἀϑανασίας ὁδός). Im N. T. wird das Leben nach dem Tode in der Regel durch die Auferstehung des Leibes vermittelt gedacht (s. Auferstehung der Todten). Doch bedient sich der Apostel Paulus in seinen Erörterungen über die Auferstehung von den Todten des Ausdruckes in Verbindung mit seiner Vorstellung von der Bildung einer verklärten Leiblichkeit bei der Auferstehung (1 Kor. 15, 54), wogegen der erste Timotheusbrief (Kap. 6, 16) die Unsterblichkeit absolut faßt, wonach sie lediglich Gott zukommt. Schenkel.

Unterricht, s. Erziehung, Synagogen.

Unterthan, s. Obrigkeit.

Untugend, s. Tugend.

Unwissenheit. Was das A. T. betrifft, so ist zu bemerken, daß unwissentliche und frevelhafte Verletzungen des Gesetzes unterschieden werden. Während auf die letztern Ausrottung aus dem Volke gesetzt ist (4 Mos. 15, 30—36), sind die erstern durch Opfer zu sühnen sowol bei dem einzelnen (3 Mos. 5, 17 fg.) als bei der Gemeinde (4 Mos. 15, 24 fg.). Die praktische Durchführung des Unterschiedes mochte nicht geringe Schwierigkeiten bieten, namentlich wo es sich um eine Gesetzesverletzung von seiten der Gemeinde handelte. Da mußte die mildere Beurtheilung den Sieg davontragen, und wenn der Hebräerbrief (Kap. 9, 7) darauf hinweist, wie der Hohepriester des Jahres einmal opferte für seine und des Volkes „Unwissenheit", d. h. unwissentlich begangene Sünden, so trifft er ohne Zweifel richtig die Anschauung, die man mit dem Versöhnungsfeste zu allen Zeiten verband. Das N. T. redet öfters von einem Stand der Unwissenheit im Gegensatz zur Erkenntniß der Heilswahrheit. Wer das Evangelium annimmt, der tritt eben damit in den Stand der Erkenntniß ein (Eph. 5, 14). Denn der Inhalt des christl. Glaubens erscheint nicht blos als der Weg zur göttlichen Wahrheit, sondern auch als ihr Inbegriff (Matth. 11, 27; Joh. 1, 9. 17; 17, 3. 7; 2 Kor. 3, 18; 4, 4). Es ist daher auch ein Wachsen in der Erkenntniß möglich und gefordert (Kol. 2, 2; Eph. 1, 17 fg.; Phil. 3, 8 fg.). Im Gegensatz zur christl. Heilserkenntniß mußte der geistige Zustand der Heiden und Juden als ein Stand der Unwissenheit erscheinen (Eph. 4, 17 fg.; Röm. 10, 2; 2 Kor. 3, 13 fg.). Die jüd. Unwissenheit ist natürlich als eine weit geringere angesehen als

die der Heiden (vgl. Röm. 3, 2; 2, 17 fg.), während die Verantwortlichkeit um so größer ist. Von Paulus wird die Unwissenheit der Heiden auf ihre eigene Schuld zurückgeführt (Röm. 1, 18 fg.; vgl. Apg. 17, 27). Dies wird Joh. 1, 11 auch auf das alttest. Volk des Eigenthums ausgedehnt. Wenn nun gleich die Unwissenheit in göttlichen Dingen mit einem tiefen sittlichen Verfall verknüpft ist und zu demselben auch im Verhältniß der wirkenden Ursache steht (Röm. 1, 18—32; 1 Petr. 1, 14), so hat doch Gott in seiner Geduld die Zeiten der Unwissenheit übersehen, d. h. die Nachsicht walten lassen (Apg. 17, 30; vgl. Röm. 3, 25 fg.). Nachdem aber das göttliche Licht erschienen (1 Joh. 2, 8), ist die Stunde der Entscheidung gekommen, welche zu einer Scheidung führt und ein göttliches Gericht in sich schließt. Es müssen die Blinden sehend werden, wo man aber dem Licht sich verschließt, da werden aus Sehenden Blinde (Joh. 9, 39 fg.). Der Stand der Unwissenheit hört somit auf und an die Stelle tritt die Verblendung, welche selbst ein Gericht ist und einem solchen entgegenführt. Diesem Zustand kann auch anheimfallen, wer schon in den Besitz der Wahrheit getreten ist, wofern er nicht der christl. Tugend, wozu auch die Erkenntniß gehört, mit Ernst obliegt (2 Petr. 1, 5—9).

Späth.

Unzuchtsvergehen (insbesondere unnatürliche) und zwar von verschiedenster und gemeinster Art, werden in der H. Schrift ziemlich oft erwähnt. Abgesehen von dem Laster der Onanie, welchem der Judäer Onan (s. d.) den Namen gegeben (1 Mos. 38, 8 fg.), beruhen dieselben auf der irregeleiteten Sinnlichkeit einer verderbten (verbildeten) Menschennatur, welche das, was in der natürlichen Ordnung der Dinge als unvereinbar (heterogen) erscheint, wider des Schöpfers Willen zu vermengen und zu vermischen gelüstet. „Was Gott geschieden hat, das soll der Mensch nicht verbinden": das ist, im Gegensatz zu Mark. 10, 9 (Matth. 19, 6), schon in der Jahve-Religion des A. T. der Grundgedanke gewesen, aus welchem jene bekannten Verbote 3 Mos. 19, 19; 5 Mos. 22, 9—11; 5—7; 3 Mos. 23, 19; 5 Mos. 14, 21; 3 Mos. 22, 28 hervorgingen. Hierher gehört auch das Verbot der Heirathen unter den nächsten Verwandten sowie der Ehe mit Heiden (s. Ehe, Keuschheitsgesetze); ganz besonders das Verbot aller vom Gesetze erwähnten widernatürlichen Lüste, der Knaben- oder Mannesschande (Päderastie; 3 Mos. 18, 22; 20, 13; 5 Mos. 23, 18) und der Unzucht mit Thieren (Sodomiterei; 2 Mos. 22, 19; 3 Mos. 18, 23; 20, 14. 15; 5 Mos. 27, 21). Wie auf Blutschande, auf Nothzucht u. s. w., so stand auf alle diese unnatürlichen Greuel die Todesstrafe durch Steinigung, und auch das misbrauchte Vieh sollte mit dem Viehmenschen getödtet werden. Auch öffentliche Hurerei, wie sie bei den Tempeln gewisser heidnischer Gottheiten ungestört getrieben, ja befördert wurde, sollte bei den Israeliten in keiner Weise geduldet, und streng sollten die Aeltern bestraft werden, welche ihre jüngern Kinder, besonders Mädchen, dazu aufzogen oder hergaben (3 Mos. 19, 29; vgl. 4 Mos. 25, 1—15 und 5 Mos. 23, 18. 19 [17. 18]).

Uebrigens waren, wie es scheint, jene unnatürlichen Laster vornehmlich bei den (nichtsemitischen) Urbewohnern Kanaans zu Hause; wenigstens wird Knabenliebe von den — ohne Zweifel indogermanischen, vielleicht celtischen — Urbewohnern Sodoms berichtet, und der semitische Geist scheint überhaupt, wie Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 24 fg.) bemerkt, für solche Ruchlosigkeit ebenso wenig Anlage und Verständniß gehabt zu haben, wie Sinn für Entblößung des Körpers bei Kampfspiel (1 Mos. 19, 5; vgl. auch Richt. 19, 22; 20, 5). Wohl aber werden bei Diodor (V, 32) die Celten, welche aus Hinterasien herübergewandert sind, der Päderastie beschuldigt, und das Jus primae noctis galt in den von arab. Erde weggetilgten Stämmen Tasm und Dschadîs, welche schwerlich von semitischer Abkunft gewesen. Auch öffentliche Dirnen waren gewöhnlich Fremde, wie die Eunuchen (sarîs), welche die Aufsicht führten über den königlichen Harem (Jer. 38, 7; 5 Mos. 23, 1). Zur Zeit der Apostel war die Knabenschande sowie das lesbische Laster (Weiber mit Weibern) im röm. Reiche weit verbreitet (Röm. 1, 27; 1 Kor. 6, 9). Der Avesta verbietet solche Widernatürlichkeit ebenfalls streng, und das moslemische Recht setzt die Todesstrafe darauf, welche indeß jetzt nicht mehr vollzogen wird. Auch bei den Griechen ahndete man solche Laster mit der Todes- oder einer Geldstrafe (vgl. Knobel zu 3 Mos. 18, 22 fg. und 20; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 221 fg.; Saalschütz, „Das mosaische Recht" [2. Aufl., [Berlin 1853], S. 764 fg.).

Kneucker.

Uphas, ein Land welches feines Gold lieferte (Jer. 10, 9; Dan. 10, 5), ist weder mit Bochart in der Insel Taprobana (Ceylon) zu vermuthen, wo Ptolemäus (VII, 4, 7. 8) einen Fluß und Hafen Phasis kennt, noch mit Ophir für einerlei zu halten, sondern vielmehr, wie auch Ufal (s. d.), mit Hitzig für eine ind. Colonie in Jemen (Südarabien) zu erklären, welche von der Gegend Hyphasis (d. i. Uphas = sanskritisch: vipâça, „die freie"; vgl. Eleutheropolis und s. Asdod) in Indien ausgegangen ist. Kneucker.

Ur, s. Ur Kasdim.

Urban, ein Gehülfe des Apostels Paulus, vermuthlich während dessen Aufenthalt in Ephesus, der durch Phöbe (s. d.) grüßen läßt (Röm. 16, 9). Schenkel.

Uria, 1) ein hethitischer (s. Hethiter) Offizier David's, Gemahl der Bathseba, mit welcher der König sich in ein ehebrecherisches Verhältniß einließ, dessen Folgen er durch Abberufung des Uria von Rabba, an dessen Belagerung er theilnahm, zu verdecken suchte, eine Absicht, welche an der Weigerung Uria's, eine Nacht bei seiner Frau zuzubringen, scheiterte (2 Sam. 11, 2 fg.). David sandte nun den Uria mit einem Schreiben an den Oberbefehlshaber des Belagerungsheeres, Joab, ins Lager zurück, worin Joab den Auftrag erhielt, bei einem Ausfall der Belagerer den Uria an einen gefährdeten Punkt zu stellen und im Kampfe im Stiche zu lassen. Der Zusatz des Josephus („Alterthümer", VII, 7, 1), daß im Schreiben des Königs an Joab Uria als strafwürdig bezeichnet worden sei, ist bloße Vermuthung. Uria fiel im Kampfe, und David nahm Bathseba unter seine Gemahlinnen auf. Ueber die strenge Rüge des durch David begangenen Doppelverbrechens durch den Propheten Nathan s. „Bibel-Lexikon", IV, 293, sowie auch noch zur Beurtheilung des Verfahrens von David „Bibel-Lexikon", I, 590. 2) Ein Priester, Werkzeug des schwachen und abgöttischen Königs Ahas (s. d.) von Juda, der sich dazu hergab, an Stelle des alten ehernen Brandopferaltars im Tempel einen neuen nach dem Vorbild eines Altars, den der König bei einem Besuch in Damaskus gesehen, zu bauen und darauf zu opfern (2 Kön. 16, 11 fg.). 3) Ein Prophet (Jer. 26, 20 fg.) aus Kirjath-Jearim (s. d.), der ganz im Geiste Jeremia's wirkte, vor dem Zorn des Königs Jojakim sich nach Aegypten flüchten mußte, auf Betreiben Jojakim's von dort jedoch ausgeliefert wurde. Der König ließ ihn tödten und behandelte noch seinen Leichnam schimpflich. 4) Nach Josephus („Alterthümer", VIII, 3, 4) soll der Vater des Künstlers Hiram (s. „Bibel-Lexikon", III, 103) Uria geheißen haben, was ganz unwahrscheinlich ist. Schenkel.

Urim und Thummim (eigentlich „Helligkeit und Richtigkeit" oder, wie Luther passend übersetzte: „Licht und Recht") war bei den Hebräern Bezeichnung des heiligen Orakels, dessen Handhabung dem Hohenpriester oblag. Bei wichtigen Entscheidungen, namentlich solchen, die das allgemeine Interesse des Volkes betrafen (z. B. ob und in welcher Weise man einen Kriegszug unternehmen solle), galt dieses priesterliche Orakel gleichsam als letzte Instanz; sein Ausspruch wurde wie eine Gottesstimme verehrt, und für das Befragen desselben sagte man kurzweg „Jahve befragen". Besonders häufig werden die Urim und Thummim in den Büchern Samuel's und der Richter erwähnt, in den Büchern der Könige nicht mehr; es scheint, daß in der spätern Zeit die priesterliche Entscheidung nicht mehr in dieser Form gesucht und gegeben wurde. An die Stelle des Orakels trat nunmehr theils die prophetische Weissagung, theils der einfache richterliche Ausspruch, den in zweifelhaften und schwierigen Fällen abzugeben nach wie vor Recht und Pflicht der Priester blieb (5 Mos. 17, 8 fg.; 21, 5; Ez. 44, 24; 2 Chron. 19, 8 fg.; s. Priester). Die sofort sich aufdrängende Frage: worin dieses Orakel der Urim und Thummim bestanden habe, und wie es gehandhabt worden sei, können wir leider nicht mit völliger Bestimmtheit beantworten, da an keiner Stelle dasselbe näher beschrieben wird und die jüngern Schriftsteller, wie Josephus, Philo und die Rabbinen, nichts Zuverlässiges darüber wußten. Wir müssen uns also hier mit Vermuthungen und ihrer größern oder geringern Wahrscheinlichkeit begnügen.

Vorerst ist sicher, daß Urim und Thummim, wenn auch an sich allgemeiner Bedeutung, Name für etwas sinnlich Greifbares waren, nämlich für einen Bestandtheil des hohenpriesterlichen Ornats. Bei der Beschreibung des letztern heißt es (2 Mos. 28, 30): „Und du sollst in den Brustschild (Choschen) des Rechts thun Urim und Thummim, daß sie auf Aaron's Herzen seien, wenn er hineingeht vor den Herrn; und also soll Aaron das Recht der Kinder Israels beständig vor Jahve auf seinem Herzen tragen." Ebenso bei der Einkleidung des Hohenpriesters (3 Mos. 8, 8): „Und er (Mose) legte ihm (Aaron)

den Brustschild an und that in den Brustschild die Urim und Thummim." Der Ausdruck natan el ha-choschen, für sich allein genommen, läßt zweifelhaft, ob die Urim und Thummim inwendig oder auswendig am Choschen angebracht waren, er besagt eben nur: an den Brustschild thun oder anbringen; daß er aber vom Hineinthun, von inwendigem Anbringen verstanden werden darf, folgt unwiderleglich aus 2 Mos. 25, 16. 21; 4 Mos. 19, 17; 5 Mos. 23, 25. Da nun der Brustschild auswendig schon hinlänglich besetzt war mit den 2 Mos. 28, 17—20 genannten Edelsteinen, und da das Anbringen der Urim und Thummim auch im Ausdruck von dem der zwölf Edelsteine deutlich unterschieden wird (2 Mos. 28, 30 und 17), so liegt es ohne Zweifel näher, bei V. 30 an ein inwendiges Anbringen zu denken; im umgekehrten Falle hätte das Wie näher angegeben, über die Lage der Urim und Thummim neben oder auf den zwölf Edelsteinen, mit denen nach 2 Mos. 28, 30 jene unmöglich identisch sein konnten, ein Wort gesagt werden müssen, wogegen, wenn ein Hineinthun im Sinne lag, der einfache Ausdruck natan el genügte, und dem Leser überlassen werden konnte, sich den Brustschild dem entsprechend zu denken, näml ch als viereckige, nach oben offene Tasche. Dem Ausdruck kaful (2 Mos. 28, 16; 39, 9), d. i. doppelt, aus zwei sich entsprechenden, übereinander gefalteten Stücken bestehend, ist diese Vorstellung durchaus angemessen. Wie beschaffen nun aber dieses Ding, welches man Urim und Thummim nannte, war, bleibt uns leider völlig dunkel, da keine der vorliegenden Stellen darüber irgendeine Andeutung gibt. Auch die Analogie ägypt. Sitte kann nicht als sicherer Anhaltspunkt gelten. Bei den Aegyptern trug nämlich der oberste Richter, wenn er amtete, ein goldene Kette um den Hals und an dieser Kette ein kleines Bild der gewöhnlich als Doppelfigur dargestellten Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit, genannt Tme oder Tmei (Diodor, I, 48, 75; Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians [London 1837], II, 26 fg.). Ferner hat man auf ägypt. Denkmälern Brustschildchen mit den Bildern der sich gegenübersitzenden Gottheiten Ra und Tme (Sonne und Wahrheit) gefunden (vgl. Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians, second series [London 1841], II, 28 fg.). Daß gleich vielem anderm, was das hebr. Priesterthum betrifft, auch die Rechtsprechung und Orakelertheilung mittels Urim und Thummim von ähnlichem ägypt. Brauche entlehnt, daß der ägypt. Name Tme in das hebr. Appellativum Thummim umgebildet und vielleicht auch die Verbindung Urim und Thummim durch jene bei den Aegyptern übliche Nebeneinanderstellung von Ra und Tme veranlaßt worden sei, darf als möglich, ja als wahrscheinlich angenommen werden. Aber mit der Thatsache einer Entlehnung ist noch nicht auch genaue Uebereinstimmung mit ägypt. Sitte bewiesen, mit andern Worten, es folgt daraus nicht, daß die Urim und Thummim im Choschen des Hohenpriesters kleine Götterbilder, etwa analog den Theraphim (s. d.), gewesen seien; in dieser Form hätten die Hebräer sie ebenso wenig wie die letztern als legitimes Orakel ansehen können. Eine andere Vermuthung, daß Urim und Thummim ebenfalls zwei Edelsteine (nur also nicht, wie jene zwölf andern, am Choschen angeheftete, sondern blos in demselben befindliche) gewesen seien, hat weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Etwas Sicheres läßt sich aber hierüber schlechterdings nicht sagen.

Was schließlich noch die Handhabung der Urim und Thummim betrifft, so sind wir auch da nur auf Vermuthungen angewiesen. Die rabbinische Tradition, im allgemeinen dahin gehend, daß durch das Aufleuchten einzelner Buchstaben der Schrift auf den Gemmen des Brustschildes der göttliche Bescheid vermittelt worden sei, entrückt den Vorgang in das Gebiet des Magischen und Wunderbaren, gibt uns also nichts Brauchbares an die Hand, ebenso wenig Josephus („Alterthümer", III, 8, 9). Sehen wir uns in der Bibel selbst näher um, so fällt bei Vergleichung der einzelnen Stellen, in denen vom priesterlichen Orakel die Rede ist, sofort auf, daß letzteres immer in einer kurzen Antwort auf bestimmte vorgelegte Fragen (z. B. Soll der und der Kriegszug unternommen werden oder nicht? Welcher Stamm soll angreifen? Wer hat die und die Sünde begangen? Wer soll des Volkes König werden? u. s. w.; vgl. Richt. 1, 1; 20, 18. 27 fg.; 1 Sam. 10, 19 fg.; 14, 36 fg.; 28, 6; 30, 7 fg.; 2 Sam. 2, 1; 5, 17 fg.) bestand, meistens also in einem Ja oder Nein oder im Herausfinden eines Einzelnen aus einer beliebigen größern Menge. Was liegt daher näher als die Annahme, daß die äußere Form, in welcher die Antwort des Orakels dem Priester kund wurde, ganz einfach das Los war, dessen Entscheid auch sonst dem religiösen Sinn des Hebräers als ein göttlich gewollter galt (Spr.

16, 33; 18, 18). Bestätigung und Unterstützung erhält diese Annahme ganz besonders durch die Stelle 1 Sam. 14, 41, wo der hebr. Text freilich erst mittels der Uebersetzung der LXX und der Vulgata verbessert und vervollständigt werden muß. Es ergibt sich danach folgende kritisch vollkommen gesicherte Uebersetzung: „Und Saul sprach: Jahve, Gott Israels! Warum hast Du Deinem Knechte jetzt nicht geantwortet? Liegt diese Schuld an mir oder an meinem Sohne Jonathan, so gib Urim, liegt aber diese Schuld an Deinem Volke Israel, so gib Thummim“ u. s. w. Die Ausdrücke V. 41 und 42 (nilkad und hippil) sind ganz dieselben, wie sie sonst vom Los gebraucht werden, und wir sehen aus der angeführten Stelle ferner, daß man das eine Los geradezu Urim, das andere Thummim nannte, diese abstracten, ursprünglich wol das Orakel selbst bezeichnenden Namen also auf die beiden sinnlichen Vehikel desselben übertrug. Den ganzen Hergang müßten wir uns demnach etwa in dieser Weise vorstellen. Der mit dem Ephod (s. d.) bekleidete Priester griff, wenn er ein Orakel ertheilen wollte, mit der Hand in die die Innenseite des Choschen bildende Tasche, und je nach dem, was er herauszog, fiel die Antwort mit ja oder nein aus. Auch in den Fällen, wo nach einem bestimmten Namen (Stamm, Geschlecht, Familie, Individuum) gefragt wurde, konnte die Entscheidung auf gleiche Weise, nur durch etwas umständlichere, vom Priester selbst, sei es laut, sei es leise, vorzunehmende Fragestellung (Ist es der oder der? und so immer weiter, von der größern Zahl oder Gruppe absteigend zu immer kleinern, vgl. 1 Sam. 10, 20 fg.; 14, 41 fg.; Jos. 7, 14 fg.) gewonnen werden. „Eigener Scharfblick und Wachsamkeit des Hohenpriesters mußte sicher dabei eine ebenso große Rolle spielen wie der Glaube von seiten der Fragenden und des um eine Entscheidung Angesprochenen“ (Ewald).

Das Befragen Jahve's oder der Urim und Thummim und das Werfen des Loses war also ein und dasselbe; ein besonderes heiliges Los neben Urim und Thummim braucht nicht angenommen zu werden, auch wegen 4 Mos. 26, 55 fg.; Jos. 14 fg. nicht, denn eine so genaue Vertheilung des Landes auf die einzelnen Stämme, wie sie dort angenommen wird, ist für die Zeit Josua's noch nicht denkbar. Das Gebiet der einzelnen Stämme erhielt erst im Laufe der Zeit fest bestimmte Grenzen, eine Landesvertheilung kann damals nur im großen und ganzen vorgenommen worden sein, und dann genügte jene einfache, eben beschriebene Art des Losens vollständig; ob sie aber überhaupt zu Hülfe genommen wurde, bleibt erst noch zweifelhaft (s. Stämme). Steiner.

Ur Kasdim, Ur der Chaldäer, in Luther's Uebersetzung Ur in Chaldäa, ist die Heimat des Terach, des Vaters des Abraham, des Nachor (s. Nahor) und des Haran, welche er nach dem Tode des Haran, des Vaters des Lot, verließ, um mit Abraham, Lot und dem Weibe des Abraham, Sara, in das Land Kanaan zu ziehen (1 Mos. 11, 27—31; 15, 7; Neh. 9, 7). Da nach den genealogischen Angaben im ersten Buch Mose Terach der Stammvater der Israeliten, der Söhne der Ketura, der Edomiter, der Moabiter und Ammoniter, außerdem auch des im nördlichen Mesopotamien wohnenden Volkes des Nachor (1 Mos. 22, 20—24) ist, so bezeichnet Ur Kasdim die Gegend, welche nach israelitischer Ueberlieferung die Heimat der Anfänge des Volkes Israel und der mit diesem Volke verwandten Völker war. Leider sehen wir uns vergeblich nach weitern Nachrichten im A. T. um, die uns feste Haltpunkte für eine genauere Bestimmung dieser Gegend darbieten könnten. Von vornherein ist daher zu erwarten, daß die Versuche, eine Antwort auf die Frage zu finden, wo Ur Kasdim gelegen hat, zu verschiedenen Ergebnissen führen müssen. 1) Man hat Ur Kasdim im nördlichen Mesopotamien gesucht. Auf der Wanderung von Ur Kasdim nach Kanaan kam Terach mit Abraham und Lot zunächst nach Charan oder, wie gewöhnlich geschrieben wird, Haran (s. d.), woselbst er starb. Abraham und Lot zogen von Haran nach dem Lande Kanaan. Nun kommt die Stadt Haran nicht selten als Aufenthaltsort des Nachor vor (1 Mos. 24, 10; vgl. 27, 43; 28, 10; 29, 4). Es wird nicht berichtet, daß Nachor den Terach, als dieser von Ur Kasdim auswanderte, begleitet habe; auch sonst wird von einer Wanderung des Nachor nichts erwähnt; Nachor scheint also in seiner Heimat geblieben zu sein. Das Land des Nachor ist aber 1 Mos. 24, 4 auch das Land und die Heimat des Abraham, und so liegt die Vermuthung nahe, daß Ur Kasdim (nach der griech. Uebersetzung „Gegend der Chaldäer“) entweder das Land, in welchem Haran lag, oder eine nicht allzu weit von Haran entfernte Oertlichkeit bezeichnet. Man hat daher gemeint, Ur Kasdim sei die zwei Tagereisen nordnordwestlich von Haran gelegene Stadt Urfa (so lautet jetzt

der Name der Stadt, welche in der Zeit der madecon. Griechen zuerst Antiochia, dann Edessa und auch Kallirrhoë, bei den Syrern Urhoi, bei den Arabern er-Roha genannt ward); vgl. Weißenborn, „Ninive und sein Gebiet" (Erfurt 1851), S. 7. Nach Ritter („Das Stufenland des Euphrat- und Tigrissystems" [Berlin 1843—44], II, 333) findet sich bei Arabern und Juden in Urfa die Legende, daß diese Stadt der Geburtsort des Abraham sei; nach demselben (a. a. O., II, 295) bezeichnen die heutigen Juden im Orient mit Orcastum (was sicher nichts anderes als Ur Kasdim sein könne), wie Niebuhr an Ort und Stelle erfuhr, Edessa. Aber Niebuhr erzählt an der Stelle („Reisebeschreibung nach Arabien" [Kopenhagen 1774—78], II, 409), auf welche Ritter verweist, nur: nach der Meinung eines Juden aus Prag, den er auf der Reise kennen gelernt hatte, werde diese Stadt von den alten Schriftstellern seiner Nation Orcastum genannt. Ritter (a. a. O.) sagt, schon sehr frühzeitig habe man Edessa für Ur Kasdim gehalten, da Josephus („Alterthümer", I, 6, 5) diese Stadt als Begräbnißplatz des Haran nenne, aber Josephus spricht nur von einer Stadt Ure der Chaldäer, in welcher noch zu seiner Zeit das Grab des Haran gezeigt werde; wo diese Stadt liege, gibt er nicht an, und so bleibt es ganz ungewiß, ob er an Edessa gedacht hat. Eine Tradition, der gemäß Ur Kasdim und Edessa Namen derselben Oertlichkeit wären, ist bisjetzt in ältern jüd. Schriften nicht nachgewiesen. Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], II, 6), J. D. Michaelis, Rosenmüller, Delitzsch u. a. haben Ur Kasdim zusammengestellt mit dem pers. Castell Ur, welches Ammianus Marcellinus (XXV, 8) in seinem Bericht über den pers. Feldzug des Kaisers Julian erwähnt, einem Orte, welcher südwestlich von Nisibis in der Richtung auf Hatra zu lag. Man kann leicht noch andere Namen von Gegenden und Städten im nördlichen Mesopotamien herbeiziehen, die durch ihren Klang an Ur erinnern, so z. B. die Gegend Oreon in der Nachbarschaft von Commagene bei Plinius (V, 24), so die Stadt Ura am Euphrat bei Plinius (V, 24). Aber für solche Zusammenstellungen lassen sich weitere Beweise nicht beibringen. 2) Von der Annahme ausgehend, die Wanderung des Terach von Ur Kasdim nach Haran haben sich in derselben westsüdwestlichen Richtung fortbewegt wie die des Abraham und Lot von Haran nach dem Lande Kanaan, suchte man Ur Kasdim in einer nordöstlich oder ostnordöstlich von Haran gelegenen Gegend, bestimmter da, wo nach Xenophon (Anab., IV, 3, 4; V, 5, 17, und nach einigen Stellen in seiner Cyropädie) die Chaldäer wohnten neben Armeniern, Mardoniern, Karduchen, d. i. Kurden, und Taochen. So nahm Tuch in seinem „Kommentar über die Genesis" (1. Ausg., Halle 1838), an, Ur Kasdim habe in der Nähe der Quellen des Tigris gelegen, verzichtete aber auf eine genauere Bestimmung der Oertlichkeit; Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 405) vermuthet, Ur der Chaldäer sei ein anderer Name für Arpakschad (1 Mos. 10, 22), welches wahrscheinlich Festung der Chaldäer bedeute; andere, wie z. B. Knobel, haben sich der Ansicht, daß in den Gegenden, wo der Tigris entspringt, Ur Kasdim gelegen habe, angeschlossen. Nach dem Vorgang der LXX wollte man Ur in der Bedeutung Gegend auffassen, indem man sich auf ähnlich klingende Wörter, sei es in der Cendsprache, sei es im Armenischen oder Arabischen berief, welchen diese Bedeutung eignet. Für die Lage Ur Kasdim's in den Ländern, wo der Tigris seinen Ursprung hat, kann vorzugsweise die Erwähnung des Arpakschad (1 Mos. 11, 10 fg.) unter den Vorfahren des Terach geltend gemacht werden, da es keinem Zweifel unterliegt, daß dieser Name sich in der bei Ptolemäus (VI, 1) vorkommenden Landschaft Arrapachitis erhalten hat, welche am südlichen Abhange der Gordyäischen Gebirge über Assyrien lag. Doch würde die Annahme, Ur Kasdim habe hier gelegen, ihre sicherste Stütze verlieren, wenn, wie Schrader (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1873, S. 398 fg.) nachzuweisen unternommen hat, die bei Xenophon erwähnten Chaldäer überall mit den im A. T. vorkommenden Chaldäern gar nicht zusammenzubringen sind, und das armen. Bergvolk der Chalyber von Xenophon mit dem ähnlich lautenden bekannten Volksnamen der Chaldäer bezeichnet worden ist. 3) Viel südlicher im Euphrat- und Tigrisgebiet, nämlich in Babylonien, hat man schon in alten Zeiten Ur Kasdim finden wollen. Der hellenistische Jude Eupolemos (um das J. 120 v. Chr.) berichtet, Abraham sei in einer babylonischen Stadt Kamarine, welche von einigen Urie, das sei verdolmetscht Stadt der Chaldäer, genannt werde, geboren (vgl. Fragmenta historicorum graecorum, ed. Müller [Paris 1841—51], III, 212). Auch Nikolaus von Damaskus bei Josephus („Alterthümer", I, 7. 2) spricht von einer Wanderung des Abraham aus Babylonien. Talmud, Midraschim

und die jüdischen und arab. Sagen bringen Abraham in Verbindung mit Nimrod und suchen Ur Kasdim in Babylonien (vgl. Beer, „Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage" [Leipzig 1859], S. 97 fg.). In der neuesten Zeit sprechen die Assyrologen mit großer Bestimmtheit sich dahin aus, Ur Kasdim habe da gelegen, wo jetzt die Ruinen von Mugheir, südlich von Babylon, sich finden. Nach Schrader („Die Keilinschriften und das Alte Testament" [Gießen 1872], Nachträge, S. 383 fg.) war Ur der alte Name der Trümmerstadt Mugheir, welche im Lande Kaldi, das sich bis zum Meere, d. i. bis zum Persischen Meerbusen, erstreckte, lag. Als ein Beweis für die Auswanderung der Anfänge der Israeliten aus dem südlichen Babylonien wird von Schrader die fast völlige Gleichheit der Sprache der Phönizier und Israeliten geltend gemacht, da mit großer Sicherheit angenommen werden darf, daß das südliche Babylonien auch die ursprüngliche Heimat der Phönizier war. Man wird nicht schnell sagen dürfen, daß wenn Terach mit Abraham vom südlichen Babylonien aus seine Wanderung angetreten hätte, die Erwähnung von Haran als Zwischenstation unverständlich und unbegreiflich bleiben würde, denn zu dem Umweg über Haran konnten die aus dem südlichen Babylonien nach Kanaan ziehenden Nomaden durch die Nothwendigkeit gezwungen werden, einen Weg einzuschlagen, der nicht zu weit voneinander liegende Weideplätze darbot (vgl. Gustav Rösch in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1874, S. 773). Auf jeden Fall gewähren die assyr. Forschungen neue Haltpunkte für die Beantwortung der Frage, wo Ur Kasdim gesucht werden muß.

In der hebr. Sprache bedeutet Ur Licht, Feuer, und so konnte die Angabe des A. T., Abraham sei aus Ur Kasdim gekommen, den spätern Juden einen Anknüpfungspunkt für die Ausbildung vieler Sagen über Verfolgungen, die Abraham in seiner Heimat erduldet habe, und über wunderbare Rettungen desselben darbieten; eine umfangreiche Zusammenstellung solcher Sagen findet man bei Beer (a. a. O.). Bertheau.

Usa, ein Levit, an dem wegen unerlaubter Berührung der Bundeslade durch die rächende Hand Jahve's, nach der Ueberlieferung, ein abschreckendes Beispiel aufgestellt wurde (vgl. 2 Sam. 6, 3 fg.; 1 Chron. 13, 6 fg.). Als nämlich die Bundeslade durch David in glänzendem Festzuge nach der neuen Residenz desselben, Jerusalem, gebracht wurde und auf dem Wege dahin in Gefahr kam vom Wagen gestürzt zu werden, faßte Usa dieselbe an, um den Sturz zu verhindern, und blieb (vom Schlage getroffen) todt auf dem Platze. Usa hatte eigentlich die beste Absicht; er wollte eine Entweihung des Heiligthums gerade hindern. Die spätere Ueberlieferung scheint aber dessen Strafwürdigkeit darin erblickt zu haben, daß er als bloßer Levit die Bundeslade anzurühren wagte (vgl. Josephus, „Alterthümer", VII, 4, 2). Schenkel.

Usal wird 1 Mos. 10, 27 unter den Söhnen Joktan's, des Stammvaters der südarab. Völkerschaften, aufgeführt und ist schon von Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. a. M. 1674], II, 21) richtig für die unter dem Namen Sanaa bekannte Hauptstadt des Glücklichen Arabien oder Jemens erklärt worden. Der Beweis hierfür ist sodann mit noch größerer Sicherheit und Vollständigkeit von Michaelis (Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae [Göttingen 1769—70], II, 164 fg.) geführt worden. Den deutlichsten Bescheid hierüber geben uns die arab. Geographen, welche Asal (Usal) als ältern Namen Sanaas anführen. Vgl. Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld (Leipzig 1866 fg.), I, 231. Erwähnt wird Usal außerdem noch Ez. 27, 19 (wo der Text mit Hülfe der LXX zu verbessern ist), und besucht und beschrieben hat die Stadt Usal-Sanaa im letzten Jahrhundert der berühmte Reisende Niebuhr („Reisebeschreibung nach Arabien" [Kopenhagen 1774—78], I, 418 fg.; „Beschreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], 230 fg.). Steiner.

Usia, Sohn des Amazia (s. d.), auch Asarja genannt (vgl. 2 Kön. 14, 21; 15, 1, 6 fg.; 1 Chron. 3, 12), König von Juda, nach gewöhnlicher Zeitrechnung vom J. 809—758, nach unserer chronologischen Tabelle vom J. 800—748 v. Chr. (nach Hitzig vom J. 811—759). Der doppelte Name ist auffallend; bei Jesaja (Kap. 1, 1; 6, 1), Hosea (Kap. 1, 1), Amos (Kap. 1, 1) heißt er stets Usia. Manche vermuthen eine Verschreibung oder (wie Hitzig) eine Verwechselung mit dem gleichzeitigen Hohenpriester Asarja (2 Chron. 26, 17 fg.). Wahrscheinlicher ist, daß er ursprünglich Asarja hieß, aber bei seiner Thronbesteigung den Namen Usia erhielt oder annahm (vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik",

[Leipzig 1854], S. 345 fg.). Er war damals erst 16 Jahre alt (2 Kön. 15, 1 fg.); eine Verschwörung, die seinem Vater das Leben kostete, hob ihn auf den Thron, den er 52 Jahre lang behauptete. Er war ein in seinen Unternehmungen glücklicher, kriegerisch tüchtiger Fürst. Eine seiner ersten Waffenthaten war ein mit Erfolg gekrönter Feldzug gegen die Philistäer (2 Chron. 26, 6 fg.; Sach. 9, 5 fg.). Die Städte Gath, Jaben, Asdod wurden erobert, ihre Mauern niedergerissen, neue Städte mit gemischter Bevölkerung auf dem unterworfenen Gebiet erbaut. Auch gegen die Araber („Meunim", Maoniter, s. d.) wandte er sich (2 Chron. 26, 7) mit Erfolg, die Ammoniter machte er sich tributpflichtig (unrichtig die LXX 2 Chron. 26, 8: οἱ Μιναῖοι), bis nach Aegypten ward sein Name gefürchtet. Die Zahl seines Heeres wird auf 307500 Mann angegeben (1 Chron. 26, 13). Doch war er auch auf Sicherung gegen feindlichen Angriff bedacht. An den drei schwächsten Stellen befestigte er die Ringmauer Jerusalems durch Thürme, vermehrte seine Streitmacht, die Zahl seiner Paläste, verbesserte die Ausrüstung der Krieger und dehnte die Befestigungen auch auf andere judäische Städte aus (Hos. 8, 14; Jes. 2, 7). Edom, schon von Amazia großentheils zurückerobert, verlor an ihn auch die Hafenstadt Elath (s. d.) und damit die Herrschaft über das Meer. Für die Verbesserung des Ackerbaues, der Viehzucht und des Weinbaues war er um so mehr besorgt, als er selbst großer Gutsbesitzer war, und so blühten unter seinem Scepter auch die Künste des Friedens, das Prophetenthum stand auf seiner Höhe (s. Propheten), aber freilich zeigten sich mit der Zunahme des Reichthums und größern Weltverkehrs auch schon die Spuren des drohenden Zerfalls, der im Zehnstämmereich bereits vorgeschritten war (Hos. 1, 2 fg.). Gegen das Ende seiner Regierung fehlte es nicht an ernsten Mahnungen. Ein Erdbeben spaltete den Oelberg (Sach. 14, 3 fg.), was als ein Vorzeichen des messianischen Gerichtstages gedeutet ward. In seinem Alter erkrankte er am Aussatze, wodurch er genöthigt ward, in einem abgesonderten Hause zu wohnen und die Regierungsgeschäfte seinem Sohne Jotham (s. d.) zu übergeben. Er war ein treuer Anhänger der Jahvereligion gewesen, nur den Höhendienst hatte er, aus schonender Rücksicht für den althergebrachten Volkscultus, nicht abgeschafft (1 Kön. 15, 4). Das konnten ihm die Tempelpriester nicht verzeihen. Ganz besonders jedoch hatte er die Eifersucht dieser Priester dadurch gereizt, daß er in dem für dieselben bestimmten Tempelraum auf dem goldenen Altar gegen das Gesetz (4 Mos. 18, 1 fg.) Rauchopfer darbrachte. Er folgte in dieser erneuerten Verbindung des Priesterthums mit dem Königthum nur dem Beispiel seiner Vorgänger David und Salomo (1 Kön. 9, 25; vgl. auch 3, 46 die LXX). Allein die priesterliche Theokratie ließ sich das nicht mehr gefallen. Achtzig Priester, an ihrer Spitze der Hohepriester Asarja, widersetzten sich dem königlichen Rauchopfer mit Gewalt und vertrieben den König aus dem Heiligthum. Die Nachricht, daß mit dem Beginn des „ungesetzlichen" Rauchopfers der Aussatz an der Stirn Usia's ausgebrochen sei, ist ohne Zweifel tendenziös. Als er im höhern Alter am Aussatz erkrankte, erklärten die Tempelpriester sofort die Krankheit für ein göttliches Strafgericht (1 Chron. 26, 16 fg.; vgl. 2 Kön. 15, 5). Bis ins Grab verfolgte ihn der priesterliche Haß; seinem Leichnam wurde, unter dem Vorwand, daß er mit dem Aussatz behaftet gewesen, die Beisetzung in den königlichen Gräbern versagt; er wurde in deren Nähe beerdigt (1 Chron. 26, 23). Vgl. noch Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), S. 208 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 616 fg.; Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 204 fg. Schenkel.

Uz, das Heimatland Hiob's, wird 1 Mos. 10, 22 unter den Theilvölkern Arams als erstes genannt; es ist als das Land des Stammes ;Us der südlichste Theil des aramäischen Gebietes (s. Völkertafel), südlicher als das Hulebecken, als Gether, das bisjetzt unbekannt, vielleicht Ituräa, G'edur, ist, und als Mas, welches ich für Verstümmelung von Da-mas-kus halte. Aram Damesek konnte in der Völkertafel nicht wohl fehlen (s. „Bibel-Lexikon", I, 231).

Nach der Ordnung der Völkertafel haben wir ;Us östlich vom kanaanitischen Palästina, südlich vom Hulebecken zu suchen. Aber wie weit in beiden Richtungen? Aus Jer. 25, 20—21 ergibt sich, daß das Land der ;Us verhältnißmäßig groß gewesen ist, da es mehrere Könige hat, und daß es von Edom, Moab und Ammon verschieden war, also, so kann man gewiß schließen, nördlich von Ammon zu suchen ist. In das Gebiet von ;Us hatten sich zur Zeit der Zerstörung Jerusalems im J. 587 auch Edomiter begeben;

ʿUṣ kann demnach kein Theil von Idumäa gewesen sein (Kl. 4, 21). So läge das Land der ʿUṣ nördlich von Rabbath Ammon und südlich vom Hule; es deckt sich also im ganzen mit dem Königreich des Og, mit Basan im weitern Sinne, das die Landschaften Batanäa, Trachonitis, Hauran und Ituräa in sich begriff, Gilead aber ausschloß.

Hieran ändert auch 1 Mos. 22, 21 nichts, denn ʿUṣ als Erstgeborener Nahor's ist ebenfalls ein aramäischer Stamm, nur daß er hier genealogisch, 1 Mos. 10, 22 aber geographisch eingereiht wird, beide Stellen schließen sich also nicht aus. Hingegen hat der 1 Mos. 36, 28 erwähnte ʿUṣ mit dem unserigen nichts zu schaffen, er ist ein Troglodytenstamm in Seir, der 5 Mos. 2, 12. 22 von Edom vernichtet wurde, und der daher für das ʿUṣ Hiob's ohne allen Belang ist.

Mit der auf richtiger Auffassung der Völkertafel ruhenden Verlegung des ʿUṣ-Landes nach Basan stimmt denn auch die Ueberlieferung vollkommen überein, welche das Land Hiob's in das Hauran verlegt, selbstverständlich ohne daß man daraus schließen darf, daß wirklich einmal ein Mann Hiob mit Namen dort gelebt und gelitten hat. Nur das ist festzuhalten, daß der Dichter des Buches Hiob sich unter ʿUṣ eine bestimmte Localität und dann eben diese gedacht hat. Die Darlegung dieser Tradition verdanken wir Wetzstein in Delitzsch's „Das Buch Job" (Leipzig 1864), S. 507, dem wir im wesentlichen folgen.

Zunächst nennt das Volk heute das Hauran selbst Land Hiob's, ebenso wie Basan (Bethenijje) und legt seinen Wohnsitz in den fruchtbarsten Theil zwischen Nawâ und Edreʿât (Edrei), d. i. in die eigentliche Hauranebene. Dort liegt noch heute der Makâm Ejûb, die Stätte Hiob's mit ihrer Wasserquelle (Koran, Sura, XXXVIII, 40), mit einem Negerhospiz, das von Pilgern vielfach besucht wird, und dem Badetrog, in dem sich Hiob nach der Heilung badete. Eine Viertelstunde davon liegt das eigentliche Kloster Dair Eyub. Diese Volksmeinung ist alt, denn die Geographen Jacut ([† 1249] „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 645; IV, 815, u. d. W. Nawâ) und Cazwini („Kosmographie", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1848—49], II, 131, u. d. W. Dair Eyub) erwähnen sie schon. Die allgemeine Verbreitung dieses Glaubens deutet auf das Alter desselben, das sich dadurch bestätigt, daß am 23. April beim Hiobkloster das Fest des Hiob gefeiert wurde (Calendarium Syriacum Cazwinii, ed. Volck [Leipzig 1859], S. 15). Dieses Hiobfest ist christl. Ursprungs, also hier aus vormohammedanischer Zeit erhalten, wie denn die griech. Inschrift des Hiobklosters besagt, daß der Architrav, auf dem sie steht, am 25. Juli 567 also vor Mohammed aufgesetzt ist. Weiter rückwärts bringt uns die Bemerkung des Eusebius im Onomasticon u. d. W. Karnaeim, nach der das Wohnhaus Hiob's von der Tradition nahe bei Astaroth Karnaim gelegt wird, und damit verbunden die Angabe des Hamza Ispahani (Annalium libri X, ed. Gottwaldt [Petersburg und Leipzig 1844—48], II, 117, lateinisch I, 97; vgl. Abulfedae historia anteislamica, ed. Fleischer [Leipzig 1831], S. 128), daß der zweite Gassanide Amr das Hiobkloster gebaut habe. Die Gassaniden (Gasniden) begannen etwa um das J. 200 n. Chr., der erste König regierte 45 Jahre, also würde das Kloster etwa um das J. 250 vorhanden gewesen sein. Hierher nach dem echten Batanäa versetzt denn auch Ephräm († 373) den Hiob, und Chrysostomus ([† 407] Homil., V; De studio, §. 1, II, 59 sic.) läßt hierher Leute von allen Erdgegenden wallfahrten, um Hiob's Aschenhaufen und den Boden zu küssen. Wenn er dies Land Arabien nennt, so ist damit doch nichts anderes als das Hauran gemeint, dessen südöstlichste Stadt, Bozra, Bostra, von Josephus („Alterthümer", IV, 7, 4) an die Grenzen Arabiens versetzt und von den spätern, z. B. Stephanus von Byzanz, als arab. Stadt genannt wird, während die morgenländischen Geographen sie zum Hauran rechnen. Jacut sagt a. a. O., I, 654, sie sei bei den Arabern allezeit berühmt gewesen; die Hamasa (Hamasae carmina, ed. Freytag [Bonn 1828—51], I, 189) erwähnt die Schmiede von Bozra; Istachri (Bibliotheca geographica Arabum, ed. de Goeje [Leyden 1870], I, 65) sagt, daß ohne künstliche Bewässerung die Felder des Hauran und der Batanäa ihre Früchte trügen, wo auch Bozra liege. Jenes Arabien ist also gerade das Hauran, wohin denn endlich auch Josephus („Alterthümer", I, 6, 4) nach dem Wissen seiner Zeit, den ʿUṣ versetzt, der Trachonitis und Damaskus gegründet haben soll, das Land zwischen dem eigentlichen Palästina und Cölesyrien, wie es Josephus selbst erklärt. Demnach stimmt die heutige Localtradition

mit Josephus überein, und ʿUṣ ist das Hauran, dessen agrarische Verhältnisse Wetzstein so schildert, daß dadurch das reale Verständniß des Hiob wesentlich gefördert ist.

Auf anderm Wege gelangt auch Hitzig („Das Buch Hiob" [Leipzig und Heidelberg 1874], S. XVI) dazu, ʿUṣ in die hauranische Region zu legen, doch legt er es in das Hügelland östlich vom hauranischen Gebirge, das jetzt einfach tulûl, d. i. Hügel, genannt wird. Beide Ansichten, die Wetzstein's und Hitzig's, sind also in erfreulicher Uebereinstimmung in der Hauptsache; Hiob's Wohnsitz wird man vergeblich hier oder da suchen, denn er ist ein Gebilde des Dichters, über Ost und West ist hier gewiß nicht zu rechten.

Gegenüber dieser neuesten Wendung der Untersuchung steht die ältere Meinung, daß Uz nach Idumäa gehört, die aus dem Epilog der LXX entwickelt und in neuerer Zeit von Herder, Eichhorn, Stickel u. a. angenommen ist. Die Unterschrift beruht indeß sicher auf Identificirung von Jobab (1 Mos. 36, 33) mit Job und auf Erinnerung an Eliphaz und Theman (1 Mos. 36, 4. 10). Doch war dies, wie man aus den Varianten ersieht, die sogar den Ptolemäus berücksichtigen, das Product gelehrter Combination von Fremden, nicht Ergebniß einer unwillkürlichen Localkenntniß wie bei Josephus. Die Erwähnung des Euphrat in den Varianten deutet auf Vergleichung mit den Aesiten des Ptolemäus. So rückte Hiob nach Idumäa, obwol dies Land für den großartigen Ackerbau, den Hiob treibt, schwerlich geeignet war. Herder tröstet schließlich den neugierigen Frager damit, Gewisses lasse sich schwer ausmachen, übrigens komme für das Verständniß nichts darauf an. Einen Zusammenhang zwischen ʿUṣ und Idumäa, der durch die Form ʿEsau, ʿEṣau vermittelt wird, nimmt auch Sprenger an, ohne sich jedoch auf die Lage des biblischen ʿUṣ näher einzulassen, das in diesem Falle bei Korh im Wadi al Kora gelegen haben würde (vgl. die „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XVII, 373; Jacut, a. a. O., IV, 53, 81), einem Wadi zwischen Taimâ' und Khaibar, wo die Urstämme Ad und Themud saßen.

Schließlich erwähnen wir noch die zu enge Bestimmung von ʿUṣ als die Guta, d. h. das Fruchtland südlich von Damaskus, während es einen weit größern District bezeichnet, welche wol des Gleichklangs wegen aufgestellt, von Saadja (zu Hiob und 1 Mos. 10, 22) überliefert und von Bochart, J. D. Michaelis (Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae [Göttingen 1769—70], II, 126) und Ilgen (Jobi antiquissimi carminis hebraici natura atque virtutes [Leipzig 1789], S. 95) angenommen ist. Hingegen halten wir die Combination von ʿUṣ mit den Αἰσεῖται (Ptolemäus, V, 18, ed. Wilberg), wofür Αὐσῖται vermuthet wird, für verfehlt, weil diese Aesiten oder Ausiten am untern Euphrat nach dem Zusammenhange gesessen haben müssen. Gründe aus dem Einfall der Chaldäer und Sabäer (Hiob 1, 15. 17) sind ohne Gewicht, weil die Geschichte einmal Unerhörtes darstellen will, und hauptsächlich weil die Entfernungen bei Raubzügen, wie die geschilderten, keine Bedeutung haben. „Sitzt der Beduine einmal auf dem Pferde oder Delul, so ist es ihm einerlei, ob eine Reise zehn Tage länger oder kürzer ist, wenn er nur Wasser für sich und sein Thier findet" (Wetzstein). Bei Hiob findet dies statt, denn da Pflüger überfallen werden, so ist die Zeit des Zuges der Winter, und noch heute machen die Schemmararaber vom Nedschd in Centralarabien Raubzüge bis in die Nähe von Damaskus.

Merx.

V.

Vasthi, hebräisch: Wašti, in den LXX Text a: Ἀστίν, Text b: Οὐαστείν, Josephus, „Alterthümer", XI, 6, 1: Οὐάστη, hieß nach Esth. 1, 9 fg. die Gemahlin des Großkönigs Ahašweroš, nach den LXX a: Artaxerxes, b: Asverus. Unter diesem wird der pers. König Xerxes, Sohn des Darius, zu verstehen sein. Als dieser im dritten Jahre seiner Regierung die männlichen Bewohner Susa's im Garten des Palastes sieben Tage lang reichlichst bewirthete, und ebenso die Königin die Frauen im königlichen Palaste, kam dem Könige am siebenten Tage die Weinlaune, die Königin kommen zu lassen, um ihre Schönheit zu zeigen. Da diese zu kommen sich weigerte, ergrimmte der König und

nach Befragen seiner Weisen, was mit ihr zu thun, die dem Gebot des Königs nicht gehorsamt, verstößt er sie. Die Weigerung der Königin war vollkommen berechtigt, und das Verfahren des Königs das eines widersinnigen orientalischen Despoten. Zwar die Bemerkung des Josephus („Alterthümer", XI, 6, 1), daß nach pers. Gesetzen den Fremden verboten sei, die Frau zu sehen, trifft hier nicht. Allerdings wurden in Persien bei feierlichen Gastmählern Frauen als Tischgenossinnen zugezogen (vgl. Herodot, V, 18; IX, 110; Plutarch, Praecepta conjugalia, Kap. 16), aber letzterer setzt hinzu, daß, wenn es zum starken Trinken und Scherzen komme, die Frauen sich entfernten und Sängerinnen und Dirnen gerufen würden. Jedenfalls waren die Frauen nicht dazu da, sich begaffen zu lassen, wie sie denn auch möglichst verhüllt erschienen. Es widersprach also der Ehre der Königin, ihre Schönheit bewundern zu lassen, und noch mehr war ihr Ruf in Gefahr, da sie am siebenten Tage des Festes Trunkenheit der Tischgenossen vermuthen konnte und sie zu fürchten hatte. Fritzsche.

Vater, s. Aeltern.

Vaterland (=stadt), Vaterlandsliebe. Der erstere Begriff wird im Hebräischen durch Land der Väter (1 Mos. 31, 3), Land (Ort) der Abkunft (1 Mos. 11, 28; 24, 7; Ez. 29, 14) oder auch blos durch Land oder „Abstammung" (1 Mos. 24, 4), in der neutest. Gräcität durch patris (Mark. 6, 1. 4; Luk. 4, 23; Joh. 4, 44) wiedergegeben. Im übertragenen Sinne wird der Himmel, als Ort der Vollendeten (Hebr. 11, 14; vgl. Phil. 3, 20), damit bezeichnet.

Die glühende Vaterlandsliebe hat der Hebräer mit den edelsten Völkern des Alterthums gemein, aber sie wurzelt bei ihm nicht blos im Heimatsgefühl oder auch, wie bei den Griechen, in dem Bewußtsein der höhern Bildung im Vergleich mit andern Völkern (Barbaren), sondern in einer religiösen Idee, der Idee des von allen Nationen erwählten Gottesvolkes, wodurch die Israeliten der Sohn Gottes, ein heiliges Volk und ein Königreich von Priestern geworden sind (Hos. 11, 1; 2 Mos. 19, 5 fg.). Diese Idee trieb den Israeliten zu todesmuthiger Aufopferung für sein Volk, aber sie führte ihn in ihrer schroffen Fassung auch leicht zu wilden Ausbrüchen des nationalen Hasses, machte ihn blind für die Leistungen anderer Nationen oder entfremdete ihn diesen doch wenigstens. Doch ist immerhin das Selbstgefühl des Israeliten nicht exclusiver als dasjenige des Hellenen, ja zu einer Behauptung wie die des Aristoteles, daß die Barbaren die geborenen Sklaven der Hellenen seien, ist kein erleuchteter Hebräer fortgeschritten. Die hebr. Gesetzgebung gibt auch dem Fremdling sein Recht, und wie die Propheten, welche auf der Höhe des religiösen Bewußtseins stehen, ein scharfes Auge haben für die Schäden des eigenen Volkes auch im Vergleich zu den Heiden (Mal. 1, 11 fg.) und das Ideal einer Weltmonarchie hegen, worin die heidnischen Nationen sich mit Israel zu einem Ganzen verbinden, so trägt der zweite Jesaja kein Bedenken, Jahve mit Ormuzd zu identificiren (Jes. 41, 25; vgl. Mal. 6, 11) und in Cyrus den Gesalbten Jahve's zu erkennen (Jes. 44, 28; 48, 14).

Gleichwol hat die Masse des Volkes ihr nationales Bewußtsein nicht immer hochgehalten, die Neigung zu fremdem Cultus und fremder Sitte ist fortwährend Gegenstand der prophetischen Strafrede, der starke eudämonistische Beisatz, welchen die hebr. Religion besitzt, trägt mit dazu bei, daß viele jüd. Exulanten ihr Vaterland, ihr Volk und ihren nationalen Cultus vergessen (Hag. 1, 2. 14; Mal. 2, 10—16), und bei den spätern Schriftstellern (Daniel, Henoch, Weisheit) ist die Drohung gegen die zu heidnischer Sitte Abgefallenen häufig. Nur der patriotische Kern des Volkes, aus dem auch die Pharisäer, die einseitigen Vertreter des strengen Judenthums, hervorgehen, bewahrt die Liebe zum Vaterlande und seinen Einrichtungen.

Das Christenthum konnte sich bei seiner universellen Tendenz und bei dem wachsenden Zwiespalt mit dem jüd. Volksthum auf die Dauer nicht den Patriotismus der Väter bewahren. Wie stark auch die Vaterlandsliebe Jesu noch gegen Ende seiner Laufbahn hervortritt (Luk. 19, 41 fg.), so stark war doch andererseits sein Gegensatz gegen die herrschenden Zustände in seinem Volke, und sein Patriotismus erscheint daher in Unterordnung unter das ethische Gesetz. Doch hat das älteste Christenthum keinem vagen Kosmopolitismus gehuldigt. Jesus weist der jüdisch-christl. Gemeinde eine centrale Stellung in dem von ihm zu stiftenden Gottesreiche an (Matth. 10, 5; 15, 26, vgl. meine Schrift: „Die Idee des Reiches Gottes" [Göttingen 1872], S. 216 und 227); für Paulus ist Israel der edle Oelbaum, in

welchen die wilden Oelreiser der Heiden eingepfropft werden (Röm. 11, 16 fg.; vgl. 3, 2; 15, 8), er hegt die Erwartung, daß Gott nach Bekehrung der Heiden ganz Israel retten werde (Röm. 11, 25 fg.), ja er will, wenn es Israel zum Besten diente, der Verdammniß verfallen (Röm. 9, 3); bei dem Apokalyptiker vollends herrscht ein so ganz nationaler Geist und ein solcher Haß gegen das Heiligthum, daß er sich damit theilweise außerhalb christl. Grundsätze stellt (Röm. 2, 26 fg.; 18, 15; vgl. Krenkel, „Der Apostel Johannes" [Berlin 1871], S. 100 fg.) und an die Zeloten des jüd. Kriegs erinnert, unter dessen Eindruck er schrieb; auch die übrigen Schriften des N. T. verleugnen das jüd. Nationalgefühl nicht (Jak. 1, 1; 1 Petr. 1, 1; Hebr. 2, 16 fg.; Apg. 2, 39), wie denn selbst der Verfasser des Johannesevangelium es Jesus mit Stolz aussprechen läßt, daß das Heil von den Juden komme (Joh. 4, 22; vgl. 1, 11). Erst mit dem Siege des Heidenchristenthums und der Entstehung der kath. Kirche schwindet der nationale jüd. Geist aus der Christenheit und macht einer kosmopolitischen Tendenz Platz, welche die Nationen zum Gefühle der Zusammengehörigkeit in einer höhern Ordnung der Dinge führt. Aber die nationale Richtung des ältesten Christenthums ist uns ein Fingerzeig, daß es sich in dem von Jesus gegründeten Gottesreiche nicht um Zerstörung der Nationalitäten handeln kann, sondern darum, daß die Volkspersönlichkeiten sich fühlen und verhalten lernen wie die Theile eines organischen Ganzen. Wittichen.

Vedan, angeblich ein neben Javan in Jemen erwähnter Volksstamm, welcher verarbeitetes Eisen (jemensche Schwerter) auf den Markt nach Tyrus lieferte (Ez. 27, 19). Michaelis, vadan lesend, und aus dem Arabischen (wâdân) durch „zwei Bäche" oder „Flüsse" erklärend, dachte an die südarab. Stadt Dschubleh, welche, zwischen Aden und Sanaa, unweit der Quellen zweier Wadis gelegen, bei Abulfeda Medinat el-Nahrain, d. i. „die Stadt der beiden Flüsse", heißt. Tuch erinnert an das Οὐδδονα des Ptolemäus (VI, 7, 38) in Glücklich Arabien und verweist dafür auf den Wadi Doân in Hadhramaut (s. Hazar-Maveth). Bertheau („Zur Geschichte der Israeliten" [Göttingen 1842], S. 359) und v. Lengerke („Kenáan" [Königsberg 1844], I, 39) rathen auf den israelitischen Stamm der Daniten, während Ewald mit Recht Dedan lesen will, das jedoch sogleich im folgenden Verse erwähnt wird. Viele Gründe berechtigen dazu, mit Hitzig (zu der Stelle) eine verderbte Lesart anzuerkennen, die hebr. Worte vedan (dedan) vejavan für einen erklärenden, spätern Zusatz zu halten und den Text V. 18, 19 also herzustellen: „Mit Wein von Helbon und Wolle zahlten sie für deine Waaren. Verarbeitet Eisen aus Usal (punktire me'usal; s. Usal), Kassia und Würzrohr war in deinem Handel." Kneucker.

Venus, s. Meni.

Verbannung, s. Strafen.

Verbote, s. Gesetz.

Verdammniß, s. Hades und Weltgericht.

Verderben, s. Sünde und Weltgericht.

Verfluchung, s. Fluch.

Verfolgung. Schon im A. T. ist die wahre Religion öfters als eine verfolgte dargestellt, die sich ihrer Feinde zu erwehren hat, und ihre Bekenner haben Verfolgungen zu erleiden. Unter den abgöttischen Königen wendet sich die Verfolgung gegen die Anhänger des Jahvecultus und der theokratischen Gesinnung. Aber schon David (s. d.), das Ideal echter Theokratie, hat Verfolgung durch Saul (s. d.) erlitten, wie sie in Ps. 7 der königliche Dulder und Held lebendig und ergreifend schildert. In späterer Zeit waren besonders entschieden theokratisch gesinnte Propheten Gegenstand der Verfolgung von seiten untheokratischer Könige oder mit auswärtigen Großmächten verbündeter Parteien (Ps. 35, 1 fg.; s. die Schicksale Jeremia's, „Bibel-Lexikon", III, 205 fg.). Die Psalmen 140—143 enthalten den Schmerzensschrei von Verfolgten aus der Zeit der Parteikämpfe im 2. Jahrh. v. Chr. Dabei bildet sich der Glaube in den Verfolgungszeiten seit dem Exil (s. d.) immer zuversichtlicher aus, daß Jahve ein Schirmer des gebeugten Rechtes sei und den unschuldig Verfolgten seinerzeit Genugthuung verschaffen werde (Ps. 140, 13 fg.).

Im N. T. dagegen erscheint gerade die früher verfolgte theokratische Partei als Verfolgerin gegenüber Christo und den Christen. Nachdem Jesus Christus (s. d.) selbst als ein Opfer ihrer Verfolgungssucht den Kreuzestod erlitten hat, verfolgt diese Partei auch die Apostel in Jerusalem (Apg. 4, 1 fg.; 5, 17 fg.), tödtet den Stephanus (Apg. 7, 58),

vertreibt die Christen aus der heiligen Stadt (Apg. 8, 1 fg.). Demnach hatte das Christenthum zunächst von dem rechtgläubigen (pharisäischen und sadducäischen) Judenthum Verfolgung zu erleiden, wie denn auch der Apostel Paulus, der selbst als pharisäischer Zelot gegen die Christen unter dem Namen Saulus gewüthet hatte (Apg. 8, 1. 3 fg.; Phil. 3, 6), später, namentlich durch die Juden, bis aufs Blut verfolgt wurde (Apg. 9, 23; 13, 50; 14, 19; 16, 19 fg.; 17, 5; 18, 12; 1 Kor. 15, 32; 2 Kor. 4, 8 fg.; 12, 10; Röm. 8, 35). Aber auch die Heiden betrachteten das Christenthum bald als eine staatsgefährliche Sekte und verfolgten die Christen. Der Aufstand, der gegen die Missionspredigt des Paulus in Ephesus sich erhob, ging von dem heidnischen Pöbel aus (Apg. 19, 23 fg.); die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius (s. Römerbrief) galt vermuthlich insbesondere den Christen, und Nero fand nur deshalb ein williges Ohr für die Verleumdung gegen die Christen bei dem röm. Pöbel, weil sie um ihres neuen Glaubens willen allgemein verhaßt waren (vgl. auch 1 Kor. 1, 23). Ein Trostschreiben in Zeiten der Verfolgung ist der erste Petrusbrief (s. d.). Während im A. T. der unschuldig Verfolgte auf Genugthuung, also auch auf Bestrafung der Verfolger hofft, so lautet der neutest. Grundsatz: „Es ist Gnade von seiten Gottes unschuldig verfolgt zu werden“ (1 Petr. 2, 19 fg.). Die Verfolgung erscheint als ein sittliches Läuterungsmittel (1 Petr. 4, 12 fg.; Hebr. 12, 4 fg.; Jak. 5, 13; Röm. 12, 19 fg.; selbst der Apokalyptiker spricht diesen Grundsatz aus, Offb. 3, 19 fg.). Auf Verfolgung folgt dann um so größere Herrlichkeit (1 Petr. 5, 1), wie schon Jesus den unschuldig Verfolgten das Himmelreich verheißen hat (Matth. 5, 10). Schenkel.

Verführung, im Hebräischen durch Wortstämme mit der ursprünglichen Bedeutung treiben, lenken, drängen, aufstacheln, öffnen (für etwas), zum Schwanken und Fallen bringen, thöricht machen, im Griechischen durch Ausdrücke mit der Bedeutung irreführen, täuschen wiedergegeben. Auf intellectuellem Gebiete bringt die Verführung die Menschen zu irrigen Ansichten, Grundsätzen und Lehren (s. Irrthum und Irrlehrer), auf ethischem zur Sünde in ihren verschiedenen Formen, sei es, daß die Verführung durch falsche Eindrücke, Stimmungen und Erkenntnisse oder durch Ueberredung und Beispiel anderer zu Stande kommt. So werden die Israeliten von dem Deuteronomiker (5 Mos. 4, 19) ermahnt, ihre Seelen in Acht zu nehmen, daß sie sich nicht durch den Anblick der Gestirne zum Gestirndienst verleiten ließen; es ermahnt Elihu (Hiob 36, 18) den Hiob, sich nicht durch seinen Ingrimm zum Hohn gegen Gott verführen zu lassen; es ruft Jeremia (Kap. 47, 10) Babel zu, daß es sich durch seine Weisheit und Kunst zur Vermessenheit habe bringen lassen, und es läßt Hosea (Kap. 4, 12) die Israeliten durch den Geist des Ehebruchs (des Abfalls von Jahve) verführt sein. Die irreführenden Personen aber sind bald die falschen Propheten (Jer. 23, 16; Mich. 3, 5), bald die Frevler überhaupt (Spr. 4, 16), bald die götzendienerischen Könige (1 Kön. 16, 13; 2 Kön. 21, 9), bald die Schlange als Symbol des Bösen (1 Mos. 3, 13), bald der Satan (1 Chron. 21, 1), bald Jahve selbst, indem er einen Geist des Irrthums und der Verkehrtheit unter die Menschen sendet (Jes. 19, 14; Ez. 14, 9; 1 Kön. 22, 22), was jedoch die Verantwortlichkeit des Verführten wie die Heiligkeit Jahve's nicht aufhebt, da es entweder eine Versuchung oder eine die Umkehr anbahnende Strafe für das bisherige Verhalten ist (Ez. 14, 10 fg.; 5 Mos. 13, 2 fg.).

Die obigen Vorstellungen kehren im N. T. in verschiedenen Formen wieder. Was den Menschen verführt ist entweder die Macht der Sünde in ihm, welche die Lüste oder den Unglauben erweckt (Röm. 7, 11; Eph. 4, 22; Hebr. 3, 13), oder es sind die falschen Messiasse, welche nach Jesu auftreten (Mark. 13, 5 fg.), oder der Wunder und Zeichen verrichtende falsche Prophet und Widersacher des Christenthums (Offb. 3, 14; 2 Thess. 2, 4. 10), wie andererseits Jesus und Paulus von ihren Feinden als Verführer ausgegeben worden (Joh. 7, 12; vgl. 47; Matth. 27, 63; 2 Kor. 6, 8), oder die Ungesetzlichkeit befördernde Irrlehrer (Offb. 2, 20; 1 Joh. 3, 7; 2 Petr. 2, 14), oder die Zauberei (der verführerische Materialismus) Roms (Offb. 18, 23), oder endlich der Satan, die alte Schlange (2 Kor. 11, 3; Offb. 12, 9 fg.; 20, 3. 8. 10). Daß aber auch die Vorstellung von einer Erregung der Sünde durch Gott nicht außer dem Gedankenkreise neutest. Schriftsteller liegt, zeigt ein Blick auf Mark. 4, 11 fg.; Röm. 1, 28—32 und besonders auf die Betrachtung des Paulus über die Verstockung Israels gegen das Evangelium (Röm. 9, 6—33; 11, 7—28), wo zugleich erhellt, daß der Grund der durch Gott bewirkten Verstockung dessen durch das falsche Streben nach Gesetzesgerechtigkeit hervorgerufener Unglaube

an das Evangelium, ihr Zweck aber der ist, es durch das Beispiel der sich bekehrenden Heiden zur Nacheiferung zu reizen (Röm. 11, 11); s. übrigens Versuchung. Wittichen.

Vergänglichkeit. Wie die alten Völker überhaupt ein sehr lebendiges Gefühl der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit des irdischen Daseins hatten, sodaß selbst bei den Griechen der Freude an der Schönheit der Welt und des Menschenlebens ein schwermüthiger Zug zur Seite geht, welchen die schweren Geschicke der Zeit des sinkenden Alterthums noch verstärken, so auch die Hebräer, und zwar besonders in der ältern Zeit, wo der Glaube an Unsterblichkeit noch gar nicht oder nur sporadisch vorhanden war. Der Mensch ist Staub (1 Mos. 18, 27; Ps. 103, 14; 146, 4); er ist gleich dem verschwindenden Hauch, und wie der Schatten verfliegen seine Tage sammt allem menschlichen Lärmen und Treiben, Erwerben und Besitzen (Ps. 144, 4; 39, 7; Koh. 6, 12); wie ein nächtiger Schlaf und ein Traum geht das Leben dahin (Hiob 20, 8; Ps. 90, 5); wie das am Morgen grünende Gras und die in Anmuth blühende Blume bis zum Abend durch die Glut der Sonne verdorrt, so vergeht auch der Mensch (Ps. 90, 6; Jes. 40, 6—8): diese Erkenntniß drängt sich dem Hebräer immer wieder auf, und er bezeichnet die Nichtigkeit und Vergänglichkeit geradezu mit dem Ausdruck Hauch (Koh. 1, 2 u. s. w.; Ps. 39, 7; 1 Mos. 4, 2). Ebenso schmerzlich wie ergreifend erklingt die Klage über die menschliche Hinfälligkeit im Buche Hiob (Kap. 7, 1—10; 14, 1—12), denn der Unsterblichkeitsgedanke fehlt diesem Buche noch ganz (Hiob 7, 9; 10, 20—22; 14, 7—14; 16, 22; 17, 15 fg.; 21, 26). Dagegen wird im Koheleth die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen der Gegenstand skeptischer Reflexion. Diese Vergänglichkeit erscheint dem Hebräer wie alles Uebel als eine Folge des göttlichen Zorns über die Sünde des Menschen (Ps. 90, 7. 12), und wie langes Leben und bleibendes Besitzthum ein Segen der Frömmigkeit ist, so früher Tod (s. d.) und rascher Verlust der irdischen Güter eine Wirkung des göttlichen Gerichts über die Frevler (Ps. 73, 18—20; Jes. 14, 13 fg.; Dan. 4, 8): „Wenn auch zum Himmel hinaufragt seine Hoheit und sein Haupt an die Wolken reichet, so schwindet der Frevler doch wie ein Traum, und mit eigener Hand muß er sein ungerechtes Gut wieder herausgeben" (Hiob 20, 6 fg.). Trost kann daher das Gemüth unter allem Wechsel des Daseins nur finden in dem Gedanken an den unvergänglichen Gott (Ps. 39, 8; 90, 2; Sir. 2, 3), an sein Wort, d. h. seine huldvolle Verheißung an Israel, welche bleibt, wenn auch Berge weichen und Hügel wanken (Jes. 40, 8; 54, 10; Mich. 7, 20), daher Jahve der einzige unvergängliche Gegenstand der Freude ist (Ps. 73, 25), wogegen die Heiden an ihren Göttern und deren Bildern vergeblich Halt suchen (Jes. 44, 6—19; Weish. 13). Aber erst nachdem die Idee der Unsterblichkeit ins Bewußtsein getreten ist, erwächst dem Frommen ein voller Trost in dem Gedanken an sein unvergängliches Wesen (Weish. 2—5).

Jedoch gibt erst das Christenthum dieser Idee die Kraft, der Vergänglichkeit vollends ihren Stachel im Gemüthe des Menschen zu nehmen, indem es derselben durch die Christologie eine concrete Grundlage und eine anschauliche Form verleiht. An die Stelle der Klage über den Tod und den Wechsel des Geschickes tritt nun der Hinweis auf die Unvergänglichkeit des Bundesverhältnisses zu Gott, der Gotteskindschaft, der Gerechtigkeit und des Anrechtes auf die Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich, denen gegenüber das irdische Leben und seine Güter nur den Werth eines Mittels zum Zweck haben, daher man um ihres Verlustes willen nicht trauern und bereit sein soll, sie zu opfern. So schon in den Reden Jesu (Matth. 5, 3 fg.; 6, 19 fg.; 16, 24—26; Mark. 10, 28 fg.; 12, 26 fg.; Luk. 9, 57 fg.; 12, 21; 14, 16 fg.; 16, 9). Die hier niedergelegten Gedanken werden von den neutest. Schriftstellern in der mannichfaltigsten Form wiederholt. Wie dieselben daher einerseits der Vergänglichkeit des Menschen und der irdischen Güter gegenüber die Ewigkeit Gottes hervorheben (Röm. 1, 23; 8, 21; 1 Kor. 9, 25; 1 Petr. 1, 7. 18. 23; 1 Tim. 1, 17; 6, 15; Jak. 4, 14) und damit die Forderung verbinden, sich nicht an die letztern zu hängen (Jak. 4, 13 fg.; Phil. 4, 11—13; 1 Tim. 6, 6—8), so haben sie andererseits das Bewußtsein, durch den Empfang des göttlichen Geistes an der Unvergänglichkeit Gottes, an seiner ewigen Liebe und an seinem unvergänglichen Königreich, welches dereinst in die Erscheinung treten wird, theilzuhaben (Röm. 2, 7; 8, 16 fg. 21. 38 fg.; 1 Kor. 9, 25; 1 Petr. 1, 4. 23; 2 Tim. 1, 10). Wittichen.

Vergebung. 1) Die Vergebung der Sünde von seiten Gottes. Die Sünde (s. d.) ist Uebertretung des göttlichen Gesetzes, Auflehnung gegen den göttlichen Willen. Insofern begründet sie eine Schuld und verdient Bestrafung, ja Vernichtung des Sünders (s. Hades

und Weltgericht). Diese beabsichtigt jedoch Gott nicht, da sie seiner Güte und Liebe widerspricht, er hat den Menschen zum Heil, nicht zum Verderben erschaffen. Obwol die alttest. Religionsstiftung auf der Idee der göttlichen Gerechtigkeit (s. d.) beruht und die Gerechtigkeit Bestrafung der Sünde fordert, so ist gleichwol auch die Idee der Liebe Gottes zu den Menschen, insbesondere zu seinem erwählten Bundesvolke Israel (s. „Bibel-Lexikon", IV, 46 fg.), darin niedergelegt, und an dem Bewußtsein der sündenvergebenden göttlichen Liebe, Güte und Barmherzigkeit richtet sich die Hoffnung sowol einzelner als des Volkes Israel unter dem Druck des Schuldbewußtseins stets wieder auf. Im Gesetz ist die Vergebung für unvorsätzliche Sünden durch das Opferinstitut vermittelt (s. Opfer); bei den Propheten (s. d.) erscheint die Sündenvergebung als ein freies göttliches Gnadengeschenk (Jes. 12, 1 fg.; 43, 25; 44, 22; Jer. 31, 34; 33, 8; Ez. 36, 25 fg.; Mich. 7, 19; Sach. 13, 1; Ps. 103, 3 fg.; 130, 4). Gleichwol vergibt Jahve die Sünden, auch nach prophetischer Anschauung, nicht ohne weiteres, sondern lediglich unter der Voraussetzung oder Bedingung der Reue und Buße und der Besserung des sündhaften Wandels (Jes. 55, 7; Jer. 3, 14 fg.; 4, 1; Ez. 18, 21 fg.; Am. 5, 14; Zeph. 2, 3; Ps. 86, 5). Damit verbindet sich auch bereits die Vorstellung, daß um einer fremden, genugthuenden Leistung willen Gott Sünden vergebe (s. „Bibel-Lexikon", II, 381 fg.). Im übrigen war die Idee der Sündenvergebung von seiten Gottes im A. T. von der Voraussetzung beherrscht, daß sie durch Gesetzeserfüllung verdient werden müsse; Abfall vom Gesetz, Ungehorsam gegen dasselbe machte der Sündenvergebung unwerth (Jes. 26, 10; 30, 12 fg.; 56, 21; 65, 11; Jer. 21, 8 fg.; Ez. 16, 35 fg.; HL. 10, 13 fg.). Unter allen Umständen beschränkt sich die Sündenvergebung auf die Mitglieder der theokratischen Gemeinschaft; aber auch sie sind durch die strenge Forderung der Gesetzeserfüllung an dem Vollgenusse des Friedens, der aus dem Bewußtsein der Sündenvergebung entspringt, gehindert.

Im N. T. nimmt die Idee der Sündenvergebung von seiten Gottes der Natur der Sache nach eine Centralstellung ein. Jesus vergibt selbst Sünden (Mark. 2, 5; Matth. 9, 2; Luk. 5, 20) im Auftrage des himmlischen Vaters und erblickt seine Bestimmung darin, die Sünder zum Eintritt ins Gottesreich einzuladen (Mark. 2, 17; Matth. 9, 13; Luk. 5, 32). Auch in den Parabeln vom verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme und besonders vom verlorenen Sohn hat Jesus den Gedanken durchgeführt, daß in der Sündenvergebung die Liebe Gottes zu den Menschen sich am angemessensten offenbart (Luk. 15, 1 fg.). Die Parabel vom verlorenen Sohn enthält zugleich die Lehre, daß der Sünder in sich gehen, seine Sünde bekennen, die Vergebung erbitten, sich bessern müsse, um sich der göttlichen Vergebung würdig zu machen (Luk. 15, 17 fg.). Dagegen hat Jesus von weitern Bedingungen, wie vom Opfer, Fasten, Reinigungsceremonien, die Sündenvergebung nicht abhängig gemacht, und auch dieselbe nicht mit seinem Todesopfer in Verbindung gebracht. Das ist erst nach seinem Tode, insbesondere vom Apostel Paulus geschehen auf Grund seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben (s. „Bibel-Lexikon", II, 479 fg.; V, 48 fg.), infolge der hergebrachten jüd. Anschauung von der sühnenden Kraft des Blutes (Hebr. 9, 22) und der durch das Evangelium gewonnenen Ueberzeugung, daß blutige Thieropfer diese sühnende Kraft nicht besitzen (Hebr. 10, 11), sondern der Opfertod Christi als eine die Sündenvergebung schlechthin bedingende, wesentlich sittliche, heiligende und vollendende Leistung zu betrachten sei (Hebr. 9, 28; 10, 10. 14; s. auch Versöhnung). Obwol somit nach der Paulinischen Lehre und den ihr verwandten Anschauungen der Kreuzestod Christi im N. T. der unentbehrliche Grund der Sündenvergebung ist, so wird gleichwol von dem Sünder Besserung und ein neuer Wandel aus dem Geiste gefordert, um der Frucht der Vergebung theilhaft zu werden (Gal. 5, 16 fg.; 1 Kor. 13, 2 fg.; Röm. 8, 12 fg.; Kol. 3, 5 fg.).

2) Die Vergebung der Sünde unter den Menschen. Schon deshalb, weil die Menschen Sündenvergebung von seiten Gottes zu erlangen suchen, sollen sie auch ihren Mitmenschen, durch welche sie sich verletzt, gekränkt, beleidigt fühlen, die Sünden vergeben. Obwol im A. T. noch vielfach der Grundsatz der Wiedervergeltung (s. Vergeltung) herrscht, so fehlt es doch keineswegs an Beispielen, daß die Pflicht, dem Nächsten dessen Sünden zu vergeben, erkannt ist. Wir erinnern nur an das Verfahren Joseph's mit seinen Brüdern (1 Mos. 50, 17 fg.), Samuel's mit Saul (1 Sam. 15, 24 fg.), David's mit Abigail (1 Sam. 25, 28 fg.); bei Sirach (Kap. 28, 2) wird die Sündenvergebung von seiten

Gottes geradezu an die Bedingung geknüpft, daß dem Nächsten zuvor vergeben werde. Besonders aber im N. T. wird diese Pflicht eingeschärft. Schon im Gebet des Herrn (s. d.) lautet die betreffende Bitte: „Erlaß (vergib) uns unsere Schulden, wie wir erlassen (vergeben) unsern Schuldnern." Damit stimmt auch völlig das Wort Jesu Matth. 6, 14 fg. (Mark. 11, 25): „Wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird sie auch euch der himmlische Vater vergeben; wenn ihr sie aber den Menschen nicht vergebet, so wird sie euer himmlischer Vater euch auch nicht vergeben." In der Parabel vom Schalksknecht, dem der König eine Schuld von 10000 Talenten erläßt, worauf er seinen Mitknecht um 100 Denar ins Schuldgefängniß wirft, hat Jesus in sinnvollster Weise die Pflicht, dem Nächsten die Sünden zu vergeben, veranschaulicht (Matth. 18, 21 fg.). Sie ist nach Matth. 18, 22 (70 × 7 soll man vergeben) eine unbegrenzte, wenn auch bedingt durch die reumüthige Gesinnung des Beleidigers (Luk. 17, 3); denn eine aufrichtige Vergebung, die „von Herzen" kommt (Matth. 18, 35), setzt auch bei demjenigen, dem sie zutheil wird, das Bewußtsein, ihrer zu bedürfen, voraus. Der Apostel Paulus begründet die Pflicht der Christen, den Beleidigern zu vergeben, durch die von Christus bewiesene, vergebende Liebe (Kol. 3, 13; Eph. 4, 32), die, nach der Mittheilung des dritten Evangelisten (Luk. 23, 34), in der Fürbitte Jesu für seine ungerechten Richter: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun", ihren ergreifendsten Ausdruck gefunden hat. Schenkel.

Vergeltung, zunächst von seiten Gottes die rechtliche und sittliche Ausgleichung, die durch angemessene Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten stattfindet (s. Gericht, Weltgericht, Lohn, Lohnsucht), sodann von seiten des Menschen insbesondere von der Erwiderung zugefügter Beleidigungen oder Beschädigungen durch entsprechendes Uebel (s. Rache). Das A. T. geht vielfach noch von der Annahme aus, daß Gott nicht nur dem Bösen das von ihm verschuldete Böse persönlich wieder vergelte (5 Mos. 7, 10; 3 Mos. 26, 14 fg.; 5 Mos. 32, 35; Ps. 83, 27; 94, 23; Jer. 25, 14), sondern daß auch die Nachkommen desselben noch für dessen Schuld büßen müssen (2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9; Jer. 32, 18), eine Annahme, die jedoch vermöge anderer (namentlich prophetischer) Aussprüche in ihrer sittlichen Unhaltbarkeit erkannt und verworfen ist (5 Mos. 24, 16; Jer. 31, 29 fg.; Ez. 18, 2 fg.). Im N. T. ist entschieden die Forderung aufgestellt, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, dasselbe vielmehr mit Gutesthun zu überwinden; so von Jesus selbst (Luk. 6, 27 fg.; Matth. 5, 38 fg.), vom Apostel Paulus (Röm. 12, 19 fg.), vom Verfasser des ersten Petrusbriefs (1 Petr. 3, 9). Uebrigens wird eine ähnliche Gesinnung auch im A. T. hin und wieder empfohlen, z. B. Spr. 20, 23; 24, 29 (Spr. 17, 13 wird nur der verworfen, der Gutes mit Bösem vergilt). Schenkel.

Verhärtung, s. Verstockung.

Verklärung Jesu, s. Jesus Christus.

Verleumdung. Hat das A. T. im Dekalog (2 Mos. 20, 16; 5 Mos. 5, 20) das Abgeben eines (öffentlichen) falschen Zeugnisses gegen den Nächsten verboten, so folgt aus diesem Verbot selbstverständlich die Verwerflichkeit des in der boshaften Absicht dem Nächsten zu schaden meist heimlich abgegebenen falschen Zeugnisses, d. i. der verleumderischen, heimtückischen Anklage und Beschuldigung, wogegen der Angeschuldigte sein Recht, seine Ehre und seinen guten Namen zu vertheidigen oftmals gar kein Mittel besitzt. Daher das Verbot 3 Mos. 19, 16: „Du sollst nicht herumgehen zur Verleumdung unter deinem Volke." Die heimlichen Verleumder bedroht Jahve mit dem Tode (Ps. 101, 5); auch die Sprüche (Kap. 10, 8) enthalten ein strenges Verwerfungsurtheil gegen das Laster der Verleumdung (vgl. dazu Sir. 5, 14). Besonders die ersten Christen waren als Mitglieder einer neuen, den herrschenden Vorurtheilen anstößig erscheinenden Religionsgemeinschaft der Verleumdung und verleumderischen Anklagen ausgesetzt, weshalb sie 1 Petr. 2, 12 ernstlich ermahnt werden, durch einen tadellosen Wandel den Heiden jede Veranlassung zu solchen Anklagen zu benehmen. Jesus preist die seinetwegen, d. h. wegen ihres Eifers für sein Evangelium und die Förderung des Gottesreichs, Verleumdeten selig (Matth. 5, 11). Schenkel.

Verlobung, s. Hochzeit, Ehe.

Vermögen, s. Besitz.

Vernunft, im allgemeinen das Erkenntnißvermögen, das nach alttest. Anschauung seinen Sitz im Herzen hatte (s. Herz) und im N. T. insbesondere vom Apostel Paulus als das Vermögen der von der Sünde noch nicht verblendeten Intelligenz, das durch den

sinnlichen Trieb (die σάρξ) noch unbestochene Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse, das sittliche Bewußtsein im Menschen, d. h. als sittliche Selbstbestimmung betrachtet wird. Da sich beim Apostel Paulus die Entgegensetzung von Natürlich und Uebernatürlich im Sinne der spätern Dogmatik noch nicht findet, so schreibt er dem Menschen als solchem den Besitz der „Vernunft" (νοῦς), d. h. das Vermögen der das Personleben zum Guten bestimmenden, sittlichen Erkenntniß zu; denn der Mensch als solcher hat nach Paulus nicht blos Bewußtsein, sondern Gottesbewußtsein (was Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [2. Aufl., Berlin 1873], S. 278, u. a., mit Unrecht auf 1 Kor. 14, 19 gestützt, wo die Vernunft gar nicht zum göttlichen Geiste einen Gegensatz bildet, leugnen) in Gemäßheit des ihm als solchem innewohnenden Vermögens Gott zu erkennen (Röm. 17, 19 fg.; Apg. 1, 27 fg.). Das dem Menschen innewohnende „Vernunftgesetz" wird daher vom Apostel ohne weiteres auch dem Gottesgesetz gleichgesetzt (Röm. 7, 22. 23) und bildet somit ein nicht gering zu schätzendes Gegengewicht zu der Gewalt, welche die fleischliche Lust über das menschliche Personleben ausübt (Röm. 7, 25); jenes Vernunftgesetz wird auch als der „innere Mensch" (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), d. h. als das zum Guten bestimmende Bewußtsein vom Sittengesetz, dem äußern Menschen, d. h. dem zum Bösen verleitenden sinnlichen Triebleben, entgegengestellt (Röm. 7, 22), und die Thatsache, daß der Apostel ermahnt, in dem innern Menschen zu erstarken, beweist zur Genüge, daß der Mensch dem Fleisch gegenüber nicht als völlig ohnmächtig vorgestellt wird (Eph. 3, 16; 2 Kor. 4, 16). Mit der Vernunft, als dem sittlichen im Gottesbewußtsein wurzelnden Bewußtsein des Menschen, das an sich den Menschen zum Guten bestimmt, ist der „Geist" (πνεῦμα) nicht zu verwechseln, der nicht dem Menschen als solchem eigen, sondern das Medium der göttlichen, insbesondere der durch Jesus Christus vermittelten Offenbarung und die zur Erneuerung der Vernunft bestimmte übermenschliche Kraft ist. Der Geist wird also auf offenbarungsgeschichtlichem Wege mitgetheilt, während die Vernunft als solche angeboren ist (s. Geist). Mit Recht wird daher in den Paulinischen Schriften zwischen „Vernunft" (νοῦς) und „Geist" (πνεῦμα) unterschieden, mit Unrecht dagegen ein „schlechthiniger" Unterschied zwischen beiden behauptet (Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock 1868], S. 382 fg.), da die „Vernunft" als solche auf Gott angelegt und deshalb das Organ ist, durch welches der Geist seinen Offenbarungsinhalt vermittelt. Schenkel.

Versammlungen, s. Gemeinde und Synagoge.

Verschnittene, hebräisch: sarisim, sind solche, die durch Entfernen oder Zerdrücken der Hoden, oft auch zugleich durch Wegschneiden des Penis ihrer männlichen Zeugungskraft beraubt sind. Eine derartige Verstümmelung der menschlichen Natur war dem gesunden menschlichen Gefühl der Hebräer durchaus zuwider; religiös aufgefaßt mußte sie als ein Eingriff in die Gott allein zustehenden Rechte, als eine Schändung und Entweihung der von Gott dem Menschen anerschaffenen Natur erscheinen; daher die Bestimmung, daß kein Verschnittener in die Gottesgemeinde eintreten, also dem israelitischen Staatsverband angehören dürfe (5 Mos. 23, 2). Selbstverständlich war also auch dem Israeliten, der der Gottesgemeinde bereits angehörte, die Entmannung streng verboten. Dem gleichen Gefühl gibt die Opfergesetzgebung Ausdruck, wenn sie verschnittene Thiere vom Altar ausschließt (3 Mos. 22, 24); allerdings folgt aus letzterer Bestimmung zugleich, daß es bei den Hebräern solche Thiere gab, daß mancherlei Nützlichkeitsrücksichten die Castration der Hausthiere nicht in gleichem Grade verabscheuungswerth erscheinen ließen wie die der Menschen. Auffallen mag es nun, daß bei alledem im A. T. so oft von Verschnittenen die Rede ist; sehen wir uns aber die betreffenden Stellen näher an, so reden sie entweder von auswärtigen Verhältnissen, von Personen und Zuständen am assyrischen, chaldäischen oder pers. Hofe (2 Kön. 18, 17; 20, 18; Jer. 39, 3; Dan. 1, 3. 7 fg.; Esth. 1, 10; 2, 3. 14; 4, 4 fg.; 6, 14) oder von Ausländern, die am israelitischen oder judäischen Hofe Amt und Stellung gefunden hatten (1 Kön. 22, 9; 2 Kön. 8, 6; 9, 32; Jer. 38, 7 und so auch 1 Sam. 8, 15; 2 Kön. 23, 11; Jer. 34, 19; 2 Kön. 25, 19). Daß das hebr. saris auch im allgemeinen Sinne für Beamter, Hofbedienter gebraucht worden sei, läßt sich wenigstens mit 1 Mos. 37, 36; 39, 1 nicht beweisen, denn unser jetziger Text in jenen Kapiteln ist aus zwei Relationen zusammengeflossen; die Geschichte von jenem Weibe, das Joseph zu verführen suchte, gehörte derjenigen an, welche Joseph blos an

einen ägypt. (Privat) Mann verkauft werden ließ, während die andere als seinen Herrn Potiphar, den Verschnittenen Pharao's, den Trabantenobersten nannte, von einer Frau des letztern aber nichts berichtete. Vgl. besonders Hupfeld, „Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung“ (Berlin 1853), S. 65 fg., 70 fg. Steiner.

Versiegeln, s. Siegel.

Versöhnung, Versühnung, die Wiederherstellung eines durch Streit, Widerwille, Feindschaft getrennten freundschaftlichen Verhältnisses durch entsprechende Genugthuungsleistung (Sühne), in der Bibel insbesondere die Wiederherstellung des durch die Sünde (s. d.) und ihre Folgen gestörten Bundesverhältnisses (s. Bund) Gottes mit dem Volke Israel, überhaupt mit dem Menschen, im A. T. vorbildlich durch das Opferinstitut, im N. T. endgültig durch die mittlerische Thätigkeit, beziehungsweise das blutige Kreuzesopfer Jesu Christi. Nach der biblischen Vorstellung reizt die Sünde des Menschen Gott zum Zorn (s. d.; vgl. 2 Mos. 32, 10; 5 Mos. 32, 21 fg.; Hiob 9, 13; Ps. 21, 10; 90, 7; 95, 11; Jes. 9, 11; Jer. 10, 10; Hos. 5, 10; Röm. 1, 18; Eph. 5, 6; Kol. 3, 6; Offb. 6, 17); dieser Zorn muß gestillt, d. h. Gott muß durch Befriedigung seiner Gerechtigkeit versöhnt werden, sonst verfällt der Mensch der verdienten Strafe der Verdammniß (s. Weltgericht). Bisweilen bedarf es nur der Erinnerung an die Bundesstiftung, um Jahve gegen Israel versöhnlich zu stimmen, wie 2 Mos. 32, 11 fg., oder einer cultischen Ceremonie, wie 4 Mos. 16, 46 fg. Um aber die Sünden Israels ständig durch eine genugthuende Leistung, d. h. durch Sühne, zu versöhnen, dazu ist das tägliche Opfer eingesetzt (2 Mos. 29, 36 fg.) sowie eine besondere jährlich wiederkehrende Versöhnungsfeier (s. Versöhnungstag, 2 Mos. 30, 10; 3 Mos. 16, 30). Die tiefer blickenden Propheten erkannten freilich bald, wie wenig das Opferinstitut seinen Zweck erfüllte, die durch die Sünde gestörte Gemeinschaft mit Gott wirklich wiederherzustellen (Mich. 6, 11 fg.; Jes. 1, 11 fg.); sie forderten deshalb Sühne vermittels aufrichtiger Buße (s. d.) und Bekehrung (s. d.) in einem lebendigen Glauben (s. d.), und Sirach sagt (Kap. 32, 5) in ihrem Geiste: „Vom Bösen ablassen ist Versöhnung.“ Jesus forderte als Bedingung der Versöhnung mit Gott weder Opfer noch ceremonielle Leistungen, sondern lediglich Sinnesänderung und Glauben, d. h. sittliche Erneuerung (s. Jesus Christus). Ueberhaupt stellte er keine Theorie über die Versöhnung auf, denn der einzige Ausspruch aus seinem Munde, welcher möglicherweise eine Deutung in dieser Richtung zuließe (Mark. 10, 43; Matth. 20, 28), drückt, richtig verstanden, lediglich den Gedanken aus, daß von seinem Tode eine sittlich befreiende Wirkung ausgehen werde. Erst der Apostel Paulus hat eine Theorie der Versöhnung auf der Basis der alttest. Sühnopferidee (s. Gerechtigkeit und Opfer) aufgestellt, wonach Gott die Versöhnung durch seinen Sohn, Jesus Christus, dadurch vollzog, daß er ihn, den Sündlosen, als Sühnopfer in den blutigen Kreuzestod an der Stelle und zum besten der Sünder dahingab. Hierdurch büßte Jesus am Kreuze die Sünden der Menschheit und versöhnte die Sünder mit Gott, und zugleich kam denselben seine Gerechtigkeit zugute, sodaß die Sünder (sofern sie an ihn glauben) in der Gemeinschaft mit ihm vor Gott nunmehr sündenfrei und als Gerechte erscheinen (2 Kön. 5, 14—21; Röm. 3, 21—26; Gal. 3, 13 fg.) und als solche auch, obschon sie es eigentlich nicht sind (s. Rechtfertigung), beurtheilt und behandelt werden. Diese Theorie ist dem Apostel Paulus eigenthümlich, dem jüdisch-pharisäischen Vorstellungskreise entsprungen, von der Voraussetzung beherrscht, daß der Gesetzesgerechtigkeit Gottes durch den Tod des Sünders, an dessen Stelle Jesus Christus (2 Kor. 5, 21) tritt, Genüge geleistet werden müsse, durch ein hinzutretendes mystisch-ethisches Element von der ihr anhaftenden juristischen Härte theilweise wieder befreit, da der Glaube eine sittliche Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus vermittelt und die sittliche Erneuerung des Sünders bedingt und begründet. Daß diese Theorie künstlich und schon wegen der darin enthaltenen Widersprüche dem einfachen sittlichen Verständniß nicht einleuchtend ist, wird kein Unbefangener leugnen. Der Hebräerbrief kommt ihr am nächsten, sofern er Christus, gleichfalls auf der Basis des alttest. Vorstellungskreises, als idealen Hohenpriester auffaßt, der sich selbst ein für allemal als Sühnopfer zum Zweck sittlicher Vollendung der Gesühnten darbringt (Hebr. 4, 14 fg.; 9, 11 fg.; 10, 19 fg.). Unverkennbar sucht der Verfasser durch die Annahme einer sittlich vollendenden Wirkung des Todes Christi den ethischen Mangel an der Paulinischen Theorie zu verbessern, verwickelt sich aber insofern in neue Schwierigkeiten, als er auf die Person Christi, der von allem Priesterthum und dessen Attributen sich fern gehalten hatte, ungeschichtlich hohepriesterliche Functionen überträgt.

Der erste Brief des Petrus lenkt entschieden nach der ethischen Seite um; denn er betrachtet das Leiden und Sterben Jesu als ein sittlich vorbildliches (ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν), damit wir an demselben, den Sünden absterbend, der Gerechtigkeit leben lernten (1 Petr. 2, 21 fg.); die Idee eines stellvertretenden Sühnopfers, auch einer stellvertretenden Strafleistung ist geradezu ausgeschlossen (denn Vorbild und Stellvertretung schließen sich aus); die Worte: „Christus trug unsere Sünden an seinem Leib ans Holz" (1 Petr. 2, 24), werden willkürlich (z. B. von Brückner und Weiß zu der Stelle) von Ableistung der „Schuld und Strafe" erklärt. Christus trug die Sünden der Menschen an seinem Leibe in seinen Wunden ans Kreuzholz, er ward durch die Sünden der Menschen getödtet, damit sie durch seine Wunden, d. h. seinen Tod, der ihnen ein Vorbild sittlicher Selbstaufopferung sein soll, geheilt würden. Die Johanneischen Schriften enthalten keine eigenthümliche Versöhnungslehre, sondern schließen sich im allgemeinen an den aus dem 1. Jahrh. überlieferten Typus an (Joh. 1, 29; 1 Joh. 1, 7; 2, 2. 12; 3, 5), wonach Christus am Kreuz ein Sühnopfer für die Sünden der „Welt" gebracht hat. Eine streng formulirte Lehre von der Versöhnung und Versühnung gibt es demnach im N. T. nicht, wenn auch, nach dem Vorgange Christi, der Gedanke feststeht, daß der Tod Christi eine sittliche, von der Sünde befreiende Wirkung ausübt, daß wir, wie Christus als Gerechter ein Opfer der Sünde geworden ist, so die Sünde opfern und der Gerechtigkeit leben sollen. Ohne Sühne ist keine Befreiung von der Sünde möglich, aber die wahre Sühne kommt durch sittliche Selbstaufopferung zu Stande, nach dem Vorgange und Vorbilde Jesu Christi. Schenkel.

Versöhnungstag (jom kippurim, in der spätern talmudischen Zeit kurzweg joma d. i. der Tag) hieß der auf den zehnten Tag des siebenten Monats (Tisri) fallende Festtag, dessen Feier hauptsächlich in verschiedenen außerordentlichen Sühnungsceremonien bestand, und der seiner ernsten Bedeutung nach gleichsam die Vorbereitung und Einleitung bildete zu dem in der Mitte (am funfzehnten Tage) desselben Monats beginnenden Laubhüttenfest (s. d.). Die gesetzlichen Bestimmungen über denselben finden sich 3 Mos. 16; 23, 26—32 und 4 Mos. 29, 7—11. Vorgeschrieben war zunächst wie für die übrigen hohen Festtage strenge Sabbatsruhe (3 Mos. 23, 28; 16, 31), Versammlung beim Heiligthum (3 Mos. 23, 27) und die Darbringung vermehrter Festopfer (4 Mos. 29, 8—11), sodann ein allgemeines Fasten, dessen Nichtbeobachtung mit dem Tode bestraft werden sollte (3 Mos. 16, 29. 31; 23, 27. 32). Dieses Fasten, das einzige im Gesetz ausdrücklich vorgeschriebene (sodaß ohne Misverständniß der Versöhnungstag auch „Fasttag" genannt werden konnte, Josephus, „Alterthümer", XIV, 4, 3; 16, 4, und Apg. 27, 9 kurz: ἡ νηστεία), sollte ein Symbol sein der ernsten bußfertigen Stimmung des ganzen Volkes; noch bestimmter aber kam der feierliche Ernst des Tages zum Ausdruck in dem großen doppelten Sühnopfer, das der Hohepriester darzubringen hatte. Das Gesetz widmet diesem so wichtigen Opfer und den damit verbundenen Ceremonien einen besondern Abschnitt (3 Mos. 16) und auch hier haben wir es zunächst mit ihm zu thun.

Das große Sühnopfer dieses Tages war, wie erwähnt, ein doppeltes, erstens ein aus einem jungen Stier bestehendes, das dem Hohenpriester und seinem Hause (mit Einschluß der ganzen Priesterschaft 3 Mos. 16, 33) galt, zweitens ein aus einem Ziegenbock bestehendes, durch welches die Sühnung der Gemeinde bewirkt werden sollte. Zwischen zwei Ziegenböcken, die zum Heiligthum zu bringen waren, entschied das Los, welcher von beiden für Jahve, welcher für Asasel bestimmt sei, und nur ersterer wurde als Opfer geschlachtet. Als Begleitung zu jedem dieser beiden Sühnopfer kam sodann noch ein Widder als Brandopfer, abgesehen von dem allgemeinen, 4 Mos. 29, 8—11 vorgeschriebenen Festopfer. Ehe der Priester zum Opfer selbst schritt, mußte er seinen Körper durch vollständiges Bad (nicht blos, wie bei gewöhnlichen Opfern durch Waschen der Hände und Füße) in den Zustand möglichster Reinheit bringen, und sodann statt des gewöhnlichen prächtigen Amtsornats einfache weißlinnene Kleider (Leibrock, Beinkleider, Gürtel und Kopfbund) anziehen. Das schmucklose einfarbige Gewand entsprach dem Ernst des vorzunehmenden Actes mehr als die bunte Pracht des gewöhnlichen Ornats, und die reine, weiße Farbe ziemte dem, der an diesem Tage unmittelbar vor Gott, ins Allerheiligste zu treten berufen war. Also vorbereitet schlachtete der Hohepriester zunächst den Farren, der für seine und seines Hauses Sühne bestimmt war, füllte sodann eine Rauchpfanne mit glühenden Kohlen vom Brandopferaltar (nur dieser kann 3 Mos. 16, 12 gemeint sein, 3 Mos. 1, 5; 6, 2 fg.) und mit Räucherwerk und ging damit hinter den Vorhang, d. h. ins

Allerheiligste, um den Deckel der Bundeslade d. i. den Ort der göttlichen Gegenwart mit einer Rauchwolke zu bedecken (3 Mos. 16, 13), und auf diese Weise die göttliche Nähe ertragen zu können ohne zu sterben. Hierauf kehrte er zum Brandopferaltar zurück (Mischna, Tractat Joma V, 1, 3, wonach die kurze Bestimmung 3 Mos. 16, 14 zu ergänzen ist), holte vom Blut des geschlachteten Farren, betrat wieder das Allerheiligste und sprengte das Sündopferblut mit dem Finger einmal gegen den Deckel der Bundeslade vornhin, d. i. gegen dessen vordere östliche Seite und siebenmal vor den Deckel, d. h. auf den Boden vor der Bundeslade. Damit war der Hohepriester nebst seinem Hause gesühnt, und er selbst nunmehr im Stande, auch die Sühne für das Volk zu vollziehen. Zu dem Ende hin begab er sich in den Vorhof und schlachtete dort den für Jahve ausgelosten Ziegenbock, um hernach mit dem Blut desselben in ganz gleicher Weise zu verfahren wie mit dem des Farren (3 Mos. 16, 15). Diesen Sühnacten im Allerheiligsten folgte dann noch ein weiterer im Heiligen, darin bestehend, daß mit dem Blut der beiden Opferthiere die Hörner des goldenen Rauchaltars bestrichen und siebenmal gegen den Altar gesprengt wurde (3 Mos. 16, 18. 19). Betont wird ausdrücklich, daß diese Sühnacte zugleich auch dem Heiligthum selbst, jener dem Allerheiligsten, dieser dem Heiligen galten, um es von allen Unreinheiten und Vergehungen der Kinder Israel zu reinigen (3 Mos. 16, 16. 19), und ferner daß, während der Hohepriester alle diese Ceremonien vollzog, niemand im Heiligthum anwesend sein, durch seine Gegenwart den feierlichen Act stören durfte (3 Mos. 16, 17). Nachdem dann der Hohepriester wieder hinausgetreten war, nahm er den zweiten für Asasel bestimmten Bock, legte seine Hände auf dessen Kopf, bekannte über ihm alle Schulden und Vergehungen Israels und lud damit diese Sündenlast, die durch die vorangegangene Sühne dem Volke eigentlich bereits abgenommen war, auch äußerlich ab, sie auf den Bock übertragend, der nun damit in die Wüste fortgeschickt wurde (3 Mos. 16, 20—22). Nach Beendigung aller dieser Ceremonien begab sich der Hohepriester abermals ins Heiligthum, zog seine linnenen Kleider aus, wusch seinen Leib und trat im gewöhnlichen Ornat wieder hinaus, um sein und des Volkes Brandopfer (je einen Widder) darzubringen und mit diesem auch die Fettstücke der vorher geschlachteten Sündopferthiere dem Altarfeuer zu übergeben. Fleisch, Haut und Mist der letztern mußte alsbald weggeschafft und außerhalb des Lagers beziehentlich der Stadt verbrannt werden (3 Mos. 16, 27).

Die Einzelheiten dieser Gebräuche werden von der Mischna (Tractat Joma) noch weiter ausgeführt und mit mancherlei Zuthaten vermehrt, doch können wir das meiste dieser traditionellen Ergänzungen hier ruhig übergehen. Erwähnenswerth ist hauptsächlich, daß, weil im zweiten Tempel die Bundeslade fehlte, die im Allerheiligsten vorzunehmenden Handlungen sich etwas modificirten. Die Stelle, welche die Bundeslade hätte einnehmen sollen, war hier mit einem einfachen Steine bezeichnet. Auf diesen Stein stellte der Hohepriester beim erstmaligen Hineingehen die Rauchpfanne und die Blutsprengung nahm er sodann ungefähr in der Richtung dieses Steines einmal aufwärts und siebenmal abwärts vor (Joma, V, 3). Uebereinstimmend hiermit beschreibt Josephus („Alterthümer", III, 10, 3) das Sprengen des Bluts als gegen Decke und Fußboden des Allerheiligsten geschehend. Die wegen der neutest. Stelle Hebr. 9, 7 vielfach erörterte Frage, ob der Hohepriester das Allerheiligste am Versöhnungstage mehrmals betreten, oder ob er alle dort vorzunehmenden Verrichtungen mit einem male absolvirt habe, beantwortet sich nach der Mischna (Joma, V, 1, 3, 4; VII, 4) dahin, daß der Hohepriester viermal den genannten bedeutungsvollen Gang machte, erstens um das Räucherwerk hineinzutragen, zweitens um mit dem Blut des Farren, drittens um mit dem Blut des Bocks die sühnende Sprengung zu vollziehen und viertens um nach beendigter Feier des Tages, nachdem das Abendopfer gebracht war, die im Allerheiligsten zurückgebliebenen Rauchgefäße zu holen. Die Annahme eines mehrmaligen Hineingehens liegt dem Wortlaut 3 Mos. 16, 13. 14. 15 unzweifelhaft zu Grunde, und auch jenes „einmal im Jahre" (Hebr. 9, 7; Josephus, „Jüdischer König", V, 5, 7) braucht nicht damit in Widerspruch gesetzt zu werden. Wenn der Verfasser des Hebräerbriefs meinte, nur an einem bestimmten Tag im Jahr, nur bei einer bestimmten Veranlassung habe der Hohepriester das zweite Zelt (das Allerheiligste) betreten, so durfte er wol sagen „einmal im Jahr"; daß dieses Hineingehen und was damit verbunden war, sich auf mehrere einzelne Handlungen vertheilte, war für den Zusammenhang dort ganz gleichgültig.

In Betreff der Bedeutung der eben beschriebenen Riten, verweisen wir zunächst auf das im Artikel Sühnopfer Gesagte. Das Sühnopfer des Versöhnungstags war das wichtigste, feierlichste im ganzen Jahr. Es galt nicht einem einmaligen Vergehen, sondern dem Vorkommen solcher Vergehungen überhaupt, es ging hervor aus dem Gefühl, daß das Verhältniß des Volkes zu seinem Gott durch die Fehler und Vergehen der einzelnen Israeliten fortwährend getrübt werde, daß die einzelnen Sühnopfer diese Trübungen nicht vollständig aufzuheben im Stande seien, daß es daher von Zeit zu Zeit einer auf die Gemeinde im ganzen und ihre sämmtlichen Vertreter bei Gott, auf die ganze Priesterschaft, und endlich auch auf den Ort dieser Vertretung, das Heiligthum gerichteten Sühnung bedürfe, damit das dem Bunde Gottes mit seinem Volke und dem dadurch geforderten Prädicat der Heiligkeit entsprechende ideale Verhältniß fortbestehe, beziehentlich immer von neuem wieder hergestellt werde. Passend wurde dieses Fest auf den Herbst, d. h. das Ende des ökonomischen Jahrs, verlegt, unmittelbar vor das die Beendigung der Obst- und Weinlese feiernde Schlußfest (Laubhüttenfest, s. d.), das nun erst, nachdem die Gemeinde das Bewußtsein der Reinheit vor Gott und der Versöhnung mit ihm erlangt hatte, in voller Freude begangen werden konnte. Der hohen Wichtigkeit dieses Sühnopfers entspricht die besondere Art, wie mit dem Blut desselben verfahren, wie es nicht nur ins Heilige, sondern ins Allerheiligste vor Gott und die heilige Lade, die Pfand und Symbol seines Bundes mit Israel und seiner fortwährenden Gegenwart in Israel war, gebracht wurde.

Am schwersten verständlich ist die Figur des mit den Sünden des Volks in die Wüste zu sendenden Bockes und speciell die Bedeutung des Namens Asasel. Daß letzteres Wort bloßes (aus ;azalzil zusammengezogenes) Abstractum sei = „Fortgehen" oder „Fortschaffung (s. „Bibel-Lexikon", I, 256), können wir nicht für richtig halten. Der Ausdruck 3 Mos. 16, 10[b] paßt dazu ebenso wenig wie die Gegenüberstellung von Jahve und Asasel (3 Mos. 16, 10[a]. 8). Die Annahme, Asasel sei aus Asalsel zusammengezogen, läßt sich zur Noth rechtfertigen, ist aber nicht die einzige und auch nicht die nächstliegende Möglichkeit. Schon Bochart (Hierozoicon [Frankfurt a. M. 1675], I, 2, 54) hat das Wort einfacher für einen arab. pluralis fractus erklärt, nur seine Bedeutung nicht richtig bestimmt. Als Singular dazu wäre ;azzâl anzunehmen; dieses, von ;azala (abtrennen, wegthun, abseitsbringen) abgeleitet, würde bedeuten: einer, der wiederholt, fortwährend abtrennt, abseits bringt, könnte also Bezeichnung sein für einen Dämon, der den Wanderer vom Wege abbringt, von seinen Gefährten trennt, ihn in die Irre führt, also überhaupt für einen Wüstendämon; denn Geschäft der in der Wüste hausenden bösen Geister ist vorzugsweise, daß sie die Wanderer vom Wege ab in die Irre führen (vgl. die arab. Erzählungen über Ghul und ähnliche Wüstenunholde). Asasel wäre also eigentlich ein Plural und würde die in der Wüste hausenden Dämonen überhaupt bezeichnen (3 Mos. 16, 10[b]. 21. 22). Die Punktation, welche 3 Mos. 16, 8. 10, dem Worte keinen Artikel gibt, beweist nichts dagegen, denn sie stammt aus viel jüngerer Zeit, und wir wissen in der That aus verschiedenen spätern jüd. Schriften, daß Asasel mit der Zeit zum Eigennamen eines einzelnen Dämons umgestempelt wurde. Der Ritus der Aussendung des Sündenbocks lehnt sich also an einen alten Volksglauben an; als symbolische Handlung will er ausdrücken, daß die Sünde und Unreinheit, deren das Volk vor Gott los geworden, vollständig weggeschafft werden müsse und nur dahin gehöre und dahin abgeladen werden könne, wo die unreinen Geister zu Hause sind. Mit 3 Mos. 17, 7 steht dies nicht in Widerspruch, denn es wird ja nirgends gesagt, daß jener Sündenbock ein Opfer für den oder die Asasel sein solle. Das Senden zu Asasel ist einfach volksthümliche Bezeichnung für das Senden in die Wüste, und der Würde des Versöhnungstags geschieht also mit dieser Erklärung keinerlei Eintrag. Belehrend ist die Vergleichung von 3 Mos. 14, 4 fg., daß nämlich dem Reinigungsopfer eines Aussätzigen zur Seite ging das Aussenden eines Sperlings, der, in das Blut eines andern als Opfer getödteten Sperlings getaucht, die Unreinheit des Aussätzigen mit fortnehmen sollte. Steiner.

Verstockung, s. v. a. Verhärtung, derjenige Zustand religiöser und sittlicher Unempfänglichkeit, in welchem die Gewissensfunction (s. Gewissen) gelähmt und das Herz (s. d.) für die Einwirkungen des göttlichen (Heiligen) Geistes verschlossen ist. Ein hervorragendes Beispiel der Verstockung im A. T. ist Pharao (2 Mos. 7, 13 fg.; 8, 32; 9, 7. 12; 10, 20; vgl. 1 Sam. 6, 6 fg.) wegen seiner fortgesetzten Weigerung, trotz des entschiedenen Befehls

Jahve's, das Volk Israel aus seinem Unterthanenverbande zu entlassen, obwol diese Entlassung als von Jahve selbst bewirkt und gewollt erscheint (2 Mos. 7, 3; vgl. Röm. 9, 17). Auch vom König Zedekia (s. d.) heißt es, er habe sein Herz verstockt (2 Chron. 36, 13). Dem Volke Israel wird wegen seines Ungehorsams und seiner Gleichgültigkeit gegen Jahve und das theokratische Gesetz öfters Verstockung vorgeworfen (Ps. 95, 8 fg.; Jes. 48, 4; Jer. 5, 3; Sach. 7, 11), es ist hart wie Eisen, Erz, Felsgestein, hat einen unbeugsamen Nacken. Diesen Vorwurf wiederholt der Apostel Paulus (Röm. 11, 7 fg. 25 mit Berufung auf 5 Mos. 29, 3; Jes. 29, 10) gegen den unbekehrten Theil seines Volks, indem er zugleich in der Thatsache der Verstockung die Erfüllung eines heilsgeschichtlichen göttlichen Rathschlusses erblickt, der seine Lösung in der Begnadigung aller finden soll (Röm. 11, 29). Auch Jesus faßte die Unempfänglichkeit eines großen Theils seiner jüd. Zeitgenossen für das von ihm verkündigte Gottesreich vom Gesichtspunkte einer in Gottes Rathschluß begründeten Verstockung auf (Mark. 4, 11 fg.; Matth. 13, 12 fg.; Luk. 8, 18), und der Apostel Paulus betrachtet in ähnlicher Weise die sittliche Verworfenheit auf dem Gebiete des Heidenthums als eine Folge göttlicher Anordnung und Ordnung (Röm. 1, 24 fg.). In der That ist die allmähliche sittliche Abstumpfung und Verhärtung wie eine Folge freier individueller Entscheidung so auch eine göttliche Fügung; denn es ist Gottes Wille, sein heiliges Weltgesetz, daß die fortgesetzte Sünde sich durch die zunehmende Unempfänglichkeit für das Gute strafe. Wenn der Hebräerbrief in Bezug auf abtrünnige Christen die Möglichkeit einer nochmaligen Bekehrung bestreitet (Hebr. 6, 4 fg.; 10, 26 fg.), so darf man aus einem solchen, in vielen Fällen gewiß nicht gerechtfertigten, subjectiven Urtheil keinen dogmatischen Lehrsatz bilden, und an der Unbegrenztheit der göttlichen Heilsgnade soll man niemals verzweifeln. Die Lehre von der absoluten göttlichen Verwerfung eines Theils der Sünder (Menschen) ist in der Bibel nicht begründet (s. Erwählung).

Schenkel.

Versucher, s. Versuchung.

Versuchung, meist im schlimmen Sinne von der mit Gefühlen der Lust (s. d.) verbundenen Anreizung zum Bösen, aber auch im guten Sinne von der auf sittliche Bewährung gerichteten Erprobung noch unbewährter Tugend durch an sie gerichtete wirklich oder anscheinend berechtigte Forderungen. Im erstern Sinne läßt uns schon Jesus bitten: „Führe uns nicht in Versuchung" (s. Gebet des Herrn), und ermahnt seine Jünger, zu wachen und zu beten, damit sie nicht in Versuchung fallen (Mark. 14, 38; Matth. 26, 41; Luk. 22, 46). Die Versuchung, d. h. die Anreizung zum Bösen, kann als solche nicht von Gott kommen (Jak. 1, 13), denn es ist ein widerspruchsvoller Gedanke, daß Gott, der das Gute unbedingt fordert, gleichwol zum Bösen verleite. Die Versuchung entspringt, wie schon Jesus erklärte (Mark. 7, 20 fg.; Matth. 15, 18 fg.), aus dem Herzen der Menschen, d. h. aus sinnlichen Trieben und Begierden (Röm. 7, 14 fg.; Jak. 1, 14 fg.), die unter dem Einflusse des von ihnen bewältigten Willens, zu Lüsten und Leidenschaften gesteigert, ihr besseres Ich, Gewissen und Vernunft, verblenden und unterjochen. Oefters erscheint auch der Satan (s. d.) als Versucher, so schon im Buche Hiob, im Dienste und Auftrage Jahve's, aber auch in der Geschichte Jesu selbst (Mark. 1, 12 fg.; Matth. 4, 1 fg.; Luk. 4, 1 fg.; 22, 31), und namentlich beim Apostel Paulus (1 Thess. 3, 5; 1 Kor. 7, 5). Die an Gott gerichtete Bitte, uns nicht in Versuchung zu führen, beruht auf dem Glauben an die göttliche Vorsehung (s. d.), wonach auch das Böse der göttlichen Weltleitung untergeordnet ist und an der Macht des Guten seine kosmische und individuelle Schranke hat. Wo aber Gott in der Bibel als Versucher aufgefaßt ist, da ist in der Regel nicht die Versuchung zum Bösen, sondern die Erprobung im Guten gemeint, z. B. bei der Versuchung Abraham's (s. d.) in Betreff der Opferung Isaak's (1 Mos. 22, 1 fg.), der Israeliten in Betreff ihres gesunkenen Gottsvertrauens zu Mara (2 Mos. 15, 22 fg.), des Hiskia in seiner Krankheit (2 Chron. 32, 24), des Apostels Paulus in seinen Drangsalen (Apg. 20, 19), der Christen in den Zeiten der Verfolgung (1 Petr. 4, 12; Offb. 2, 10). Auch vom Menschen heißt es in der Bibel, daß er Gott versuche, d. h. Gottes Güte und Langmuth auf die Probe stelle (2 Mos. 17, 2; 5 Mos. 6, 16; Ps. 78, 41; 95, 9). Dieses Gottversuchen wird ernstlich misbilligt (Mal. 3, 15; Judith 8, 12; Sir. 18, 23; Weish. 1, 2; vgl. auch den Ausspruch Jesu Matth. 4, 7; Luk. 4, 12), weil es von seiten der Menschheit frevelhaften Leichtsinn oder Uebermuth voraussetzt. In einem gleichfalls sittlich verwerflichen Geiste handelten die Gegner Jesu, welche ihn durch spitzfindige Fragen

„versuchten" in der böswilligen Absicht, ihn bloßzustellen und eine Handhabe zur Anklage wider ihn zu erhalten (Mark. 8, 11; Matth. 16, 1; Luk. 11, 16; Mark. 12, 15; Matth. 22, 18; Joh. 8, 6). Der Apostel Paulus, in allegorischer Deutung von 4 Mos. 16, 41 fg. auf Christus (denn τὸν χριστόν und nicht κύριον ist zu lesen), warnt davor, Christum zu versuchen (1 Kor. 10, 9), d. h. seine Gnade durch arges Sündigen auf die Probe zu stellen. Dagegen erblickt der Hebräerbrief in der Versuchlichkeit Christi einen Trostgrund für die Sünder beim Bewußtsein ihrer Schwachheit (Hebr. 2, 17 fg.; 4, 15). Ueber die Versuchung Jesu Christi s. „Bibel-Lexikon", III, 273, und außerdem Anfechtung.

Schenkel.

Versühnung, s. Sühnopfer und Versöhnung.

Vertrauen. Gott allein gebührt unser Vertrauen, als dem, der helfen kann (Ps. 37, 5; Sir. 2, 6. 7). Menschen vertrauen täuscht nicht blos (Ps. 146, 3. 4; 118, 8; 2 Kor. 1, 9), sondern es ist ein Frevel an Gott (Jer. 17, 5). Das Vertrauen auf Gott wird zwar auf Probe gestellt (Hebr. 3, 6), aber es schlägt nicht fehl (Hebr. 3, 5; Ps. 17, 7; 18, 31). Man kann sein Vertrauen auch setzen auf Eitles (Jes. 59, 4) und auf Lügen (Jer. 29, 31), auch auf Reichthum; wer das thut, ist weitab vom Himmelreich (Mark. 10, 23).

Späth.

Verwaltung (römische) unter den Juden. Im J. 27 v. Chr. theilte Kaiser Augustus die Provinzen des röm. Reichs in zwei Klassen, indem er die innerlich und äußerlich noch nicht völlig beruhigten seiner besondern Aufsicht vorbehielt (provinciae imperatoriae), die ruhigen und gesicherten dagegen dem Volke und Senat überließ (provinciae populares oder senatoriae, Sueton, Vita Octav., Kap. 47; Strabo, XVII, 840; Dio Cassius, LIII, 12). Für die erstern wählte er selbst die Statthalter, die theils Proconsuln, theils Proprätoren hießen. Zu dieser Klasse gehörte auch Syrien, dem nach Entfernung und Landesverweisung des Ethnarchen Archelaus (im J. 6 n. Chr.) Judäa und Samaria (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 1), später (im J. 33 n. Chr.) auch Batanäa und Gaulanitis zugeschlagen wurde (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 6). Der röm. Beamte, welcher über das jüd. Land gesetzt wurde und dem Proconsul von Syrien untergeordnet war, hieß Procurator (griechisch: ἡγεμών, Matth. 27, 2. 11; ἔπαρχος, Josephus, „Alterthümer", XIX, 9, 2; ἐπίτροπος, „Alterthümer", XX, 6, 2; „Jüdischer Krieg", II, 8, 1; Luther: Landpfleger). Seine Aufgabe war zunächst nur, die Einkünfte des kaiserlichen Schatzes zu überwachen und Rechtshändel, die damit in Verbindung standen, zu entscheiden. Indessen vertrat er mitunter ganz den Proconsul, indem er den Oberbefehl über die in Palästina stehenden Truppen führte und Justiz übte. Wie weit daneben die Selbständigkeit der jüd. Rechtspflege erhalten blieb, ist eine schwierige und nicht mehr sicher zu beantwortende Frage. Wahrscheinlich wurde der Hohe Rath nur in Criminalsachen beschränkt, die niedere Justiz aber den jüd. Obrigkeiten belassen, wie ihnen auch der Cultus und die Beschlußfassung und Verfügung in kirchlichen Dingen verblieb (Josephus, „Alterthümer", XIV, 10, 2). Dagegen hatten die Procuratoren Verbrecher zu richten (Apg. 24, 1 fg.; 25, 4 fg.) und konnten selbst Todesurtheile fällen (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 1), wenn sie es auch oft vorzogen, ihre Gefangenen zur Aburtheilung nach Rom zu schicken (Josephus, „Alterthümer", XX, 6, 2—8, 5; „Leben", Kap. 3). Einen festen Sitz des röm. Gerichtes gab es in Judäa nicht, man wendete sich an den Procurator, wo er sich gerade befand (Josephus, „Alterthümer", XX, 5, 4). Die nächst höhere Instanz nach ihm war der Proconsul von Syrien (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 2; XX, 6, 2; „Jüdischer Krieg", II, 14, 3), der, wenn er sich in Judäa aufhielt, selbst Recht sprach (Josephus, „Alterthümer", XX, 6, 2) und auch allein befugt war, Steuern zu erlassen und Dispensationen zu gewähren (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 3—5, 3).

Der gewöhnliche Wohnsitz des Procurators war Cäsarea (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 1; Apg. 23, 23 fg.; 25, 6), zugleich das Hauptquartier der aus Reiterei und Fußvolk bestehenden röm. Truppen, die sich fortwährend in Palästina befanden, um den Anordnungen der röm. Regierung Nachdruck zu verschaffen (Apg. 10, 27. 1). Die Soldaten wurden zur Bewachung und zum Transport von Gefangenen wie zur Geiselung und Hinrichtung von Verurtheilten verwendet (Matth. 27, 27 fg.; Joh. 19, 23 fg.; Apg. 22, 25; 23, 23 fg.; 27, 1 fg.). Während des Passahfestes, wo mehr als zu jeder andern Zeit Ausbrüche des jüd. Fanatismus zu fürchten waren, befand sich regelmäßig eine unter dem

Befehl eines Tribuns stehende Abtheilung in Jerusalem, welche die den Tempel beherrschende Burg Antonia sowie die westlichen Galerien des Tempels besetzt hielt (Matth. 27, 27 fg. 54; 28, 12; Joh. 19, 2. 23 fg.; Apg. 21, 31 fg.; 22, 24 fg.; 23, 23 fg.; Josephus „Alterthümer", XX, 5, 3). Wenn der Procurator selbst nach Jerusalem kam, so wohnte er im Palaste des Herodes, und vor demselben im Freien wurde dann der Richtstuhl aufgeschlagen (Matth. 27, 27; Joh. 18, 33; 19, 13; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 14, 8).

Die Procuratoren gehörten gewöhnlich dem Ritterstande an (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 1). Die Stellung dieser Männer war eine schwierige, da sie keine genügende Kenntniß von Land und Leuten mitbrachten und von den Juden als Ausländer und Heiden mit Mistrauen betrachtet wurden, wie sehr auch die röm. Regierung die jüd. Vorurtheile zu schonen bemüht war (Josephus, „Jüdischer Krieg", VI, 2, 4). Auch der Steuerdruck, der auf Judäa lastete (Tacitus, Annal., II, 42), nachdem unter Augustus eine Schatzung gehalten und eine Grund- und Kopfsteuer eingeführt worden war (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 1; Apg. 5, 37), diente dazu, die Erbitterung gegen sie zu steigern. Dabei thaten sie selbst das Mögliche, um sich noch misliebiger zu machen, als sie bereits ohne ihre Schuld waren. Ihre Verwaltung blieb hinter den geringsten Anforderungen zurück; sie waren grausam, gewaltthätig, habgierig, bestechlich, erbitterten das jüd. Volk durch willkürliche Einsetzung und Absetzung von Hohenpriestern, übten Erpressungen, plünderten ganze Städte aus und schlossen selbst Verträge mit Räuberbanden, die sie gegen einen Antheil an der Beute ungehindert ihr Wesen treiben ließen (Josephus, „Alterthümer", XIV, 11, 2; XVIII, 2, 2—5, 3; XX, 6, 2—8, 5; 9, 2. 5—11, 1; „Jüdischer Krieg", II, 14, 2). Daher herrschte große Unzufriedenheit, und es wurden öfter bei dem Proconsul von Syrien oder dem Kaiser über sie Beschwerden geführt, die aber nur selten den gewünschten Erfolg hatten (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 2—XX, 6, 2; „Jüdischer Krieg", II, 14, 3).

Die Reihe der röm. Procuratoren in Judäa ist folgende: 1) Coponius (im J. 6 n. Chr.), 2) Marcus Ambivius, 3) Annius Rufus (im J. 7), 4) Valerius Gratus (im J. 14), 5) Pontius Pilatus (im J. 25), 6) Marcellus (im J. 36), 7) Marullus (im J. 37). Im J. 41 kamen Judäa und Samaria zum Reiche des Herodes Agrippa und hatten bis zum Tode dieses Fürsten (im J. 44) keinen Procurator. Dann folgten 8) Cuspius Fadus (im J. 44), 9) Tiberius Alexander, ein geborener Jude aus Alexandria (im J. 45), 10) Ventidius Cumanus (im J. 48), 11) Felix (im J. 52), 12) Festus (im J. 60), 13) Albinus (im J. 62), 14) Gessius Florus (im J. 64), dessen Misregierung die Juden zum Verzweiflungskampf gegen die röm. Herrschaft trieb. Krenkel.

Verwandtschaft, s. Aeltern, Ehe, Eheverbote.

Verwerfung, s. Erwählung und Verstockung.

Verwesung, s. Tod.

Viehzucht. Obschon die israelitische Gesetzgebung auf ein seßhaftes Leben und Ackerbau hinzielt, wodurch die Hebräer zu einem Culturvolk heranwuchsen, spiegelt sich doch in deren Sagengeschichte die große Achtung vor der Viehzucht und hiermit zugleich die Vorzüglichkeit der Thieropfer vor den unblutigen Opfern deutlich ab. Abel, der Urheber der Viehzucht, wird mit seinem Thieropfer dem Kain, der mit seinen Nachkommen Ackerbau und Handwerk vertritt (1 Mos. 4, 12. 17. 22), von der Gottheit vorgezogen (1 Mos. 4, 3 fg.), ohne Angabe eines Motivs, was sich wol daraus erklärt, daß der Sinn des Hebräers ursprünglich auf Viehzucht gerichtet war. Diese erscheint geheiligt und die Erzväter treiben vorzugsweise Viehzucht, mit ihren Heerden das Land durchziehend (1 Mos. 13, 3). Als Viehzucht treibende Hirten stellt Joseph dem Pharao seine Familienglieder vor (1 Mos. 46, 34; 47, 1. 3), und als solche erhalten sie Gosen zum Weideland (1 Mos. 47, 4. 6). Auch nach der Einnahme Kanaans blieb Viehzucht eine Lieblingsbeschäftigung der Hebräer, nicht nur der ihres Heerdenreichthums wegen im transjordanischen Lande angesiedelten Stämme (4 Mos. 32, 4. 16; 5 Mos. 3, 19; Jos. 1, 11), wo sie in Gilead und Basan ergiebige Triften fanden (4 Mos. 32, 1—4; 5 Mos. 32, 15; Jer. 50, 19), auch unter den übrigen, welche Feldbau trieben, wurde Viehzucht in späterer Zeit eifrig gepflegt (1 Sam. 16, 2; 25, 2; 1 Chron. 27, 29 fg.; 2 Chron. 26, 10; Am. 7, 17; Ps. 144, 14), was aus der großen Menge der Opferthiere (1 Kön. 8, 63; 2 Chron. 35, 7) erhellt und durch Josephus bestätigt wird, der in einem Jahre 256000 Osterlämmer zählt. Dem hochgeachteten Hirtenstande entstammten Mose, David, Amos; die obersten Leiter des

Volks wurden Hirten genannt (2 Sam. 5, 2; 7, 7; Jes. 41, 28; Jer. 23, 2; Sach. 10, 3; Ps. 78, 72), selbst die menschenbeschützende göttliche Macht wird mit der Fürsorge des Hirten für seine Heerde verglichen (Ps. 23, 2; s. Hirten, Stall). Die Viehzucht wurde von alters her ihrer Nützlichkeit wegen getrieben. In der patriarchalischen Zeit gewährte sie Nahrung und Kleidung, nur Getreide wurde gelegentlich gekauft, da Feldbau Nebensache war (1 Mos. 42, 1 fg.). Daß auch viel später Viehzucht in Palästina einheimisch und ihre Nützlichkeit erkannt war, beweisen die Rathschläge des Talmud: „Verkaufe dein Feld zur Anschaffung der Schafe, aber nicht die Schafe zum Ankauf des Feldes.“ „Wer reich werden will, beschäftige sich mit Viehzucht.“

Hauptgegenstand der hebr. Viehzucht war Klein- und Rindvieh. Das Kleinvieh, ṣon (Heerdenvieh, 4 Mos. 32, 24; Ps. 8, 8; sē, ein einzelnes Stück), bestand aus dem Schaf- und Ziegengeschlecht. Bei ersterm unterscheidet die Bibel durch besondere Ausdrücke den Widder, ;ajil, das Mutterschaf, raḥel, das fette Weidelamm, kar, das Lamm von einem Jahr und darüber, kebes, keseb, das Milchlamm, ṭali, ṭeli, die kräftigen Herbstlämmer, mišnim (1 Sam. 15, 9), 'alja vermuthlich das Schaf mit dem Fettschwanz (2 Mos. 29, 22; 3 Mos. 3, 9; 7, 3; 8, 25). Von dieser Thiergattung benutzte man das Fleisch (1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 12, 4; 1 Kön. 4, 23; Neh. 5, 18; Jes. 22, 13; Am. 6, 4; Tob. 7, 9; 8, 21), die Milch (5 Mos. 32, 14), die Wolle (3 Mos. 13, 47; 5 Mos. 22, 11; Ez. 34, 3; Hiob 31, 20; Spr. 27, 26; 31, 13). Die Schafschur war ein fröhliches Familienfest (1 Mos. 31, 19; 38, 12; 1 Sam. 25, 2 fg.; 2 Sam. 13, 23). Gewöhnlich sind die Schafe weiß, es kommen aber auch schwarze und gefleckte vor (1 Mos. 30, 32 fg.). Die Kunstgriffe, deren sich Jakob bei der Schafzucht bedient, zeigen eine Art der Entwickelung dieser Beschäftigung. Bei dem meist dunkelfarbigen Ziegengeschlecht unterscheidet die Bibel tajiš, den Ziegenbock, überhaupt (1 Mos. 30, 35; 32, 15; Spr. 30, 31) von sair, dem ältern, und ;atud, dem jüngern, das Böckchen gedi, die weibliche Ziege ;ez. Die Ziegen dienten, gleich den Schafen, zu Opfern und zur Speise (5 Mos. 14, 4; Richt. 6, 19; 13, 15; 1 Sam. 16, 20), man benutzte ihre Milch (Spr. 27, 27; s. Milch), ihre Felle (s. Schlauch), die Haare (s. Sack, Teppiche, Teppichmacher).

Das Rindvieh (überhaupt baḳar, als Einzelname: šor, 'eleph; der Stier par, die Kuh parā, Stier und Kuh als Jungvieh ;egel, ;eglā, junges Mastvieh meri, beri), gleich dem Kleinvieh zu Opfern verwendet, lieferte Fleisch, besonders Kalbfleisch (5 Mos. 12, 21; 1 Sam. 14, 32; 28, 24; 2 Sam. 12, 4; 1 Kön. 4, 23; 19, 21; 2 Chron. 18, 2; Neh. 5, 18; Jes. 22, 13; Am. 6, 4; Spr. 15, 17; Matth. 22, 4; Luk. 15, 23), Milch und Käse (Richt. 4, 19; 5 25; 2 Sam. 17, 29; Jes. 7, 15. 22; Spr. 30, 33; Hiob 10, 10; 1 Sam. 17, 18); Haut und Horn wurde ebenfalls benutzt (s. Horn, Leder). Man bediente sich des Rindes in der Landwirthschaft zum Pflügen, Eggen (5 Mos. 22, 10; Richt. 14, 18; 1 Kön. 19, 9 fg.; Jes. 30, 24; Hos. 10, 10; Am. 6, 12; Hiob 1, 14), zum Dreschen (s. d.), als Zug- und Lastvieh (4 Mos. 7, 3 fg.; 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 3. 6; 1 Chron. 12, 40; s. Stachel); auch der Mist wurde verbraucht (s. Mist). Selbstverständlich trieb man vor alters mit dem Vieh auch Handel. Ueber die übrigen Thiere der hebr. Viehzucht s. Esel, Kamele, Pferde, Hunde, Hühner, Tauben. Roskoff.

Vielweiberei, s. Ehe, Frauen, Geschlechtsverkehr, Harem, Keuschheitsgesetze.

Vierfürst, s. Tetrarchen.

Vögel gibt es in Palästina etwa 350 Arten, wovon 26 als diesem Lande eigenthümlich nachgewiesen worden. Im Gesetz (3 Mos. 11, 13—19; 5 Mos. 14, 12—18) waren den Israeliten 19 Arten, die Fledermaus allerdings mit eingeschlossen, zum Genuß verboten, fast durchaus nur solche, welche Fleisch, Aas oder Unrath fressen. Um so eifriger wurde den „reinen“ Vögeln (5 Mos. 14, 11. 20) auf der Jagd mit Schlingen, Netzen, Fallen und Hülfe von Lockvögeln nachgestellt (Ps. 124, 7; Koh. 9, 12; Am. 3, 5; Hos. 7, 12; Jer. 5, 26. 27; Sir. 11, 31) und auch der Eier nicht vergessen, die namentlich von Rebhühnern eine leckere Speise sind (vgl. 5 Mos. 22, 6; Jes. 10, 14; Luk. 11, 12). Neben letztern Vögeln bildeten wilde Tauben (s. d.) das vornehmste Jagdziel, gelegentlich lohnte auch die Jagd auf Wachteln (s. d.). Empfänglichen Sinn hatte Israel für die Lieblichkeit des Vogelgesanges (Ps. 104, 12), der heute noch besonders im Sichemthal den Wanderer an einem Frühlingsmorgen vielstimmig von Amseln, Drosseln, Lerchen und Finken entgegentönt. Dazwischen vernimmt er den Ruf des Kukuks und des Rebhuhns aus den Klüften von Ebal und Garizim. Nach Hiob 40, 24 hatten kleine Mädchen etwa ein zahmes

Vögelchen zum Spielgefährten, und Salomo hielt sich prächtige Pfauen (s. d.), welche die Ophirfahrer aus dem fernen Indien hergebracht hatten. Humanen Geistes ließ man Vögel im Frieden des Hauses, ja selbst des Tempelraumes nisten (Tob. 2, 11; Ps. 84, 14). Wann man anfing Hühner, deren ursprüngliche Heimat ebenfalls nach Indien weist, zu züchten, bleibt ungewiß; doch wahrscheinlich gerade unter Salomo, dessen reichbesetzter Tafel auch ein Gericht von barberim nicht fehlte (1 Kön. 5, 3). Barberim wird nach den alten Versionen mit vieler Wahrscheinlichkeit auf Hühner gedeutet. Hühner mochten sich auch unter dem Geflügel befinden, das täglich auf den Tisch des Nehemia kam (Neh. 5, 18). Zur Zeit Christi war die Hühnerzucht im Lande allgemein verbreitet (vgl. Luk. 13, 34; Mark. 14, 30. 69). Zu Opfern wurden nur Tauben (s. d.) verwendet, bei Reinigung eines Aussätzigen war die Wahl von zwei kleinen reinen Vögeln preisgegeben (s. Aussatz). Als Bewohner der Lüfte, „Vögel des Himmels", grenzte der Israelit die Vögel ab gegen die am Boden sich bewegenden Thiere; daher ihm auch die Fledermaus (3 Mos. 11, 19) zum Vogelreich gehörte. Tiefen Eindruck machte auf sein religiöses Gemüth die geheimnißvolle Ordnung Gottes, die im regelmäßigen Streichen der Zugvögel sich offenbart (Jer. 8, 7); hingegen war abergläubische Furcht vor dem Uhu dem heidnisch fühlenden Herodes Agrippa I. vorbehalten (Josephus, „Alterthümer", XIX, 8, 2). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 156—253; Wood, Bible animals (London 1869), S. 333—505. Furrer.

Völker, s. Heiden und Völkertafel.

Völkertafel. Mit dem Namen Völkertafel bezeichnet man in passender Weise die Aufzählung von Völkern und Stämmen, die 1 Mos. 10 und danach 1 Chron. 1, 4 gegeben wird, eine Zusammenstellung, die einen Ehrenplatz in der Geschichte der geographischen und ethnologischen Wissenschaft verdient, da sie den ältesten bekannten Versuch einer allgemeinen Ethnologie enthält. Um indessen diese Tafel zu verstehen, muß man für den Augenblick alles vergessen, was man aus unsern Atlanten über die Küstenbildung und gegenseitige Lage der betreffenden Landstriche im Gedächtniß trägt und sich erinnern, daß das höhere Alterthum begreiflicherweise den Begriff der Welttheile gar nicht hatte und haben konnte, sodaß unser Asien, Afrika und Europa für seine Vorstellungen nicht existirte. Erst mit erweiterter Kenntniß der einzelnen Länder und ihrer Küsten trat das Bedürfniß der Zusammenfassung des Gleichartigen und damit die Aufgabe ein, größere Ländercomplexe als Erdtheile zu bestimmen. Diese Zusammenfassung aber ist ursprünglich eine andere gewesen als die jetzt gültige, und bei Herodot noch bezeichnet Europa die Nordhälfte der Erde, d. h. Nordasien und das moderne Europa nördlich vom Phasis und Kaspischen Meere, während er Asia und Libya als zusammengehörige Theile der kleinern Südhälfte der Erde ansieht. Dabei erwähnt er schon Landkarten (V, 49), was wir hier nur darum bemerken, um vor falscher Ueberschätzung dieser Erdbilder zu warnen, da der Versuch Lagen und Berg oder Wasserzüge bildlich darzustellen sehr nahe liegt, aber auch beim Mangel von Maß- und Positionsbestimmungen jedes höhern Werthes entbehrt. „Auch Völker auf sehr niedern Stufen der Gesittung besitzen die Gabe treue Gemälde von einzelnen Planetenstellen zu entwerfen. Cortez erhielt von den alten Mexicanern Karten, die den span. Seefahrern an der Golfküste gute Dienste leisteten. Einer Karte, welche eine merkwürdige Eskimofrau zeichnete, verdankt Sir Edward William Parry die Entdeckung der Fury- und Heklastraße, dem ältern Roß malten andere Eskimo ein treues Bild von dem Boothiagolf, und wieder andere Eskimo entwarfen im J. 1858 dem Kapitän M'Clintock Karten, die zur Auffindung von Franklin's Schiffen gedient haben" (Peschel, „Geschichte der Erdkunde" [München 1865], S. 195). Auch von Kurden berichtet Rich, daß sie seine Karten schnell verstehen lernten und ihm Ortslagen aufzeichneten.

Von einer Vertheilung nach Continenten ist nun in unserer Völkertafel noch nichts sichtbar, wohl aber wird die ihrem Verfasser bekannte Erde in drei Theile getheilt, in welche er die verschiedenen Völker einlogirt. Diese Theilung ist eine Theilung in drei Zonen, der Verfasser setzt sein Volk in die Mitte und richtet seinen Blick nach Osten, genauer freilich nach Südosten, wie ja auch die Griechen ihr Delphi als die Mitte der Erde betrachteten und die spätern sogenannten Radkarten des Mittelalters Jerusalem als Mittelpunkt der Welt zeichnen. Von dieser mittlern Zone scheidet er eine linke, die nördliche, und eine rechte, d. i. die südliche, die Völker, die er in diesen drei Zonen nennt,

werden sein Gesammtwissen darstellen, alles darüber hinaus war ihm terra incognita. Die Menschheit als Ganzes bildete ihm eine Einheit, die er unter der einzig richtigen Kategorie einer Familie betrachtet, da sich nur in dem Rahmen der Familie die menschliche Entwickelung darstellt. Für die Bewohner aller Erdstriche hat er daher einen gemeinsamen Stammvater, Noah, den die große Flut überlebenden zweiten Stammvater, als Repräsentanten der drei einzelnen Zonen führt er drei Collectivnamen auf, die als Noah's Söhne gedacht werden müssen und gedacht werden. Die Völkerschaften seiner mittlern Zone leitet er auf Sem zurück, die rechts auf Ham, die Länder links auf Japhet. Der innere Grund der Zusammenfassung einer Völkergruppe unter Sem, einer zweiten unter Ham und einer dritten unter Japhet ist daher ein geographischer, die Wohnsitze in einer gleichen Zone bedingen die Coordinirung, nicht die genealogische Blutsverwandtschaft der Völker im Sinne der heutigen Ethnologie. Diese verbindet, wesentlich nach der Sprachverwandtschaft, der Verfasser der Völkertafel nur nach den Wohnsitzen, nicht einmal nach sichtbaren Merkmalen, wie Farbe; Ham vereinigt viele Schattirungen; Sprachverwandtschaft kann aber bei getrennten Wohnsitzen stattfinden, wie umgekehrt benachbarte Völker sprachlich ohne alle Verwandtschaft sein können und irgendwo sein müssen, wo verschiedene Sprachstämme aneinanderstoßen. Ein Beispiel wird dies verdeutlichen. Nach seiner Bezeichnungsart würde der Verfasser der Völkertafel die amerikanischen Völker etwa so bezeichnen können: Amerika hat zwei Söhne, Nordamerika und Südamerika; die Söhne Nordamerikas sind Rothhaut, Weißhaut, Eskimo; die Söhne Rothhaut's sind Irokesen, Mohikaner u. s. w.; die Söhne Weißhaut's: Neuyork, Boston, Philadelphia u. s. w. Hier ist von einer ethnologischen Darstellung keine Rede, der Gesichtspunkt ist theils geographisch, theils Farbeunterschied, eine Beziehung der angelsächsischen Rasse zu ihren europäischen Ländern tritt nicht hervor, und gerade diese würde für uns das Hervorstehende sein; wir würden auf Grund ihrer indogermanischen, speciell germanischen Sprache sie von den Rothhäuten trennen und keine Verwandtschaft zulassen. Das Verkennen dieses principiellen Unterschieds hat das Verständniß der Tafel lange gehindert und Schwierigkeiten an Stellen erscheinen lassen, wo gar keine sind, außerdem aber hat es zu einer bedauerlichen Verwirrung der Terminologie Veranlassung gegeben, die jetzt vielleicht unaustilgbar ist. Ich meine den auch in diesem Lexikon durchweg angewendeten Namen Semiten; im modernen Sinne bezeichnet er die Völkergruppe, welche dem Hebräischen verwandte Sprachen spricht, im Sinne der Völkertafel drückt er die Bewohner der mittlern Zone aus, ganz ohne Rücksicht auf ihre Sprache. Daher wird zu den Semiten in der Völkertafel auch Elam gerechnet, d. i. vermuthlich altbaktrisch: Airjama, ein Volk arischer Zunge, und umgekehrt das hebräisch redende Kanaan von den Semiten ausgeschlossen. Dies ist im Sinne der Völkertafel unbedingt richtig, die Unklarheit entsteht nur durch eine begriffliche Vertauschung, die den jetzigen Sinn des Wortes Semiten dem Verfasser der Völkertafel ohne weiteres zuschreibt (s. „Bibel-Lexikon", II, 91). Die gleiche Unklarheit resultirt bei Betrachtung der südarab. Völkernamen und bei den Abyssiniern, d. i. bei Kusch, Seba, Sabtha, Sabthecha, Havila, Raema, die zu den Hamiten gerechnet werden, während sie nach unserer Kunde eine dem Hebräischen verwandte Sprache redeten, also nach dem modernen Sinne Semiten sind. Wir würden daher den Namen Semiten im modernen Sinne am besten ganz vermeiden und statt dessen nach Analogie der Indogermanen diese Völkergruppe die Syroabyssinier nennen können. Es ist eben eine falsche Fragestellung, wenn man fragt, ob die Sabäer, Haviläer u. s. w. eine hamitische Sprache, die Elamiten aber eine semitische redeten, da man hier ein Verwandtschaftskriterium in die Völkertafel einträgt, das in ihr nicht nachgewiesen werden kann und das auf Grund der angeführten Beispiele ausgeschlossen werden muß.

Zum genauern Verständniß der Tafel wäre es nun höchst erwünscht, wenn wir ein Bild besäßen, das uns die Länder und Küstenform zeigte, wie sie der alte Ethnograph sich vorstellte. Daß man zu seiner Zeit ein solches zu entwerfen im Stande war, ist an sich nicht zweifelhaft angesichts der erhaltenen altägypt. Situationspläne der Bergwerke (vgl. Lepsius, „Auswahl der wichtigsten Urkunden des ägyptischen Alterthums" [Leipzig 1842], Birch in der Archaeologia, XXXIV, 357; Chabas, Les inscriptions des mines d'or [1862], III, 30). Aber man kann weiter gehen, eine Tafel wie die unserige setzt eine bildliche Darstellung, so primitiv diese auch gewesen sein mag, beinahe nothwendig voraus, ohne eine solche würde sich die Uebersicht nicht haben gewinnen

lassen, die auch jetzt noch deutlich hervortritt, wenn man die unzweifelhaften Namen der Tafel auf einer Karte einträgt, freilich nicht auf einer modernen mit richtigen und genau orientirten Küstenumrissen — die hatte aber auch der alte Verfasser nicht — sondern auf einem antiken Erdgemälde, wie es nach Homer, Hekatäus, ja selbst noch nach Herodot, obwol vielfach hypothetisch construirt ist. Dies sah schon Herder, der von einer Karte redet („Schriften zur Philosophie und Geschichte", I, 17; „Schriften zur Religion und Theologie", II, 41 fg.). Vgl. Lelewel, „Kleinere Schriften", übersetzt von Neu (Leipzig 1836), Taf. I. Sobald man sich erst von den richtigen Vorstellungen, die unsere Karten geben, befreit und in die alten hineingedacht hat, wird die Völkertafel deutlich, das wesentliche Hinderniß ist gerade die moderne Karte, auf welche die Tafel ebenso wenig bezogen werden kann, wie die in sich durchaus klare geographische Beschreibung des Landes Eden 1 Mos. 2. Man sieht aus der Paradiesgeographie, daß die Gestalt der arab. und pers. Küste sowie das Verhältniß der erstern zu Aegypten, der letztern zu Indien, ganz unbekannt war, daß, wie Tafel 1 zeigt, über Euphrat und Tigris, Havila und Kusch relative Klarheit herrscht, wogegen Gihon und Pischon fabelhafte Flüsse sind, die man dann ungestraft auf unbekannten Wegen als Nil und Ganges oder auch anders wieder konnte auftreten lassen.

Das bisher Gesagte wird ein Blick auf die Karte Taf. 1 bestätigen, die wir unter Verlegung des Nordens nach der linken Seite hin nach der Herodoteischen Erdkarte Kiepert's zeichnen, wobei die Küste des Indischen Oceans und die südliche Ausdehnung des Rothen Meeres als dem Verfasser der Völkertafel unbekannt angesehen werden muß. Durch Zugrundelegung der Herodoteischen Tafel thun wir in Bezug auf Correctheit des Erdbildes sicher eher zu viel als zu wenig, der hebr. Autor war schwerlich so gut unterrichtet. Die Berechtigung, den Norden nach links zu legen, wird man nicht bestreiten, wenn man weiß, daß z. B. auf den Entwürfen in Jacut's „Geographischem Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld (Leipzig 1866 fg.), I, 22 auf einer florentiner Seekarte vom J. 1351 der Süden oben und demgemäß der Osten links liegt (Peschel, a. a. O. S. 177), wenn man bedenkt, daß die Verlegung des Nordpunktes nach oben vom Gebrauche des Compasses abhängig ist, und endlich wenn man sich erinnert, daß für den Hebräer und Araber semôl (šamâl) links und Norden, yaman, têman, rechts und Süden, und quëdëm das Vordere (auf dem Blatte dann das Obere) den Osten bezeichnen. Wie bei uns der Compaß die Zeichnung des Nordens oben auf dem Blatte bedingt, so mußte die für die Hebräer maßgebende Richtung nach Osten es mit sich bringen, daß der Osten obenhin gelegt wurde, dann stand der Norden richtig nach links, der Süden nach rechts und der Westen nach hinten, wie dies die sprachliche Bezeichnung der Himmelsgegenden nothwendig machte. Daß die Hebräer wirklich so orientirten, zeigt auch die Ordnung über die Lagerung der Leviten um die Stiftshütte; östlich, d. h. vorn am Eingange, lagern Mose, Aaron und die Priester, dies ist die Haupthimmelsgegend, südlich, rechts lagern die Kehatiten, denen Aaron entstammt und die im Levitendienst das Heiligste besorgen, links, d. h. nördlich, lagern die Merariten, die die nächstheiligen Theile, das Holzwerk der Hütte, tragen, endlich hinter der Hütte, d. h. westlich, sind die Gersoniden, die die äußern Decken, Stricke und das Holzwerk des Vorhofs fortschaffen. Hier entspricht die sich abmindernde Heiligkeit der Functionen der Lagerung nach den Himmelsgegenden (4 Mos. 3—4).

Die so im eigentlichsten Sinne des Wortes orientirte Karte zeigt das System der Völkertafel auf das deutlichste, das verkannt werden muß, wenn man andere Karten nimmt; sie zeigt auch zugleich, daß dies System ein rein geographisches ist, ja daß ohne eine Kartenvorlage es nicht so hätte aufgestellt werden können. Beginnen wir mit der rechten, d. i. der Südseite, so sehen wir deutlich Sem und Ham geschieden, der Theil nach dem Untergang der Sonne zu gehört Ham, der nach dem Aufgang gehört Sem. In beiden Zonen beginnt der Verfasser von rechts nach links zu zählen nach seinem Standpunkt zu, der in der Mitte des Ganzen liegt.

I. Ham's Söhne, d. h. Unterabtheilungen sind: 1) Kusch, d. i. das heutige Abyssinien und der westliche Theil von Südarabien (s. Aethiopien); 2) Misraim, d. i. Aegypten, weiter nach links; 3) Put (s. d.), auf der andern Küste des Rothen Meeres gelegen; 4) Kanaan, noch weiter links und nördlich vom Rothen Meere.

II. Sem's Unterabtheilungen werden ebenso von rechts nach links genannt und dann eine Reihe tiefer zum Ausgangspunkt zurückgebogen· 1) Elam, am heutigen Persischen

Meerbusen, jenseit des Tigris von Palästina aus betrachtet (s. d.); 2) Assur, weiter nach links, diesseit des Tigris; 3) Arpachsad, weiter nach links um die heutigen Euphratquellen herum; 4) Lud (s. Lydien), das nach der geographischen Zonentheilung in die Zone Sem's fällt; daß von den Bewohnern des heutigen südlichen Kleinasiens nur Lud = Lydien genannt ist, wird seinen Grund in der frühen Cultur gerade dieses Landes und in seinen Handelsbeziehungen haben, da die Südküste Kleinasiens sonst überhaupt wenig im Alterthum hervortritt; 5) Aram, zurückgehend nach rechts, der also an Kanaan anstößt und in der Gegend des Hulebeckens (s. Chul) sogar Kanaan zurückdrängt; 6) Joktan, noch weiter nach rechts, also den östlichen Theil der arab. Halbinsel einnehmend. Theilweise scheinen in seine Gebiete inselartige hamitische Colonien eingedrungen zu sein (s. Raema, Sabtha).

Umgekehrt zählt der Verfasser bei der linken (nördlichen) Erdhälfte von links nach rechts auf seine mittlere Hauptzone zu, und zwar so, daß er je zweimal drei Namen von links nach rechts verbindet: 1) Gomer (s. d.), zu beiden Seiten des Schwarzen Meeres; 2) Magog, die Kaukasusländer zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meere, was, abgesehen von allem andern, allein schon durch die Reihenfolge und Ordnung der Namen in der Tafel nothwendig ist, denn es liegt zwischen Gomer und 3) Madai, d. i. zweifellos Medien, südlich vom Kaspischen Meere. Die Lage zwischen Gomer und Madai weist dem Magog seinen Platz an.

Dieser Triade folgt eine zweite tiefer auf dem Blatte: 4) Javan, d. h. Hellenen im weitesten Sinne, dann von diesen nach rechts auf der Nordküste Kleinasiens 5) Thubal; 6) Mesech, die Moscher und Tibarener (s. d.); 7) erübrigt Thiras, das entweder hinter Mesech oder unter Javan zu stehen kommt; im letztern Falle wären die Tyrsener, die früh seetüchtigen Etrusker zu vergleichen, und dies dünkt mich das Richtige. Die Etrusker saßen ursprünglich an der Pomündung, dann im heutigen Toscana, von wo sie als Rivalen der Phönizier Handel und Seeraub trieben.

Hiermit wäre die geographische Disposition der Tafel aufgezeigt, Sem streckt sich vom Standpunkte des Verfassers nach vorn (qĕdĕm, 1 Mos. 25, 6, dann 29, 1 auch Nordost), d. h. in unserm Falle mehr Südost als Ost; rechts hat er Ham, links hat er Japhet; auf beiden Seiten seiner Erdscheibe (tebel), die auf Wassern gegründet ist (Okeanos, Ps. 24, 2), zählt er von den entfernten Punkten auf seine mittlere Zone zu. Wenn auf der herodoteischen Erdtafel, die wir zu Grunde gelegt haben, weil sie zu richtig ist, dieser Schematismus noch nicht deutlich genug hervortritt, so verschlägt das nichts, die Kartenvorlage des Verfassers, ohne die die ganze Anordnung nicht wohl möglich gewesen wäre, wird eben weniger gut orientirt gewesen sein. Wie solche Karten unter Umständen ausgesehen haben, lehrt z. B. die altäthiop. Karte von Tigreh, die von Heuglin in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1863, S. 379 mitgetheilt hat, und daneben stellen wir des Vergleichs wegen Taf. 2 die Karte, auf der Jacut die Lagen der Meere darlegt, sowie die, welche die gegenseitige Beziehung der Länder in den sieben Zonen vorstellen soll bei Cazwini. Die letztere ist besonders instructiv, weil sie beweist, daß die Zonen sich nicht mit unsern Breitengraden ausdrücken lassen, genau wie die Semzone nicht richtig orientirt ist. Aus diesem Umstande läßt sich also nicht gegen den geographisch-schematischen Charakter der Völkertafel argumentiren, ebenso wenig daraus, daß wichtige und uns scheinbar unwichtige Völker nebeneinanderstehen, vgl. bei Cazwini die Kibdschaken neben den Deutschen.

Auch innerhalb der einzelnen Völkergruppen läßt sich bei der Aufzählung ihrer Unterabtheilungen eine gewisse Ordnung vom Entferntern zum Mittelpunkte hin nicht verkennen, sodaß rechts von rechts nach links und auf der andern Tafelhälfte von links nach rechts gezählt wird; doch kann man diesen Umstand nicht pressen, weil dem alten Verfasser die Länderlagen nur undeutlich vorschwebten. Die Untertheilungen, für die wir auf die einzelnen Artikel verweisen müssen, sind nun genauer folgende:

A	B	C	D
I. Japhet	Gomer	Askenas	
		Ripath	
		Thogarma	
	Magog		
	Madai		
	Javan	Elischa = Elis?	
		Tharschisch, Tartessus	
		Kittim, Cypern	
		Dodanim (Rodanim) = Dodona? Rhodus?	
	Tubal		
	Mesech		
	Thiras		
II. Ham	Kusch	Seba, Havila, Sabtha, Raema	
		Sabthecha	
		(Raema:) Scheba, Dedan	
			Nimrod
	Mizraim	Ludim	
		Anamim	
		Lehabim	
		Naphthuchim	
		Pathrusim	
		Kasluchim	Pelischtim
		Kaphthorim	
	Put		
	Kanaan	Sidon *)	Heth **)
			Jebusi
			Emori
			Girgasi
			Hivvi
		Arki	
		Sini	
		Arwadi	
		Zemari	
		Hamathi	
III. Sem	Elam		
	Assur		
	Arpachsad-Schelach-Eber	Peleg	
		Joktan	Almodad
			Scheleph
			Hazarmaweth
			Jerach
			Hadoram
			Usal
			Dikla
			Obal
			Abimael
			Scheba
			Ophir
			Havila
			Jobab
	Lud		
	Aram	Uz	
		Chul	
		Gether	
		Mas-(Da)-mas-(kus?)	

Betrachtet man die unter B und C stehenden Namen, so zeigt sich nicht nur strenge Consequenz im Ausdruck und der Darstellung der Tafel, sondern auch, daß alle diese Völker für einen Hebräer kein näheres genealogisches oder locales Interesse hatten. Hingegen sind die mit D bezeichneten Namen für Israel wichtig theils historisch, theils

*) Die Namen geordnet von rechts nach links, d. h. von Süden nach Norden.

**) Sie unterbrechen die geographische Ordnung der Kanaanäer und sind in sich auch von rechts nach links gestellt.

geographisch. Es sind Nimrod, der Repräsentant der babylonischen und assyr. Reiche, die Philister und die echten Palästinenser Heth u. s. w.

Daß die Erwähnung Nimrod's eine Interpolation der Tafel sei, ist ziemlich allgemein anerkannt (vgl. die Commentare zu 1 Mos. 10, 8—12), aber auch die Aufzählung der Palästinenser (D Heth u. s. w.) ist eine Einschiebung, da sie die geographische Ordnung der semitischen Kanaanäer durchbricht. Dies hat meines Wissens zuerst de Goeje gesehen (Het tiende Hoofdstuck van Genesis in der Theologisch Tijdschrift [Amsterdam und Leyden 1870], IV, 241), der dann auch richtig V. 19 als der Urtafel fremd ausscheidet. Das Gleiche gilt für die Namen Schelach, Eber und Peleg, die hier V. 24—25 keine Völker bezeichnen, sowie für die Erwähnung der Philister, die ja gar nicht an ihrem Wohnplatze erwähnt werden. Dies aber führt uns zu der Quellenfrage.

Hätte man den oft betonten Umstand, daß hier Völker aufgezählt sind, deren Bekanntschaft die Hebräer nur durch fremde (phönizische oder ägyptische oder beide vereinigt) Vermittelung gemacht zu haben scheinen, schärfer ins Auge gefaßt und dabei berücksichtigt, daß die systematische Anordnung der Lagen, die sich in der Reihenfolge der Namen ausspricht, unter so bewandten Umständen nicht dem hebr. Autor zuzurechnen ist, sondern seinen mündlichen oder schriftlichen Lehrmeistern, die in den fernen Ländern bekannter waren, so würde die Quellenfrage befriedigender gelöst sein. Denn befriedigend ist es doch nicht gerade, wenn Tuch und Hupfeld den Jahvisten (s. „Bibel-Lexikon", IV, 449), Knobel, Delitzsch, Schrader, Nöldeke u. a. den Elohisten, Schrader später den theokratischen Erzähler zum Verfasser macht, und dabei von den letzten beiden Meinungen aus noch jahvistische Interpolationen V. 8—12, 18^b, 21, 25 angenommen werden. Und noch seltsamer wird es, wenn man den Gegengründen, die jede dieser Meinungen gegen die andere aufstellt, ihr Recht nicht bestreiten kann, denn wenn V. 8—12 jahvistisches Einschiebsel ist, kann der Rest nicht jahvistisch sein, aber auch nicht elohistisch, da der Elohist ein Stück 1 Mos. 10, 21 wiederholt bringt (Kap. 11, 10) und da beim Elohisten die Völker in Patriarchen mit bestimmter Lebenslänge verwandelt sind.

So scheint es also ganz unausweichlich zu sein, daß man die dritte Genesisquelle (zweiter Elohist oder theokratischer Erzähler) hier reden läßt, wie dies letzthin Schrader gethan hat. Allein auch dies hat seine Bedenken, woher kommen dann die Einschiebsel des Jahvisten, wenn dieser kein Umarbeiter und Redactor, sondern ein Verfasser einer Quellschrift war? Dies aber glaube ich (gegen Schrader) annehmen zu müssen. Ist der Jahvist das letztere und hat er der Tafel eine Retouche angedeihen lassen, so ist er eben derjenige, der sie seinem Werke einverleibt hat, wie sollte sonst seine Retouche darauf kommen? Die sprachliche Instanz, die gegen die Jahvisten geltend gemacht ist, daß er nämlich pûs für die Trennung der Völker anwende, die andere Quelle aber niphrad, ist ohne Gewicht, da die beiden Worte verschiedenen Sinn haben; niphrad bedeutet, daß sich aus der Menge der Adamskinder Theile zu einzelnen Nationen abschließen, sich differentiiren, puṣ bedeutet, daß sie sich über weite Länderstrecken ergießen, dehnen und zerstreuen. So differentiirt sich die einheitliche Menge Abram's und Lot's 1 Mos. 13, 9. 11 in zwei Gruppen, um sich nicht gegenseitig zu beengen, so differentiiren sich aus der Masse der Javaniten 1 Mos. 10, 5 die Völkerschaften der Inseln des Mittelmeeres und werden nach Sprache und Sippe in ihren Völkerschaften verschieden, und hier steht niphrad. Andererseits ist wie 1 Mos. 11, 9 so 10, 18 durch naphoṣu ausgedrückt, daß die verschiedenen zuvor namhaft gemachten Kanaanäer je in ihren Sippen sich (geographisch) ausgedehnt, d. h. Colonien gebildet haben. So scheidet richtig schon Onkelos und die Peschito. Dieser Umstand verstärkt den Beweis, daß die palästinens. Stämme Hethiter, Hivviter, in die ursprüngliche Tafel nicht gehören, da von diesen keine Ausbreitung berichtet werden kann, zeigt aber auch, daß die historische Bemerkung: „späterhin haben sich die kanaanäischen Sippen ausgebreitet", eine Abkürzung ist, da der Concipient der Tafel mehr von der Ausbreitung Kanaans zu sagen wußte, als er wirklich sagt. Diese Abkürzung kann sich schon der erste Concipient gestattet haben, sie kommt nicht nothwendig auf den hebr. Bearbeiter.

Sonach wäre unsere Völkertafel ein geographisches Compendium, in dem die Hauptkenntnisse über die Erde zusammengefaßt sind, wie diese von verschiedenen Seiten, vornehmlich durch die Phönizier, aber auch Aegypten, Assyrien, Javan u. a. nicht aus-

geschlossen, nach Reisen und Zügen zusammengeflossen sind. Das Compendium zeigt durch seine Anordnung, daß es auf Grund einer bildlichen Darstellung der gegenseitigen Lage der Länder (einer Karte) gearbeitet ist, die zu zeichnen den phöniz. Schiffern nahe lag und Bedürfniß sein mußte, wofür außerdem in altägypt. Situationskarten und assyr. Bildern, die in die Planform übergehen, einladende Beispiele vorhanden waren.

Dies Compendium hat der Jahvist in sein Werk gesetzt, entweder so, daß er selbst es unmittelbar von einer Karte abnahm, oder aber daß er eine frühere derartige Aufstellung nach einer Karte abschrieb — in beiden Fällen hat er aber Zusätze gemacht, die dem Bedürfniß seiner Leser entgegenkamen, nämlich die Aufzählung der Palästinenser, die Philister eingerechnet, und die Geschichte Nimrod's; beide Stücke betreffen nicht seine Zeit, sondern beruhen auf seiner historischen Gelehrsamkeit.

Hiermit ist die Abfassungszeit präjudizirt, Karte oder Compendium müssen älter sein als der Jahvist, beziehungsweise nach der andern Ansicht älter als der theokratische Erzähler, womit die Abfassung der Tafel in der Zeit des Cyrus oder Kambyses schlechterdings nicht zu vereinigen ist, die de Goeje in der angeführten Abhandlung zu erhärten sucht. Auch Delitzsch äußert sich dahin, diese Ansicht vertrage sich mit keiner irgend berechtigten Vorstellung von der Entstehungsweise des Pentateuchs. Uns will scheinen, daß Jesaja die Völkertafel und den Jahvisten kannte (vgl. Jes. 12, 11), daß sie also älter war als 740 v. Chr., wir können demnach auch nicht annehmen, daß die Völkertafel eine politische Constellation beschreibe, da sich aus dieser Unterstellung das ganze Stück im 8.—9. Jahrh. nicht erklären läßt.

Finden wir nun in Jesaja's Zeit den terminus ad quem, so läßt sich doch andererseits der terminus a quo nicht bestimmen, er müßte denn durch die Nichterwähnung von Tyrus geboten werden, das die Suprematie in Phönizien vom J. 1150—570 besaß. In diesem Falle läge der terminus a quo vor dem J. 1150 und lange vor David, was seinerseits auch nicht mit „irgend berechtigten Vorstellungen von der Entstehungsweise des Pentateuchs stimmt", der 1 Mos. 36, 31 (Delitzsch, Schrader, elohistisch) nun einmal Könige kennt. Das Schweigen über Tyrus muß also einen andern Grund haben. Daraus auf ein Verfallensein oder noch nicht Blühen von Tyrus zu schließen, ist völlig unthunlich, so wenig man aus dem Nichterwähnen von Tyrus im Homer, der doch sonst die sidonischen Männer kennt, sei es auf Verfall der Stadt, sei es auf Abfassung der Ilias und Odyssee vor oder nach der Blüte von Tyrus schließen dürfte, während sie doch recht eigentlich während der tyrischen Seemacht gedichtet sind.

Liefert also Tyrus keinen Haltpunkt für die chronologische Frage, so muß sich doch das Uebergehen der Stadt, in deren Blütezeit die Abfassung der Völkertafel sicherlich fällt, rechtfertigen lassen. Wir können indessen mehr thun, wir können die Weglassung motiviren, indem wir zeigen, daß sie durch die nach der Karte bemessene Oekonomie der Völkertafel nothwendig war.

Der Leser wird sich erinnern, daß der Verfasser der Tafel von seiner kartographischen Vorlage auf der linken Erdhälfte von links nach rechts, auf der rechten umgekehrt von rechts nach links die Namen ablas und danach ordnete. Nach unserer Anschauungsweise hielt er also auf der rechten Seite den Weg von Süden nach Norden inne und genau aus diesem Grunde mußte er Tyrus übergehen. Er beginnt die erste noch nicht durch Hethiter u. s. w. interpolirte Aufzählung der Kanaanäer mit Sidon, dem Erstgeborenen, und schreitet nach links (nördlich) vorwärts; da Tyrus südlich von Sidon liegt, so blieb es fort, daß er aber, durch die Ehre der Erstgeburt veranlaßt, Sidon voranstellt, ist bei einem Semiten wol begreiflich. Somit ist gerade aus dem rein geographischen Charakter des Stücks die Weglassung der Stadt erklärt, für die man vergeblich Gründe suchen wird, wenn man ein ethnographisches oder politisches Document darin sieht.

Dies endlich führt uns auf die Gesammtzahl der Völkernamen, die man seit alters auf siebzig gezählt hat, unter Ausschließung der drei Stammväter und Nimrod's bei gleichzeitiger Mitrechnung der Philister. Die Siebzig als bedeutsame Zahl glaubt man von dem Verfasser beabsichtigt, der zu Liebe eventuell auch etwas habe ausgelassen sein können. Wir bemerken dem gegenüber nur Folgendes:

1) die nicht interpolirte Vorlage des Jahvisten hatte die Zahl 70 nicht, die erst durch die Interpolation erwächst; 2) auch mit der Interpolation kann man nicht in Wahrheit 70 Völker oder Stämme als intendirt annehmen, weil die Zahl 70 durch

Addition ungleicher Werthe entsteht, da um sie herauszubringen die generellen Namen wie Gomer, Kanaan, Misrajim einmal für sich gezählt, dann aber zu ihren Untertheilen wie Askenas, Ripat, Patrusim, Sidon u. s. w. als coordinirt noch hinzugezählt werden müssen. Man addirt hier: Singvogel + Nachtigall + Lerche macht drei; das haben spätere „Forscher" wol thun können, aber nicht ein sehr verständig geographisch zusammenstellender Autor. Bei dieser Zusammenzählungsmethode hätte Sem, Ham und Japhet nicht ausgelassen werden sollen, dann aber wären es ja 73 geworden.

Die Commentirung der Tafel beginnt in den alten Uebersetzungen noch nicht, diese schreiben die Namen um, nur Targum Jonathan macht erklärende Vertauschungen und Zusätze, Saadja später setzt moderne Namen ein, wie für Kaphthor schon Onkelos und die Peschito Kappadocien bieten. Den ersten Commentar bietet Josephus, („Alterthümer", I, 6), dem Hieronymus in seinen Quaestiones hebraicae folgt, später von Isidor von Sevilla (Origenes seu etymologiae, IX, 2, 1—33) ausgeschrieben.

In der neuen Zeit bot den ersten Commentar Sam. Bochart in seiner Geographia sacra (Frankfurt a. M. 1674), dann J. D. Michaelis im Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae (Göttingen 1769—80), zuletzt Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850), auf den wir vornehmlich verweisen, wegen der reichen Materialsammlung. Dabei hat aber Knobel das geographische Princip der Völkertafel nicht erkannt, sondern ein ethnologisches gesucht, indem er annimmt, der Verfasser habe die Völker nach Körperbildung (Farbe) und Sprache gruppirt, sodaß er in Japhet in unhaltbarer Weise sogar ethnologisch den Schönen, d. h. Weißen erkennen will. Ueber die nördlichen Völker insbesondere handelt Kiepert in den „Monatsberichten der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin", Jahrg. 1859, über die Hamiten Ebers („Aegypten und die Bücher Mose's" [Leipzig 1868], I, 54). Die Chronologie prüft de Goeje in der mehrerwähnten Abhandlung, der ebenfalls die geographische Grundlage, die Renan (Histoire générale et système comparée des langues semitiques [2. Aufl., Paris 1858], I, 40) behauptet hatte, bestreitet, und zwar in der Renan'schen Fassung mit Recht. Denn wenn man so geradezu sagt: Japhet, Sem et Kham y représentent les trois zones, boréale, moyenne et australe — eine Auffassung, die viel Beifall gefunden hat — dann wird mit Recht entgegnet werden müssen, daß dies zu ganz verkehrten Vorstellungen führt, und daß der Verfasser nicht so unwissend gewesen sein kann, daß er Kanaan südlich von Sem's Gebiet gelegt habe, wozu er im Schlusse seiner Aufzählung sogar Südarabien noch rechnet. Merx.

Vollendung, s. Vollkommenheit.

Vollkommenheit, Vollkommenheit Jesu Christi. Vollkommenheit heißt in der Bibel die größtmöglichste sittliche Vollendung, welche in der völligen dem göttlichen Grundwillen entsprechenden Zweckerfüllung besteht. Im eigentlichen Sinne des Wortes ist lediglich Gott im Besitze derselben, weil er der Gute schlechthin ist (Mark. 10, 18; Matth. 19, 17; Luk. 18, 19), und wenn Jesus sagt: „Ihr sollt vollkommen sein wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Matth. 5, 48): so kann er damit nur das Streben, das göttliche Urbild zu erreichen, im Auge haben, nicht aber die Erreichbarkeit selbst behaupten wollen, die er Mark. 10, 18 von sich ablehnt. Die Bibel ist überhaupt weit mehr bemüht, den Menschen an seine Sündhaftigkeit und sittliche Schwäche zu erinnern, als seinen Tugendstolz zu nähren. Daher kann sich auch kein Mensch der Sündlosigkeit rühmen. Jesus selbst hat dieselbe (s. oben) im absoluten Sinne nicht von sich ausgesagt, und selbst entschieden supranaturalistisch gesinnte Theologen, wie z. B. Ullmann („Die Sündlosigkeit Jesu" [6. Aufl., Hamburg 1853], S. 50), haben zugestanden: „Die Möglichkeit der Sünde war auch bei Jesu gegeben", und nur behauptet, daß diese Möglichkeit nie zur Wirklichkeit geworden sei. Zu einem jeden Zweifel ausschließenden historischen Nachweis für die letztere Behauptung fehlt es jedoch an genügenden Hülfsmiteln, und die christl. Apologetik hat es in dieser Beziehung stets viel zu leicht genommen. Wird mit Dorner („Ueber Jesu sündliche Vollkommenheit", in den „Jahrbüchern für Deutsche Theologie", VII, 50) zugestanden, daß „Jesus nicht blos physisch und intellectuell, sondern auch ethisch von Anfang an nicht vollkommen gewesen sei", so ist die Basis für eine schlechthin sündlose Entwickelung geradezu aufgegeben. Gewiß ist die ethische Unvollkommenheit an sich noch nicht wirkliche Sünde, allein wenn sie eingestandenermaßen (Dorner, a. a. O., VII, 54) nur auf dem Wege eines ethischen Kampfes überwunden werden kann, so setzt diese Ueberwindung nothwendig auch den Gegensatz und

Widerstand der zu überwindenden (unethischen) sinnlichen Triebe und Neigungen voraus, und diese lassen sich im Princip nur als beginnende, wenn auch sofort durch den stärkern ethischen Factor, wieder aufgehobene Sünde vorstellen. Dorner (a. a. O., VII, 97) sieht sich daher auch genöthigt, schließlich die exegetisch-historische Beweisführung preiszugeben, um sich auf die dogmatische Voraussetzung einer „absolut ethischen ontologischen (Wesens-) Gemeinschaft" Jesu mit dem himmlischen Vater zurückzuziehen, womit die vorangegangene Deduction eigentlich unnöthig wird; denn wenn Jesus in ethischer Beziehung absolut Gott wesensgleich war, so war er von Anfang an ethisch absolut vollkommen und von allen Menschen durch diese Vollkommenheit schlechthin unterschieden. Solche unbefriedigende Versuche, das Problem der Vollkommenheit Christi zu lösen, legen uns die verdoppelte Pflicht auf, über dieselbe nicht mehr auszusagen, als wir wissen können, und auf täuschende Scheinargumente von vornherein zu verzichten. Auch Schleiermacher hat sich von diesem Fehler keineswegs freigehalten (vgl. Schweizer in der „Protestantischen Kirchenzeitung", Jahrg. 1859, S. 238; Baur, „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit" [Tübingen 1841—43], III, 86 fg.; Strauß, „Die christliche Glaubenslehre" [Tübingen 1840—41], II, 180 fg.; meine Schrift: „Christliche Dogmatik" [Wiesbaden 1858—59], II, 743) und die absolute Verwirklichung der Idee der Sündlosigkeit in der Person Christi als ein Glaubenspostulat wol vorausgesetzt, jedoch urkundlich und thatsächlich nicht erwiesen. Das angebliche Selbstzeugniß Joh. 8, 46 („Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen") wird durch die synoptische Ueberlieferung nicht bestätigt und würde, auch im Falle dieser Bestätigung, die Möglichkeit innerer sündlicher, vor der Thatäußerung überwundener Triebe und Neigungen keineswegs ausschließen. Auch daß Jesus Sünden vergeben hat (Mark. 2, 5; Matth. 9, 2; Luk. 5, 20), beweist nicht, daß er sich persönlich für absolut sündlos gehalten, sondern nur, daß er sich die amtliche Vollmacht beigelegt hat, im Namen und Auftrag des himmlischen Vaters eine priesterliche (mittlerische) Function in Betreff der Sündenvergebung auszuüben. Wenn versucht worden ist, die Sündlosigkeit Jesu durch einen Rückschluß aus der Thatsache seiner Auferstehung zu erweisen (H. Schmidt in den „Jahrbüchern für Deutsche Theologie", XVIII, 117 fg.), so ist ein solches Beweisverfahren schon an sich ganz unhistorisch, aber auch dogmatisch völlig verfehlt, weil das N. T. auch eine „Auferstehung zum Gericht" kennt (Joh. 5, 29; 2 Kor. 5, 10). Unter diesen Umständen bleibt nur übrig, auf den ethischen Eindruck zurückzugehen, den Jesu Persönlichkeit bei der apostolischen Gemeinde zurückgelassen, und den sein Charakterbild bei unbefangener historischer Würdigung noch immer auf uns macht. Der Apostel Paulus erklärt allerdings, daß was Christus im Fleische gewesen (2 Kor. 5, 16: κατὰ σάρκα), für ihn ohne Bedeutung sei, und wenn er von ihm sagt, daß er kein Bewußtsein der Sünde gehabt (er nennt ihn 2 Kor. 5, 21: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν), so bezeugt er damit nicht eine historische Thatsache, sondern er zieht aus dem Vordersatz, daß Jesus als der Messias den Sühnopfertod zu unserm Besten erlitten, die Folgerung, zu diesem Zweck habe er sittlich makellos wie das alttestamentliche Opferthier, d. h. im sittlichen Sinne sündlos, sein müssen. Die Stellen 1 Petr. 1, 19 fg.; 2, 21 fg. scheinen der Paulinischen (2 Kor. 5, 21) nachgebildet; auch in dieser ist Christus als das sittlich makellose wahre Opferlamm betrachtet, und der Hebräerbrief faßt in ähnlicher Weise Jesus als den sittlich makellosen wahren Hohenpriester (Hebr. 7, 26 fg.), der nicht mehr das Bedürfniß hatte, für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, obwol er nicht verschweigt, daß Jesus allewege versucht worden sei und theil an der menschlichen (sinnlichen) Schwachheit gehabt habe (Hebr. 4, 15), auch zugesteht, daß er, durch Leiden und Kämpfe im Gehorsam geübt, sittlich gewachsen sei und sich vollendet habe (Hebr. 5, 7—9). Das Problem, wie man sittlich wachsen, sich im Gehorsam üben und doch sündlos bleiben kann, hat Dorner (a. a. O., VII, 53) zu lösen auch nicht einmal einen schwachen Versuch gemacht. Wer sich im Gehorsam übt, denselben lernt, ist unzweifelhaft darin noch ein Lehrling, kein Meister; er ist auf dem Wege, zu dem letztern sich heranzubilden. Ebendeshalb ist der Begriff der Sündlosigkeit auf Jesus nicht glücklich, und lediglich nach Analogie des alttest. Sündopfers angewandt worden. Eine anfängliche sittliche Unvollkommenheit ist von der Thatsache der sittlichen Entwickelung unzertrennlich; nur ist aller Grund zur Annahme vorhanden, daß diese Entwickelung bei Jesus eine normale war, und darum nicht von Ausschreitungen der Thatsünden unterbrochen, wodurch sie bei gewöhnlichen Menschen gehemmt und gestört wird. Darum schaute mit Recht seine Gemeinde

in seiner Persönlichkeit das Bild eines „Gerechten" und „Heiligen" (Apg. 3, 14; 4, 30; 7, 52; 1 Joh. 2, 1. 29; 3, 7; Offb. 3, 7), der namentlich durch sein schuldloses opferwilliges Leiden sich als das höchste sittliche Vorbild bewährt hatte (1 Petr. 2, 21 fg.). Die sittliche Vollkommenheit Jesu offenbarte sich somit in seiner selbstsuchtsfreien, hingebenden Liebe, die im Dienste der Erlösung, d. h. der Befreiung der Menschheit von der Sünde, kein Opfer scheute, durch keinen Widerstand und keine Widerwärtigkeit sich aufhalten oder irremachen ließ und die grausamsten Todesmartern auf sich nahm, um das angefangene Werk der Gründung des Gottesreiches auszurichten. Diese, alle Selbstsucht überwindende, in der lautersten Liebe zu Gott und den Menschen durch das Leidens- und Todesopfer verklärte Vollkommenheit Jesu ist zugleich für uns das höchste sittliche Ideal, dem wir nachzustreben haben; denn sie ist ein Abbild der göttlichen Vollkommenheit selbst. Es ist insbesondere das Verdienst des Hebräerbriefes, daß er den Christen es zur Pflicht macht, dieses durch Jesus, den wahren Hohenpriester, zuerst verwirklichte Ideal sittlicher Vollkommenheit gleichfalls in sich zu realisiren (Hebr. 10, 22 fg.; 12, 1 fg. 14). Die Annahme, daß im Hebräerbrief die Vollendung (τελείωσις) für die Christen nur die durch den einmaligen Act der Reinigung vollzogene Versetzung in einen neuen Zustand, also etwas lediglich Objectives, bedeute (Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [2. Aufl., Berlin 1873], S. 516), verräth ein bedenkliches Misverständniß der Ethik des Hebräerbriefs und widerspricht überdies dem Ausspruch, daß wer nach empfangener Wahrheitserkenntniß nochmals bewußt (ἑκουσίως, Hebr. 10, 26) sündige, als ein Verlorener zu betrachten sei. Vgl. auch „Die christl. Vollkommenheit. Ein Vortrag von A. Ritschl" (Göttingen 1874). Schenkel.

Vorbild (Typus). Dieses Wort wird in unserer deutschen Bibel zunächst im Sinne eines religiös-sittlichen Musters gebraucht, mit mehr oder minder Vollkommenheit. So ist Christus unser Vorbild, dem wir nachfolgen sollen (1 Petri 2, 21); die Aeltesten sollen „Vorbilder" der christl. Gemeinde sein (1 Petr. 5, 3; 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 7); so ist es der Apostel (1 Thess. 1, 7; 2 Thess. 3, 9); so sind es die Philipper (Phil. 3, 17). Anders Röm. 6, 17: „der Christ soll dem Vorbild der Lehre gehorsam sein", d. h. der eigenthümlichen Ausprägung des christl. Grundgedankens. Der Begriff des Musters liegt auch dem Urbild zu Grunde, welches Mose auf dem Sinai schaute, aber mehr technisch: Grundriß der Stiftshütte 2 Mos. 25, 9. 40 (Apg. 7, 44); ein solches Urbild des Tempels übergab David dem Salomo nach 1 Chron. 29, 11. 12. 19. An diesen Gebrauch hat sich eine Vorstellung von bedeutender theologischer Tragweite angelehnt. Im Briefe an die Hebräer wird die niedrigere Stellung des ganzen Judenthums gegenüber dem Christenthum dadurch motivirt, daß dort die Priester nur in einem von Menschen gemachten Heiligthum („dem Abbilde und Schatten der himmlischen Dinge", Hebr. 8, 5) dienten, Christus aber im himmlischen, dem „Typus" des irdischen. Hier mischt sich noch im Typus die Vorstellung eines zeitlich voraufgehenden (selbst ewigen) Bildes mit der eines idealen Urbildes; Urbild und Nachbild sind durch Aehnlichkeit verknüpft. Indeß schwindet bald das zweite Moment (die Idealität), und es bleibt nur die Vorstellung des ähnlichen, zeitlich voraufgehenden Bildes zurück. Typen sind nach 1 Kor. 10, 6. 11 die Erlebnisse des jüd. Volkes bei und nach dem Auszuge aus Aegypten, niedergeschrieben zur Beherzigung seitens der Spätern, also mit ethischer Abzweckung. Jene ähnlichen Seiten sind also nicht zufällig, sondern durch Gott oder den Heiligen Geist (Hebr. 9, 8), durch dessen Wirkung die H. Schrift A. T. geschrieben ward, veranlaßt und hergestellt. Der Umfang dieser typischen Bilder erstreckte sich über das ganze Gesetz, sofern es „ein Schatten der künftigen Dinge" ist (Kol. 2, 17), und über die gesammte frühere Geschichte (1 Kor. 10, 11). So konnte Elias als Vorbild des Täufers gelten (Mark. 9, 13), Jonas im Fische als Bild des begrabenen Christus (Matth. 12, 40), schon in freierer Fassung die eherne Schlange als Typus des erhöhten Menschensohnes, indem beide Heilsmittler sind (Joh. 3, 14), Hagar und Sarah (Gal. 4, 24) als Typen der unter dem Gesetze stehenden und der befreiten Gottesgemeinde. Dreierlei wird hier vorausgesetzt, 1) daß die erfüllenden Nachbilder jener Typen, die sich also auf das Gesetz und die Volksgeschichte beziehen, nur in christl. Dingen zu suchen sind; 2) daß Vor- und Nachbilder nur innerhalb des geoffenbarten Gottesreichs im Alten und Neuen Bunde liegen; 3) daß Gott selbst jene innere Bezogenheit und Aehnlichkeit zweckvoll veranlaßt hat, entweder als Urheber der H. Schrift oder auch als einiger König des Gottesreichs. Doch blieb dies letzte Moment (1 Kor. 10, 5) lange unausgebildet.

Diese Anschauung erweist sich als christl. Umbildung einer damals in jüd. Kreisen (in Palästina, besonders und eigenartig in Alexandrien) vorhandenen Deutungsweise der H. Schrift. Das A. T., vor allem der Pentateuch, bildete die alleinige Autorität für alle religiöse Weisung. Als nun das sittlich-religiöse Bedürfniß sich bedeutend erweiterte (vollends durch Aufnahme von ethischen Anschauungen aus der griech. Philosophie, s. Alex. Religionsphilosophie), genügte nicht mehr das einfache klare Gebot noch die Mahnung. Neben dem buchstäblichen Sinne entstand ein Untersinn, welcher neue Gebote aus solchen Schrifttheilen lieferte, die auf den ersten Blick nichts enthielten. Die halachische Auslegung erzeugte Weisungen, die haggadische Mahnungen, die dem religiösen Bedürfnisse mehr entsprachen als der einfache Text, meist auf dem Wege einer kühnen Folgerung: die Aehnlichkeit bildete hier die Brücke. Schon im A. T. selbst finden wir Ansätze zu Typen. Die Gestalt des zukünftigen Königs im Gottesreiche soll dem David gleichen (Jer. 30, 9; Ez. 34, 24; 37, 24. 25). Die Einheit der Priester- und Königswürde wird durch Erinnerung an Melchisedek (Ps. 110, 4) illustrirt. Josua und Serubbabel sind dem nachexilischen Geschlechte „Wundermänner"; dieser spiegelt typisch den Sproß David's ab, unter dem auch alles gedeihen, der auch den Tempel bauen wird (Sach. 3, 8; 6, 12). Dort bleibt dem Typus nur als Maß die Analogie; hier bürgt schon die Gegenwart wegen dieser Analogie für die größere Herrlichkeit der Zukunft. Auf christl. Boden tritt aber zu der Weisung und Mahnung noch die Weissagung: der Typus wird überwiegend prophetisch. Er haftet nicht nur an Personen, Institutionen, Ereignissen der alttest. Vorzeit, sondern auch alle Aussagen (wie der Brief an die Hebräer viele Psalmstellen typisch ausdeutet) des A. T. können typisch gefaßt werden. Der Heilige Geist hat in diesen Stellen keine Gegenwart, nur die christl. Zukunft im Auge gehabt; nur diese ist überhaupt gemeint. Melchisedek wird (Hebr. 7) so ausschließlich als Typus Christi dargestellt, daß seine geschichtliche Existenz gänzlich bedeutungslos wird: nur die göttliche Aussage (ebenso 1 Mos. 14 wie Ps. 110), nicht seine wirkliche Gestalt, bildet den Vorwurf für diese Deutung (vgl. Riehm, „Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes" [1. Ausg., Ludwigsburg 1858—59], §. 19). Alle die verknüpfenden Gedanken, mit denen die neuere Exegese die Verwerthung rechtfertigt, tragen Erwägungen künstlich hinein, die dem Verfasser völlig fern lagen.

Da für die ersten Generationen der Christen das A. T. die alleinige Heilige Schrift war, welche für die Wahrheit des Christenthums zeugen mußte, so genügte nicht die umfassendste Deutung der prophetischen Stellen. Sowol das erbauliche wie besonders das apologetische Interesse (den Juden gegenüber) nöthigte die Christen zu dem doppelten Nachweise 1) daß die Offenbarung des Gesetzes durchaus christl. Gestalt habe und sogar ursprünglich nicht für eine wörtliche Befolgung bestimmt gewesen sei; 2) daß die gottgefälligen Persönlichkeiten einen christl. Glauben besessen hätten. In jener Rücksicht führte man den Satz, das Gesetz sei ein Schattenbild der künftigen Dinge, im weitesten Umfange durch. Zu dem zweiten gelangte man leicht durch die Annahme, daß alle heiligen Personen des A. T. Propheten gewesen seien. Ihre Thaten stellte man also mit den symbolischen Handlungen der Propheten auf Eine Linie, und ihre Worte durfte man auf Weissagungsgehalt hin prüfen. Dazu kam die allgemeine Vorstellung, daß emblematische, symbolische Verhüllung des Gedankens das allein angemessene Gewand heiliger Dinge sei. Diese Typik war im strengsten Sinne des Wortes Allegorie: denn jene gesetzlichen Vorbilder wollten und sollten eben nur ein „Anderes" (ἄλλο) aussagen, als der buchstäbliche Sinn zu enthalten schien. Daß die Juden jenes „Andere", was für christlich galt, nicht wahrnahmen und das Gesetz dem Wortsinne nach beobachteten, zeugte für ihre fleischliche Gesinnung. Eine Unterscheidung dahin, daß die Allegorie nur willkürliche Aehnlichkeiten herausgreife, um sie zu Indicien höherer Wahrheit zu machen, paßt darum nicht, weil man die Vorbilder gerade nach zufälligen Aehnlichkeiten verwerthete, wenigstens in der patristischen Zeit und im Mittelalter. Selbst die historische Thatsächlichkeit der geschichtlichen Berichte des A. T. (namentlich Verfehlungen heiliger Personen) leugnete man direct, weil der neue Gottesbegriff mit ihnen in Conflict kam: so vor allem in der alexandrinischen Schule. Der Zweck der Typik, das nationale und geschichtliche Moment der alttest. Religion als göttliche Offenbarung zu begreifen und christlich zu verwerthen, endet also mit einer mehr oder minder vollständigen Verflüchtigung desselben.

Bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte zeigt sich diese Typik durchgängig; Verschiedenheiten sind hier kaum bemerkbar; sie erscheint durchweg nicht als der Allegorie coordinirt, sondern ihr untergeordnet. Abraham, sagt der Verfasser des sogenannten Barnabasbriefes, hat die Beschneidung im Hinblick auf den gekreuzigten Jesus vollzogen; seinen Glauben stelle er dar, indem er nach 1 Mos. 14, 14 gerade 318 Knechte auswählte. Denn das Zahlzeichen für 10 ist I, für 8 H, die Anfangsbuchstaben des Jesusnamens und das für 300, T, ist das Kreuz. Der Wüstenbock wie die rothe Kuh sind Typen des leidenden Jesus. So konnte Justin der Märtyrer das A. T. als eine von Gott an die Christen, nicht an die Juden gerichtete Prophetie ansehen: selbst die transitorische Geltung des Gesetzes schwindet ihm fort vor der pneumatischen Tendenz. Nach Tertullian (De anima, Cap. 43) wollte Gott durch die Vorbilder und Gleichnisse den Glauben erleichtern. Doch läßt er den Zweck des Vorausbildens nicht ausschließlich in Gott fallen, sondern auch in die handelnden Personen: Adam wollte durch seinen Schlaf den Tod Christi vorbilden. Meist begnügte man sich mit der thatsächlichen Aehnlichkeit, ohne über Ort und Ursprung des Vorbildens nachzudenken. So ist die Eselin des Bileam (nach Irenäus) ein Typus des Leibes Christi, der Engel ein Typus des Logos. Die Verflüchtigung des Geschichtlichen mußte am stärksten sein unter dem Einflusse der Philonischen Ueberlieferung, wenngleich Philo (Opera, ed. Mangey, I, 450) ausdrücklich dem buchstäblichen Sinne des Gesetzes volle Geltung zuwies. Clemens von Alexandria beruft sich darauf, daß alle Völker die Wahrheit in Räthseln und Symbolen überliefert hätten; auch Homer „weissage unfreiwillig". Bei Origenes wird jene Deutungsweise bestimmte Theorie. Ohne den mystischen Sinn gebe es im A. T. viele Aergernisse, Anstöße, Unmöglichkeiten, wie die, daß die Welt drei Tage ohne Gestirne existirt habe, daß Gott selbst Bäume gepflanzt, daß er spazieren gegangen, daß verboten werde, fabelhafte Thiere zu essen u. s. w. Namentlich schien das ganze Ceremonialgesetz ohne typische Deutung als göttliche Offenbarung schlechthin undenkbar; die neutest. Vergleichung Christi mit dem Passahlamm bot das Recht, ja die Pflicht zu völliger Umdeutung. „Nehmen wir das Gesetz so an, wie es die Juden auffassen, so erröthe ich, zu gestehen, daß Gott solche Gesetze gegeben habe; die der Römer oder Athener sind besser und vernünftiger", sagt Origenes.

Eine klarere Anschauung über den Typus finden wir bei dem geistigen Haupte der antiochenischen Schule, Theodorus Bischof von Mopsvestia (vgl. meine Schrift: „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche" [Jena 1868], S. 121 fg.). Typus und Antitypus sind durch die „Aehnlichkeit" (μίμησις) verknüpft. Er bezieht sich nicht nur auf erzählte, sondern auch auf verheißene Thatsachen, auf Gebote und (obgleich weniger) auf Personen. Der Typus zeigt später in die Erscheinung tretende Dinge auf. Er selbst ist die geringere Thatsache, die Erfüllung ist das Höhere. Allein diese letztere fällt nicht immer ins Christenthum, sondern auch schon früher: so war die Salbung des Steines durch Jakob 1 Mos. 28, 18 ein Typus für die mosaische Stiftshütte. Das gilt selbst bei Weissagungen: Mich. 4, 1—3 geht auf die Zustände nach dem Exil: Mich. 5, 2; Sach. 9, 9. 10; Am. 9, 10 sind in Serubbabel erfüllt, dieser aber ist ein Typus auf Christus. Sonach ist die Erfüllung eine das Maß der Weissagungen weit überragende. Das Typische ist wesentlich der Heilszweck (z. B. beim Passahblut); man erkennt es an der Hyperbolie des Ausdrucks. Seine Auffassung unterscheidet sich von der damals üblichen besonders in zwei Punkten. Fürs erste gilt der Typus auch den eigentlichen Weissagungen (direct auf Christus gehen nur Ps. 8, 45, 110, nicht aber 22 und 72). Dadurch dient der Typus, während er in der Kirche bisher ausschließlich den Umfang der Weissagung auf Christus erweiterte, das Maß der alttest. Prophetien zu beschränken. Fürs andere haben sowol die Thatsachen als auch die Weissagungen Wirklichkeit und heilsmäßige Bedeutung für die Zeitgenossen, die Juden selbst, gehabt als reale und verbale Zucht- und Läuterungsmittel. Die Verknüpfung des Typus und Antitypus fällt nicht ins Bewußtsein der Schriftsteller, auch nicht eigentlich in die Absicht des inspirirenden Geistes, sondern in die göttliche Providenz, sofern sie das Volk des Heils leitet (κηδεμονία). So kommt er dem Begriffe des reichsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Vorbild und Gegenbild sehr nahe, indeß ohne denselben klar zu stellen. Bei Theodoret von Kyros lenkt indeß diese Anschauung bereits in das kirchliche Gleis über. So deutet er im Segen Jakob's (1 Mos. 49) V. 9 auf David, V. 10 auf Christus selbst, V. 16 auf Simson, aber

typisch auf den Antichrist; doch bezieht er die prophetischen Weissagungen, die sein Lehrer auf Serubabel deutete, direct auf Christus, und findet z. B. in Opfervorschriften wie 2 Mos. 29, 13 änigmatische Hinweisungen auf unsere Leiden.

Auf das Abendland wirkte ganz überwiegend die Anschauung des Origenes. So bei Ambrosius, Hilarius, Augustinus. Der letztere findet die Geschichte des A. T. übervoll von Mysterien; seine typische Ausdeutung gestattet sich den gleichen unbegrenzten Spielraum wie die Allegorie. Seine Mahnung, im Typisiren den Mittelweg einzuhalten, wird von ihm selbst am wenigsten befolgt. Alle Berichte über schlechte Handlungen heiliger Personen sind ebenso geistlich zu deuten wie scheinbar schlechte Gebote. Noah ist eine „Figur des Leidens und Sterbens Christi", als er Essig trank, entblößt dahing und verspottet wurde. Sonst ist Cham das schlaue Geschlecht der Ketzer. In seinem großen Buch über den „Gottesstaat" hat er Institutionen der Kirche und ihre Bräuche vielfach auf typischem Wege biblisch zu begründen gesucht; gerade hierin ist ihm das Mittelalter willig gefolgt. Nicht so ganz wie die Alexandriner verflüchtigt er die Wirklichkeit des Typus, wenn auch Recht und Möglichkeit der Beziehung auf künftige Dinge weniger in dieser frühern Wirklichkeit als in dem Schriftworte von derselben liegt. Eigenthümlich dürfte ihm sein, daß er glaubt, die Patriarchen hätten mit Bewußtsein und weissagendem Zweck typische Handlungen vollbracht. Sein Grundsatz ist: alles, was im A. T. steht, ist von Christus und um auf Christus hinzudeuten gesagt (vgl. meine angeführte Schrift, S. 91). Fruchtlos erwiesen sich die theoretischen Beschränkungen (wie: vom Wortsinn sei auszugehen, der Zusammenhang sei genau zu beobachten), die Hieronymus hier und da aufstellte, da er selbst sich nicht an sie binden konnte, solange ihm der eigentliche Charakter des Schriftsinns „Geheimniß und Fülle" war. Manches Historische hielt er sogar für unwirklich, nur um des Typus willen erzählt, so das Vergehen des David (2 Sam. 11), und das Gesetz 5 Mos. 21, 12. 13 würde seinem Wortsinn nach „lächerlich" sein. Ueberhaupt hatte das Gesetz zwar eine geschichtliche Abzweckung für die Juden, gleichwol enthält es in allen Stücken „Bilder der zukünftigen Dinge". Denn „ohne Christus ist das Gesetz bitter wie das Wasser von Mara". Neu ist bei ihm, daß er im umfassendsten Maße die typische Deutung durch Zahlensymbolik und etymologische Erklärung der Namen (z. B. der 42 Lagerstätten des Volks 4 Mos. 33) zu bereichern sucht. Beides suchte später Isidor von Sevilla (um 630) in eine Art System zu bringen in seiner Schrift: „Ueber die Allegorien der Heiligen Schrift." Die typische Deutung bildete nicht mehr eine Ergänzung für die prophetische Weissagung im engern Sinne, wie anfangs, vielmehr den eigentlichen Kern: in dieser Typik erfaßte jene Zeit fast ausschließlich den christl. Charakter des A. T. Die heiligen Personen sind Typen Christi, der Kirche, des himmlischen Jerusalems, die unheiligen sind Typen des Gesetzes, der Synagoge, des Teufels. So ist Laban Typus des Gesetzes, des Teufels und der Welt. Mit solchem Wörterbuch bewaffnet, konnte man auch ohne großen Scharfsinn eine Fülle höhern Sinnes dem A. T. abpressen. Auf die christl. Kunst jener Zeit hat diese Typik einen bedeutenden Einfluß gehabt, wenngleich der ästhetische Sinn sich hier ungleich maßvoller erwies als die beflügelte Combination der theologischen Phantasie.

Zwar erhoben die Reformatoren durchweg Protest gegen das uneingeschränkte Allegorisiren, welches jede Schriftbegründung unmöglich machte. Ja, Luther und Melanchthon erklärten die Paulinische Typologie in Gal. 4, 22 als „zum Stich zu schwach". Allein nicht nur die Verwerthung des A. T. im N. T. blieb dabei nachahmenswerthes Vorbild, sondern auch die Voraussetzung von der Schriftinspiration wie von dem Gedanken der durchweg erbaulichen Abzweckung der Schrift, endlich die alte Gewöhnung, welches im Hinausgehen über den einfachen Wortsinn erst die Tiefen der Schrift zu erschließen wähnte — alles dies wirkte zusammen, um jene Abneigung unkräftig und diese Abmahnung illusorisch zu machen. Vielmehr wurde durch die Anschauung, daß das wahre Glaubensobject die Verheißung der Sündenvergebung sei, das A. T., in welchem sich dergleichen Verheißungen in Fülle fanden, dem N. T. viel näher gerückt. Namentlich empfahl sich die typische Auffassung der heiligen Personen dadurch sehr, daß man dieselben als eine lange Kette von wahren Glaubenszeugen ansah, welche zugleich die Identität der Kirche des Alten und Neuen Bundes constatirten. Andererseits fand die typische Deutung, in antiochenischem Sinne, als Ermäßigung der wuchernden christologischen Deutungen von angeblichen Weissagungen, eine bedeutsame Unterstützung in Calvin's Exegese vor allem bei

den Psalmen — eine Richtung, die freilich fast nur im Arminianismus sich fortsetzte. Immerhin war so viel erreicht, daß von einer Verflüchtigung der geschichtlichen Wahrheit des A. T. nicht mehr die Rede sein konnte. Während man aber, nach Luther's u. a. Vorgang, die Allegorie der praktischen Anwendung anheimgab (ganz im Sinne des alten moralischen oder tropologischen Sinnes), hielt man sich um so fester an den Typus. Man beschrieb denselben dahin: Typus sei da vorhanden, wo irgendeine Thatsache des A. T. etwas vorausbildet oder darstellt, was im Neuen Bunde vollbracht ist oder geschehen soll (Rivetus, Joh. Gerhard). Man unterschied Personal- und Realtypen (von Institutionen), ferner solche, welche die Schrift selbst an die Hand gab oder die man nach Analogie derselben hineintrug. Zu letztern gehörten z. B. Simson (denn auch Christus verband sich, wie Simson mit Delila, mit der Heidenkirche, und beide besiegten durch ihren Tod ihre Feinde), Joseph, Aaron u. s. w. Sehr eingehend behandelt diese ganze Frage Sal. Glassius, Philologia sacra (zuerst Jena 1623, zuletzt Leipzig 1744), S. 442—473. Er gibt auch neun Regeln, welche beim Typus zu beobachten sind, die jedoch keineswegs eine Beschränkung der Willkür repräsentiren, vielmehr die Praxis nur systematisiren. Nach ihm fallen auch die symbolischen Handlungen der Propheten in das Gebiet des Typus. Doch drängt sich auch das Gefühl auf, daß man zu weit gehen könne. So weist Glassius (a. a. O., S. 470) den Jesuiten Gretser zurück, der in dem an seinen Haaren hängenden Absalom einen Typus des sterbenden Christus sah, obgleich nach Gal. 3, 13, wie er selbst eingesteht, auch typische Parallelen mit Gottlosen nicht ausgeschlossen sind.

Coccejus und seine Schüler haben die typische Ausdeutung des A. T. sehr weit getrieben, ohne indeß irgendwie neue Grundsätze aufzustellen. Vielmehr befindet sich Coccejus ganz im Einklange mit seinen Zeitgenossen und stellt sogar theoretisch die Restriction auf: nur die Conformität, welche auf Vergleichung der Schrift beruht, kann als Typus dienen. Das Uebermaß von Prophetie, das er in das A. T. hineinträgt, hat bei ihm selbst ein starkes Gegengewicht in dem Gedanken, daß auch die Frommen des Alten Bundes das volle Heil nicht besaßen, sondern erst hoffen konnten, und für jenen wesentlichen Mangel wurden sie durch die Fülle von Weissagungen entschädigt. Durch die Idee der Erziehung wurden die Typen mehr gerechtfertigt als begründet: das schwache Volk konnte noch nicht die volle Klarheit der Heilswahrheit fassen und mußte daher durch Bilder geleitet werden. Der theologische Grund lag vielmehr theils im Vorgange des N. T., theils und vorzüglich in der apriorischen Undenkbarkeit, daß das ganze Ceremonialgesetz der Juden eine Offenbarung Gottes und doch nur eine vorübergehende lästige Verpflichtung sein sollte. Die Schule des Coccejus erging sich in den minutiösesten Ausdeutungen namentlich aller gottesdienstlichen Ordnungen des Mosaismus. Die Schranken, welche Wilh. Salden in seiner höchst lehrreichen Behandlung dieser Frage gab (De typorum V. T. usu et abusu in den Otia theologica [Amsterdam 1684], S. 235—302), richten sich meistens auf die Uebertreibungen der Väter und der Katholiken, nicht aber auf die eigene Kirche. Zwar will er den Typus nur auf zukünftige Dinge (nicht auch auf Vergangenheit und Gegenwart) sowie auf Christi Person und Leben, überhaupt auf Neutestamentliches bezogen wissen. Allein auch er sieht Typen nicht nur, wo die Schrift es deutlich sagt, sondern überall, wo man mit Folgerichtigkeit (legitima consequentia) dergleichen annehmen kann. Jene Ausdeutungen z. B. der Stiftshütte bekämpft er nicht principiell, sondern meint nur, die Sicherheit der typischen Beziehung vermindere sich in dem Maße, als man ins einzelne gehe. Was das Verständniß der alttest. Frommen von diesen Typen betrifft, so spricht er es ihnen hinsichtlich der Umrisse und Fundamente der geistlichen Deutung zu; sie seien aber auch befähigt gewesen tiefer und genauer in den wahren Sinn einzudringen — durch prophetische Belehrung, durch anhaltende Betrachtung, durch göttliche Erleuchtung, durch fleißiges Gebet (vgl. Salden, a. a. O., Sectio III, §. 13).

Auf lutherischem Boden mahnte die Orthodoxie (Calov, Pfeiffer) zwar hermeneutisch zur Vorsicht, doch weil sie alle Voraussetzungen theilte, ohne Erfolg. Die Coccejanische Richtung fand viel Beifall innerhalb des Pietismus, doch ohne jene wichtigen Grundanschauungen des Meisters. Kein Wunder, daß daher Joach. Lange (in seinem „Licht und Recht" und in dem בצלאל h. e. mysterium Christi ac christianismi in fasciis typicis antiquitatum biblicarum V. T. [Halle 1712]) mit den Phantastereien der Föderaltheologen wetteifert. Eben dahin gehören auch sehr viele Auslegungen

der Berleburger Bibel und der „Alten jüd. Heiligthümer" von Joh. Heinr. Lund (im J. 1701). Die Frage spitzte sich theoretisch dahin zu, ob „der mystische Sinn" (den man in einen allegorischen, typischen, parabolischen eintheilte) wirklich als „Sinn" des A. T. gelten dürfe oder nur als Accommodation in praktischem Interesse. Ueber das Theoretische vgl. J. J. Rambach, Commentatio hermeneutica de sensus mystici criteriis (Jena 1728), der in §. 5 sogar zwölf Orte namhaft macht, wo der mystische (typische) Sinn zu suchen sei und die sich auch auf das N. T. erstrecken. Manche Ideen der Föderaltheologie fanden eine eigenthümliche Gestaltung in der Bengel'schen Schule. Der Gedanke, daß die Schrift ein durchaus einheitliches Ganze sei, lag der kirchlichen Ansicht seit Origenes zu Grunde, allein erst Coccejus wie Bengel verwertheten dieselbe dahin, daß das erste Buch durch das letzte zu deuten sei, und daß die Apokalypse den Schriftschlüssel darbiete. Damit war auch die Unterscheidung in verschiedene Perioden gegeben; die sich entwickelnde Geschichte des göttlichen Reichs trat stärker hervor als das Dogma. In diesem Geiste schrieb Phil. Friedr. Hiller sein „Neues System aller Vorbilder Jesu Christi durch das ganze alte Testament" (Stuttgart 1758) (neu herausgegeben von Alb. Knapp [Ludwigsburg 1858]) und seine Schrift „Der levitische Versühntag vorbildlich ausgelegt, wobey aus der heiligen Schrift sowohl die Gründe als die Regeln der wahren Typologie aufs neue befestigt werden" (Stuttgart 1762). Das letztere geschieht auch in jenem Buche S. 525 fg., ohne daß wesentlich neue Argumente aufgeführt werden. Denn schon Salden hatte gelehrt, daß ganz entsprechend den Weissagungen auch die Typen mit der Entwickelung des Gottesdienstes immer deutlicher würden, um die Gläubigen an das volle Licht in Christo mehr und mehr zu gewöhnen. Genau dies führt nun Hiller auch durch, indem er zugleich eine ungleich größere Menge von Vorbildern gewinnt, aber die Entwickelung noch ganz supranaturalistisch als ein wechselndes pädagogisches Leiten und Lehren Gottes beschreibt. Der leipziger Philosoph Chrn. Aug. Crusius (Hypomnemata ad theologiam propheticam [3 Thle., Leipzig, 1764—79]) steht wesentlich auf dem gleichen Standpunkte; nur betont er noch stärker den realen Factor der Geschichte und entwirft sogar, als Grundlage für die Prophetie, ein sehr eingehendes Bild der religiösen Geschichte Israels (I, 3). Mit dem alten Kanon: typi prophetiae reales, prophetiae typi verbales, versucht er Ernst zu machen; die Parallelisirung von Typus und Weissagung nähert sich stark einer innern wechselseitigen Bezogenheit (über die Typen vgl. besonders I, §. 30, 31). Bei dem Fortschritt findet er (I, 51) die Regel: je reicher die Vorausdarstellung, um so getheilter tritt sie auf. Was in Melchisedek (Priester und König) zusammenliegt, geht zuerst in Aaron und Mose auseinander; die typische Gestalt des Königthums wird dann nach verschiedenen Seiten in David und Salomo dargestellt. Diese typischen Personen haben deshalb Sünden, um nicht den Antitypus, Christus, zu verdunkeln. Weil die Typen aber nur Bilder sind, die uns ohne Beschauung der Wirklichkeit immer undeutlich bleiben müssen, so enthalten sie stets etwas Aenigmatisches für die damaligen Zeitgenossen. Einen Schritt weiter ging J. Chr. K. Hofmann („Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente" [Nördlingen 1841—44]). Unter dem Gesichtspunkte, daß die Offenbarung zunächst Heilsthatsache, weniger Mittheilung sei, ward die ganze Geschichte des A. T. ein Ausdruck nicht nur der providentiellen Leitung Gottes, sondern auch der Vorausdarstellung Christi. Die geschichtliche Bedingtheit der messianischen Vorstellung wird mit diesen Heilsthatsachen und typischen Figuren so eng verknüpft, daß sie ihre Besonderheit einbüßt. Während früher Gesetz und Geschichte des Alten Bundes nicht eigentlich als Darstellungen objectiver Zustände galten, sondern nur als Weissagungen, läßt Hofmann die Weissagung vom Typus absorbirt werden. Der engste Supranaturalismus der Betrachtung herrscht aber hier wie dort: in der ältern Anschauung bezieht er sich wenigstens fast allein auf göttliche Gebote und auf die Berichte von der Geschichte: hier aber ist beides schlechthin göttliches Werk, alttest. Geschichte sammt Kanon (vgl. meine angeführte Schrift, S. 704 fg.). Damit hatte aber diese ganze Anschauung ihren Lauf vollendet: sie hatte die wirkliche Geschichte (die doch mindestens ein Zusammenwirken göttlichen und menschlichen Factors darstellt) ebenso aufgehoben wie die eigentliche Weissagung.

Doch schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war jene Typik, ihrer maßlosen Willkür wegen, bei vielen in „Verachtung" gerathen (vgl. J. D. Michaelis, „Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit [Göttingen und Bremen 1755; 2. Aufl. 1763],

S. III). Michaelis suchte wenigstens für einen großen Theil des Ceremonialgesetzes die Vorbildlichkeit zu retten, jedoch mit Berufung theils auf die emblematische Natur der ägypt. Weisheit, in der Mose erzogen war, theils auf die Inspiration, ohne indeß eine bestimmte Verordnung und göttliche Absicht überall zuzugestehen. Je mehr indeß die Spencer'sche Ansicht Verbreitung fand, daß das Ceremonialgesetz sich meist an ägypt. Bräuche anlehne, schwand auch der Glaube wenigstens an die göttliche Intention einer Vorbildlichkeit auf Christus. Man zog nach und nach nur die Consequenzen aus der orthodoxen Darstellung. Hatte schon Salden die typische Verwerthung der Geschichte des A. T. unter die „Accommodationen" gerechnet, so folgerte man, daß dies nicht strenge Auslegung sei. Hatte man die große erbauliche Bedeutung der Typen als Grund hervorgehoben, so wollte man dieselben auch dem praktischen Gebrauche überlassen, aber aus der eigentlichen Theologie ausscheiden (Döderlein). Sollten die Typen, die gesetzlichen wie die geschichtlichen, zur Erziehung des schwachgläubigen Judenvolks dienen, wie oft nachdrücklich behauptet war: wozu sollen sie uns Christen dienen, welche die wahren Urbilder sehen? Und Israel bedurfte mehr Belehrung über die eigene Religion als über eine künftige, darum waren auch die Ceremonien mehr „Lehr- und Denkbilder als Vorbilder" (Rau, „Freimüthige Untersuchungen über die Typologie" [Erlangen 1784]): es fehlte vor allem an bestimmten klaren Andeutungen im A. T. selbst. Die neutest. Auslegungen (besonders bei Paulus und im Briefe an die Hebräer) büßten an beweisender Kraft in dem Maße ein, als man seit Semler erkannte, daß auch die biblischen Schriftsteller unter dem Einflusse der Vorstellungen ihrer Zeit, mithin auch der damaligen Auslegungsweise, geschrieben hatten (vgl. Döpke, „Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller" [Leipzig 1829]). Diesen ganzen Widerspruch gegen die bisherige Auffassung beherrscht weit weniger der Gegensatz von Glaube und Unglaube als der von Verschwommenheit und Klarheit. Seitdem fand die Typik in ihrer kirchl. Gestalt meist nur bei denen eine Anerkennung, welche auch für einen mystischen Sinn neben dem Literalsinn eintraten, wie bei F. v. Meyer, Stier, Menken, Auberlen, Beck u. a.

Allein mit der Verwerthung der ältern Typik hatte die Theologie des Rationalismus auch den wesentlichen, religionsgeschichtlichen Zusammenhang der israelitischen Religion mit dem Priesterthum, vollends in seiner neutest. Gestaltung, zerrissen. Damit hatte man einen Fehler begangen, welcher die wissenschaftliche Erkenntniß beider Religionen wesentlich beeinträchtigte. Schon de Wette hob („Charakteristik des Hebraismus" in Daub's und Creuzer's „Studien" [Heidelberg 1807], III, 244) hervor, daß „das ganze A. T. Eine große Weissagung, demgemäß auch Ein großer Typus auf das Christenthum sei", ähnlich wie dies früher schon Herder angedeutet hatte, doch mehr die Aehnlichkeit als den nothwendigen historischen Zusammhang hervorhebend. Da beide Religionen innerhalb derselben örtlichen und geistigen Sphäre der Entwickelung liegen, so ist es eine Art Naturgesetz, daß der gleiche Boden und ähnliche Factoren des Geschehens auch analoge Erscheinungen hervorrufen. Auf diese „Typen in der Natur und in der Geschichte" berief sich de Wette, und eingehender Ed. Böhmer (in der Schrift: „Ueber Verfasser und Abfassungszeit der Johanneischen Apokalypse und zur biblischen Typik" [Halle 1855]), überhaupt die meisten, welche einen Wahrheitskern in der Typik anerkannten, wol auch mit Annäherung an die kirchl. Gestalt die göttliche Teleologie hinzufügend (Riehm, a. a. O., S. 196 fg.). Auch Bähr („Symbolik des mosaischen Cultus" [1. Bd., 2. Aufl., Heidelberg 1874], S. 76) fand den Typus im Ceremonialgesetz darin, daß die Religionsideen des Alten Bundes erst im Neuen zu ihrer vollen Realität gelangen. Müssen wir hierbei auch die Typen in der Natur darum zurückweisen, weil die niedrigern Stufen eines Organismus keineswegs die höhern „vorbilden", vielmehr mit ganz andern organischen Gebilden die meiste Aehnlichkeit zu haben pflegen, so bleibt doch jenes geschichtliche Gesetz bestehen. Nur freilich ist die typische Auffassung nicht etwa die höhere Form, in der sich die Einsicht in jene geschichtliche, analogische Gebilde liefernde Continuität ausspricht, sondern im Gegentheil nur die Raupenhülle dieser Wahrheit. Auch ist nicht zu vergessen, daß die Basis dieser Anschauung eine völlig andere, ja entgegengesetzte ist als die der altkirchlichen, welche die historische Wirklichkeit der israelitischen Religion fast ignorirte und das A. T. nahezu ausschließend als prophetisches, weissagendes Wort angesehen wissen wollte. Hier nämlich lieferte die heilsmäßige Aehnlichkeit zwischen Typus und Antitypus das Material, um eine theils

reale, theils nur didaktische Progression im A. T. anzunehmen; dort dagegen bildet umgekehrt die Einsicht in die geschichtliche Entwickelung Grund und Maß der Analogie. Für die theologische Erkenntniß liefert aber jene Typik, sofern sie Thatsachen, Personen, religiöse Bräuche und Ideen aus dem A. T. mit dem N. T. zusammenstellt, so wenig einen Ertrag, daß vielmehr jeder Versuch, um jene Vorbilder mit dem Urbilde im einzelnen zu combiniren, alle Fehler der alten Auffassung neu erzeugen müßte. Die alttest. Theologie (namentlich in ihrer streng wissenschaftlichen Form als „Geschichte der Religion des Volkes Israel") liefert in dem Nachweise der allmählichen Entwickelung des Gottesreichs und aller religiösen Ideen einen ungleich reichern und wahrern Ertrag an wirklicher Erkenntniß als alle Typologie (vgl. meine Abhandlung: „Die Idee des theokratischen Königs" in den „Jahrbüchern für Deutsche Theologie", VIII, 540 fg.).

Eine eigenthümliche Anwendung der Vorstellung vom Typus fand bei der Auslegung der Psalmen statt. Namentlich in der pietistischen Schule suchte man den neutest. Gehalt der Psalmen aus Gründen der Erbauung möglichst zu steigern, während doch die maßvollern Exegeten einsahen, daß eine rein messianische Deutung nur bei wenigen Liedern möglich sei. Deshalb deutete man z. B. Ps. 3 und 4 „typisch" von David: derselbe habe, durch prophetischen Geist getrieben, aus seinen eigenen Erlebnissen den Anlaß entnommen, von „analogen Erlebnissen des Messias zu weissagen" (vgl. Rambach, a. a. O., §. 5, S. 18). Seitdem unterscheidet man direct- und typisch-messianische Psalmen, doch so, daß man in der letztern Form einen erwünschten Mittelweg fand, bei vielen Psalmen die directe Beziehung auf Christus, entsprechend der fester ausgebildeten Hermeneutik, zu leugnen, ohne zugleich den Messianismus preiszugeben. So faßte Hengstenberg sogar Ps. 22 nur typisch, insofern hier nur „der ideale Gerechte" Subject des Liedes sei; denn der Typus ist geringer als das Urbild Christus. In ähnlicher Weise läßt Delitzsch Ps. 72 in nächstem Sinne auf Salomo, in typischem auf Christus gehen. Das Kennzeichen der typischen Beziehung, meint man, sei das Hyperbolische, obwol manche dies als Hinweis auf die directe Messianität verwerthen. Da nun jede poetische Darstellung einen idealen Zug hat, so entbehrte jenes Kriterium völlig einer gesicherten Anwendung. Wer aber diesen idealen (oder hyperbolischen) Ueberschuß in die Darstellung der Gegenwart hineingelegt habe, darüber war man nicht eins. Nach den ältern, nach Hengstenberg u. a., war es der Dichter selbst „vom prophetischen Geiste" getrieben; nach andern that es, ohne Wissen des Dichters, der Heilige Geist, der die Worte so gestaltete, daß sie viel besser auf Christum als auf David oder einen andern paßten. So besonders Delitzsch zu Ps. 22. Oder es war die fromme Gemeinde, welche an gewisse Lieder ihre religiösen Hoffnungen anlehnte und somit die idealen Züge steigerte und mit der Messiasidee verband, schon unter den Juden, vollends bei den Christen (vgl. H. Schultz, „Ueber doppelten Schriftsinn" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1866, S. 37 fg.). In den beiden ersten Fällen liegt aber die Intention eines directen Messianismus vor, welche nur in geringerm Grade zur Erscheinung kam, im dritten Falle dagegen eine freie praktische Verwerthung, welche außerhalb der strengen Exegese fallen wird. Wesentlich verschieden war die Art, wie Hupfeld (vgl. „Die Psalmen", 2. Aufl., herausgegeben von Riehm [Gotha 1867—71], I, 15 fg.) den Königspsalmen einen „typischen" Charakter zuschrieb, wenn auch in Verknüpfung mit den bisherigen Formen des Typus entwickelt. Einzelne Psalmen haben freilich einen gegenwärtigen König im Auge, heben aber nur die theokratische Königswürde in ihren wesentlichen Zügen und in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung hervor. Das Messianische liegt nur darin, theils daß das theokratische Königthum einen wirklichen Fortschritt des Reiches Gottes im Alten Bunde andeutet, theils später von den Propheten zum Träger des endlichen vollen Heils verwerthet werde. Sonach ist das Messianische weder durch die Inspiration des A. T. noch direct durch göttliche Einzelthat vermittelt, sondern durch die reale und ideelle geschichtliche Entwickelung. Auch ist jener Typus nicht an sich religiös, sondern logisch: denn typisch ist die Beziehung, sofern im König nicht das Individuum betont wird, sondern der Gattungsbegriff, welcher wie überall eine ideale Gestaltung empfangen muß. In diesem logischen sowie in jenem geschichtlichen Sinne darf man mit Recht von Typus reden.

Außer den obengenannten Schriften sind zu erwähnen: Bleek, „Ueber die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im Neuen Testament", in den „Theologischen

Studien und Kritiken", Jahrg. 1835, S. 441 fg.; Beck, „Bemerkungen über messianische Weissagungen" in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1831, S. 3, und desselben „Die christliche Lehr-Wissenschaft nach den biblischen Urkunden" (Stuttgart 1841), I, 360 fg.; Tholuck, „Das Alte Testament im Neuen Testament" (5. Aufl., Gotha 1861); Nagel, „Zur Charakteristik der Auffassung des Alten Testaments im Neuen Testament" (Halle 1850). Diestel.

Vorhang, s. Stiftshütte und Tempel.

Vorhaut, s. Beschneidung.

Vorhof, s. Stiftshütte und Tempel.

Vorsehung, Vorherbestimmung. Beide Begriffe hängen, wie schon aus der, auch die Beziehung des göttlichen Willens auf die Seligkeit der Menschen ausdrückenden Bedeutung von „Vorhersehen" (προγινώσκειν) hervorgeht, im biblischen Sprachgebrauche noch enger zusammen, als in dem darauf begründeten kirchl. Lehrbegriff. Uebrigens umfaßte auch in letzterm die zur Theologie im engern Sinne gehörige Lehre von der Vorsehung (providentia) die drei Momente des Vorherwissens (praevisio seu praescientia, πρόγνωσις), des Rathschlusses (propositum seu decretum) und des Vollzuges (executio seu διοίκησις), während die eigentliche Vorherbestimmung (praedestinatio, προορισμός) wieder ein besonderes, zur Soteriologie gehöriges Lehrkapitel darstellte. Wie demgemäß hier unter sich zusammenhängende Begriffe sich über sehr verschiedenartige Theile des Lehrkörpers erstrecken, so leidet der Gedanke der Vorsehung auch schon in der Gestalt, wie er in der Schrift auftritt, an einem Mangel an Begrenzbarkeit, welcher sich bei einer wissenschaftlichen Behandlung desselben ebenso sehr als Hemmniß fühlbar macht, wie er umgekehrt einer praktischen und erbaulichen Verwerthung förderlich und dienlich ist. Die Weitschichtigkeit des Begriffs erhellt schon daraus, daß er rückwärts in das Gebiet der göttlichen Naturordnung hineinreicht, vorwärts in der christl. Heilsordnung sich fortsetzt. Auf letzteres weist der stetige Uebergang, vermöge dessen die Idee so leicht in diejenige der Vorherbestimmung umschlägt; auf ersteres der Zusammenhang, in welchem er mit dem Begriff der Weltregierung steht. Wo ist nun seine eigentliche Heimat? An einem andern Orte (s. Welt) werden wir sehen, daß sich die Vorsehung von der Weltregierung insofern unterscheiden läßt, als jene direct eine Beziehung auf die sittliche Welt ausdrückt. Dann also würden Weltregierung und Vorsehung zu unterscheiden sein wie Naturordnung und sittliche Weltordnung, während freilich die correcte Dogmatik es vorzieht, die Vorsehung als den Generalbegriff zu behandeln, welchem die Weltregierung untergeordnet wird. Schwerlich würde jedoch die Welt als Gegenstand einer Vorsehung in Betracht kommen, wenn sie die Stufe des sittlichen Lebens, der Freiheit nicht mit umfaßte (Hase, „Evangelisch-protestantische Dogmatik" [5. Aufl., Leipzig 1860], S. 156). An der persönlichen Creatur erst hat die Vorsehung ihren eigentlichen Gegenstand auch der Kirchenlehre zufolge (vgl. Rothe, „Dogmatik" [Heidelberg 1869—70], I, 170, 179), und eine Mitbeziehung auf die Naturwelt hat nur insofern statt, als mit dieser die sittliche Welt im Zusammenhang steht (Schweizer, „Die christliche Glaubenslehre" [Leipzig 1863], I, 278, 291 fg., 302, 311), und das höchste Gut, zu dessen Sicherstellung im Grunde die ganze Vorstellung ausgebildet wurde (vgl. auch Hase, Hutterus redivivus [10. Aufl., Leipzig 1862], S. 158, 160), nur auf der Unterlage des natürlichen Daseins sich erbaut. Indem wir daher das Verhältniß Gottes zur Naturordnung einer spätern Besprechung vorbehalten (s. Weltregierung), gebrauchen wir in gegenwärtigem Artikel den Ausdruck Vorsehung in demjenigen Sinne, in welchem ihn, als auf persönliche Wesen bezüglich, auch altkirchliche Dogmatiker sowol von der allgemeinen Weltregierung (providentia generalis = gubernatio) als von der göttlichen Leitung der Gläubigen (providentia specialissima) zwar unterscheiden, aber nicht trennen (vgl. Schenkel, „Christliche Dogmatik" [Wiesbaden 1858—59], II 600 fg.).

Es erhellt von selbst, wie bedeutsam die Vorstellung der Vorsehung im bezeichneten Sinn gerade innerhalb eines religiösen Bewußtseins hervortreten muß, welches, wie das hebräische, dadurch sich kennzeichnet, daß der Gottesgedanke energischer als an der Natur, an der Geschichte sich vollzieht. „Dieser Gott, der in der Natur selbst keine ernsten Zwecke verfolgte, sondern mit ihr nur in großartigem Spiele schaltete, hatte mit der Menschenwelt seine Absichten" (Lotze, „Mikrokosmus" [2. Aufl., Leipzig 1869—72], III, 352). Zwar gehört der ausgemünzte Begriff der Vorsehung (πρόνοια, vgl. Weish. 14, 3;

17, 2; 3 Makk. 4, 21; 5, 30) erst der apokryphischen Literatur an. Denn sinnliche Unterlage ist das Bild eines die ganze Administration (διοίκησις, vgl. Weish. 8, 1; 12, 18; 15, 1) und Direction (διακυβέρνησις, vgl. Weish. 14, 3; 3 Makk. 6, 2) seines Reiches persönlich überschauenden (2 Makk. 15, 2; 3 Makk. 2, 21) Herrschers. Aber auch das A. T. selbst vertritt diese bildliche Anschauung an unzähligen Stellen mit den lebendigsten und populärsten Ausdrucksmitteln. Dabei liegt in der Regel die Vorstellung einer der ganzen Summe menschlicher Intelligenzen und Willensfactoren überlegenen Intelligenz und Willenskraft zu Grunde, welche fortwährend an allen Orten und Enden thätig ist, das willkürliche Spiel der freien natürlichen Ursachen so zu beschränken und zu leiten, in sich selbst zu verknüpfen und zu verketten, daß als letzter Erfolg die Realisirung des göttlichen Weltplanes auf jeder Stufe seiner Entwickelung gesichert ist. Es handelt sich um die Forderung, daß Gott Gott bleibe, ohne in der sittlichen Freiheit den innersten Kern der Creatur zu zerstören. Daher der Spruch, daß der Mensch denkt, Gott lenkt (Spr. 16, 9) in unendlichen Variationen nicht blos lehrhaft durchgeführt, sondern vor allem auch als Moral der Geschichtserzählung zu Grunde gelegt wird. Alle Feindseligkeiten der Welt dienen den Patriarchen, dem Mose, dem David, dem Daniel u. s. w. regelmäßig zum besten, sodaß das Wort Röm. 8, 28 (τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν) nur wie eine correcte Abstraction aus der biblischen Geschichte erscheint. Die Brüder Joseph's gedachten es böse zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen (1 Mos. 50, 20). Bileam wollte fluchen, aber Gott verwandelte den Fluch in seinem Munde in Segen (4 Mos. 23, 7. 8. 20; vgl. dazu Spr. 16, 1). Wo die Fürsten der Erde wider Gott toben und lärmen, ist daher sein Lachen wenn nicht die einzige, so doch die nächste Reflexbewegung, welche sie damit erzielen (Ps. 2, 4); ist doch selbst die stolze Macht Assur's für ihn nur wie die Axt in der Hand des Holzfällers (Jes. 10, 15). Alle Beweggründe der Demuth (Ps. 37, 5), der Zuversicht (Ps. 65, 8) der Hoffnung (Jes. 8, 10), welche die dichterischen Schriften des A. T. aufbieten, beruhen schließlich auf der energischen Geltendmachung dieses Gedankens (vgl. Schultz, „Alttestamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], II, 120 fg.). Sobald nun aber mit demselben Ernst gemacht werden soll, steht er freilich in Gefahr, in zwei sich ausschließende Vorstellungsreihen auseinanderzubrechen. Denn auf der einen Seite ist die sittliche Weltordnung jedenfalls eine andere als die Naturordnung. Zwischen beiden besteht der Unterschied, daß das Sittliche nicht erschaffen, nicht mittels eines Allmachtsactes ins Leben gerufen werden kann. In dieser Beziehung besteht durch die ganze Schrift ein und dieselbe Voraussetzung. Die Prophetie wendet sich überall an den sittlichen Willen als eine wirkliche und wirkende Macht, und das Evangelium des N. T. beruht ganz auf der Voraussetzung der Sinnesänderung, als einer selbsteigenen That (s. Buße). Nur im vierten Evangelium taucht zuweilen als Einwirkung der dualistischen Gnosis die Vorstellung von einer Naturgnade auf, vermöge welcher denen, welche „von unten" sind und dem Teufel entstammen (Joh. 8, 23. 44; 10, 26), Kinder Gottes gegenübertreten, die „aus Gott" (Joh. 1, 13) und „aus der Wahrheit sind" (Joh. 18, 37) und eben darum (nach Joh. 6, 37. 44. 45. 65; 8, 47; 11, 52; 17, 6. 9) Gott und Christo schon zugehören, noch ehe sie von seinen geschichtlichen Wirkungen berührt wurden (s. „Bibel-Lexikon", II, 503). Aber auch hier besteht doch schließlich das Wort: „So jemand will Gottes Willen thun, der wird inne werden" u. s. w. (Joh. 7, 17), und gilt es „Söhne des Lichts zu werden" (Joh. 12, 36).

Wie nun aber das Sittliche nicht aus der bloßen Schöpfung hervorgeht, sondern Product des creatürlichen Geistes ist, so läßt es sich auch nicht in der Form der Allmacht leiten und lenken, sondern nur nach den Ordnungen der sittlichen Welt (Schweizer, a. a. O., I, 278, 302). Für die menschliche Vorstellung ergibt sich hieraus mit Nothwendigkeit das Bild eines nicht blos die Menschen freilassenden und freigebenden, sondern auch die eigenen Handlungen nach den Handlungen der Creatur bemessenden und je nach Bedarf einrichtenden, ja selbst ändernden Gottes, wie solche unzähligen biblischen Geschichten, z. B. derjenigen von Jonas, zu Grunde liegt und in classischer Form Jer. 18, 7—11; 26, 3—6. 13. 18. 19 bezeugt ist. Hier liegt unter anderm auch der Anlaß zu dem merkwürdigen Begriff der Reue Gottes (s. d.). Vor allem aber ruht auf dieser Seite der Sache recht eigentlich das populäre Interesse an der Vorsehung, wie das wissenschaftliche auf der Kehrseite. Von einer Kehrseite nämlich muß die Rede sein, sofern dem Momente der Ungleichheit zwischen Naturordnung und sittlicher Weltordnung auch

wieder ein anderes der Gleichheit entspricht. Eine Ordnung, in welcher Gott sich unmittelbar bethätigt, ist diese wie jene, und in dieser Richtung gibt es keine bezeichnendere Rede als Hiob 12, 13—25. Durchweg erhellt als biblische Lehre die analog der Naturordnung auch auf der Stufe der sittlichen Weltordnung bestehende Ueberlegenheit Gottes, welche sich darin kundgibt, daß die Geschöpfe in allem ihrem Thun und Leiden schlechthin abhängig bleiben vom göttlichen Willen, umfaßt vom Unendlichen, dem sie nicht entfliehen können, bestimmt von der sittlichen Weltordnung, deren Gesetze sie selbst da, wo sie ihr den Gehorsam aufkündigen, befolgen müssen, sodaß Gott „alle Dinge wirkt, allein nach dem Rathe seines Willens" (Eph. 1, 11; Ps. 33, 10. 11. 15—17) als unumschränkter Gebieter auch über die menschlichen Seelenregungen und Willensbestimmungen (Ps. 139, 1—5; Spr. 21, 1; Jer. 10, 23; 18, 6; Dan. 5, 23).

Nur auf dieser Halbseite des Begriffes, nicht auf der ersterwähnten der populären Betrachtungsweise, liegt das Problem des Verhältnisses der göttlichen Vorsehung zu den sittlichen Gegensätzen in der Welt. Es handelt sich um die Forderung, daß, mag der Mensch auf diese oder jene Seite der Gegensätze treten, er selbst immer gleich abhängig bleibt von der sittlichen Weltordnung, diese letztere also, welche nichts anderes ist, als der im sittlichen Gebiete handelnde Wille Gottes selbst, immer gleich absolut, so gut wie die Naturordnung, sich vollzieht. „Dem schöpferisch lenkenden Willen, der die Naturwelt setzt und leitet, ebenso dem die sittliche Welt setzenden und regierenden Willen kann sich der Mensch nicht entziehen; der Vorsehung, der sittlichen Weltordnung ist und bleibt er schlechthin unterworfen, und zwar gleich sehr, ob er gut oder ob er böse handelt; immer und überall exequirt sich an ihm die sittliche Weltordnung" (Schweizer, a. a. O., I, 171). Das Handeln im Einklange mit dem sittlichen Gesetz ist daher immer ein Handeln aus erhöhter Lebendigkeit und wird ebendeshalb in der Schrift gern als ein Handeln Gottes im Menschen gefaßt. Besonders deutlich wird dies, wenn man zugleich in Miterwägung zieht, daß im A. T. der Begriff des rein Sittlichen vielfach noch durch den, mit dem Begriff des auserwählten Volkes gegebenen Particularismus obruirt ist, das national-theokratische also in unvermittelter Weise identisch erscheint mit dem sittlichen. Unstreitig fehlt es sogar nicht an Fällen, da der letztere Factor gegenüber dem erstern den kürzern zieht, wie z. B. 2 Mos. 3, 21. 22; 11, 2; 12, 35. 36, wo daher nach Schweizer's treffendem Ausdruck (a. a. O., I, 276) ein sittliches Wunder behauptet wird. Die Idee der sittlichen Weltordnung ist nur erst in der Form eines vorgestellten göttlichen Geschichtsplanes vorhanden, dessen absolute Zwecke alle nur in dem Wohle des Volks Israel und seiner einzelnen Vertreter und Mitglieder aufgehen. In dieser Beziehung erscheinen daher bekanntlich alle geschichtlichen Ereignisse, wenngleich durch Menschen herbeigeführt, geradezu als Wirkungen Gottes (Jes. 26, 12), von Abraham's Berufung aus Mesopotamien und Israels Auszug aus Aegypten an bis zu den neuest. Ausgängen der im A. T. geplanten Wege (Schultz, a. a. O., I, 325 fg.; II, 119 fg.). Wo nun ein Mensch empfindet, denkt, handelt, wie es in dem Interesse des Vollzugs dieses Geschichtsplans liegt, da tritt sein Empfinden, Denken, Handeln sofort in das Licht eines in ihm sich vollziehenden göttlichen Actes. Wir pflegen solche Stellen vermittels des, in dem dogmatischen Kapitel von der Vorsehung vorkommenden, Begriffes der göttlichen Mitwirkung mit den endlichen Ursachen (concursus divinus) zurechtzulegen. Wie aber die Dogmatiker diesen Begriff nicht eben zu ihrer Ehre erfunden haben, so ist er auch gänzlich schriftwidrig. Nie stellt sich in der Schrift — denn die Stellen 1 Kor. 12, 6; Phil. 2, 13 und Apg. 17, 27. 28, die man anführt, wissen davon wahrhaftig nichts (vgl. auch Rothe, a. a. O., I, 172) — ein Erfolg so dar, daß zu der ihn bedingenden und hervorrufenden lebendigen Kraft der Creatur die göttliche Kraft addirt wird, sondern entweder ist er, wie in dem oben angedeuteten Falle der Bestehlung der Aegypter durch das ausziehende Israel, das Product zweier nebeneinander hergehender Thätigkeiten, von denen aber der göttliche Factor den menschlichen überflügelt, oder er ist lediglich das Resultat des göttlichen Thuns, als dessen bloße Form das menschliche in Betracht kommt. Letzteres nun ist der eigenthümlich biblische Geschichtspragmatismus, der alle Dinge sofort und ausschließlich auf die letzte Ursache zurückzuführen strebt (vgl. Immer, „Hermeneutik des neuen Testamentes" [Wittenberg 1873], S. 238). Derselbe tritt besonders in Geltung, wo es sich um die Schicksale der Erzväter und Gesetzgeber, der Richter und Könige des Volks, der Propheten und Apostel Gottes handelt. Wir haben an einem

andern Orte des Bibel-Lexikons (s. Traum) am Beispiele der Träume Jakob's diesen Satz nachgewiesen. Aber ganz Aehnliches wiederholt sich hundertfach und liegt unter anderm auch der Angabe des Paulus zu Grunde, daß er, als die „falschen Brüder" von Jerusalem aus in Antiochien eingedrungen waren und das Recht seiner Heidenmission in Frage gestellt hatten, seinerseits, um das Uebel an der Wurzel anzugreifen, den Entschluß faßte, nach Jerusalem zu reisen: „Ich zog aber hinauf gemäß einer Offenbarung" (Gal. 2, 2). Also nicht blos „die ganze Heilsgeschichte ist unmittelbares Gottesthun" (Schultz, a. a. O., I, 326; II, 121), sondern auch in den innersten Regungen und Bewegungen des Seelenlebens bethätigt sich Gott als sittliche Weltordnung ganz ebenso unmittelbar wie in jeder atmosphärischen Veränderung als Naturordnung.

Noch schwieriger wird es, uns in diesen Pragmatismus zu finden, wenn der eben entwickelte Satz nun auch auf die andere Seite des sittlichen Gegensatzes, auf das Böse, Anwendung findet, und die sittliche Weltordnung auch in ihren, den verheerenden Wirkungen, die im Gesetz der Naturordnung einhergehen, analogen Offenbarungen in Betracht kommt. Der Uebergang von der einen Stufe zur andern ist in dieser Beziehung ein völlig fließender. Auch Uebel kommt von dem Herrn (1 Kön. 6, 33), und es geschieht kein Unglück in der Stadt, das er nicht gewirkt hätte (Am. 3, 6; vgl. Ez. 14, 13; 33, 2; Hos. 13, 11; Mich. 1, 12). Den Frevler hat er gemacht für den Tag des Unheils (Spr. 16, 4). Nachdem Abimelech seine, durch Kindermord errungene Herrschaft über Israel drei Jahre lang behauptet hatte, „sandte Gott einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Bürger Sichems, daß die Bürger Sichems dem Abimelech aufsässig wurden, damit die Greuelthat, begangen an den siebzig Söhnen Jerub-Baals, gerächt wurde" (Richt. 9, 23. 24). Gott ist gleich gegenwärtig in der wohlthätigen wie in der zerstörerischen Wirkung der sittlichen Weltordnung. „Der Geist des Herrn war von Saul gewichen, und ein böser Geist vom Herrn ängstigte ihn" (1 Sam. 16, 14). Stehend heißt der letztere ein „böser Geist von Gott" (1 Sam. 16, 15. 16. 23; 18, 10; 19, 9). Auch David setzt voraus, daß Gott selbst den Saul wider ihn reize (1 Sam. 26, 19), und in demselben Tone wird weiter erzählt, wie Gott später den David zur Volkszählung (2 Sam. 24, 1), den Rehabeam zu seiner übermüthigen Rede (1 Kön. 12, 15), den Ahab durch Absendung eines besondern Lügengeistes zum Kriegszuge gen Ramoth in Gilead (1 Kön. 22, 19—23) reizte, und Eli's Söhne „nicht höreten auf ihres Vaters Stimme; denn der Herr war willens, sie zu tödten" (1 Sam. 2, 25). Es ist nur das Aeußerste in dieser Richtung, wenn die Schrift A. und N. T. auch das Werk der Verstockung (s. d.) direct auf Gott zurückführt und die Erhaltung der Gefäße des Zornes keineswegs im Interesse der einstigen Errettung derselben begründet findet (Röm. 9, 22).

So ist die sittliche Welt in ihrem Auf- und Abfluten durchaus Gottes Werk, welcher „gegen den Lautern lauter und gegen den Verkehrten verkehrt handelt" (Ps. 18, 27), seinem Volke beides ist, Heiligthum und Stein des Aergernisses (Jes. 8, 14); aus seinem Munde geht hervor das Böse und das Gute (Kl. 3, 38): „der ich das Licht bilde und schaffe die Finsterniß, der ich Frieden mache und Uebel schaffe" (Jes. 45, 7). Nach der Seite des Uebels und des Bösen findet dieser Satz auf Grund von 1 Sam. 2, 6. 7; Ps. 104, 4; 148, 8; Ez. 7, 15 in der Weisheit des Jesus Sirach (Kap. 39, 32—37, bez. 27—31) eine poetische Ausführung.

Nachdem der alttest. Begriff der Vorsehung nicht blos in der heidnischen Welt sich unter den Einflüssen der stoischen (s. „Bibel-Lexikon", V, 417 fg.) und epikuräischen (s. „Bibel-Lexikon", II, 136) Philosophie zersetzt, sondern auch innerhalb des hebr. Volksbewußtseins selbst gefährliche Stöße auszuhalten gehabt hatte (s. Hiob, Jeremia, Koheleth), fanden seine edelsten Keime neues Leben und Blühen im Geiste Jesu, indem zugleich an der Stelle der despotischen Reichsverwaltung, welche bisher vielfach als sinnliche Unterlage des Begriffs bemerkbar ward, das Bild der väterlichen Fürsorge trat. In den synoptischen Reden Jesu wird der Begriff „Vater" vollständig entwickelt und durchgeführt, der Zusammenhang Gottes mit dem menschlichen Bewußtsein bis auf den Endpunkt der daraus fließenden Folgerungen hinausgeleitet. Weil aber das sittliche Wesen schon in den natürlichen Bedingungen und Unterlagen des menschlichen Daseins begründet und angelegt ist, so erscheinen auch die letztern von göttlichen Vaterarmen umfaßt und getragen. So gut wie ohne das Aufsehen und Notiznehmen Gottes kein Sperling vom Dache fällt (Matth. 10, 29 = Luk. 12, 6 im Widerspruch mit 1 Kor. 9, 9), so gut sind auch die Haare auf dem Haupte

seiner Jünger alle von Gott gezählt (Matth. 10, 30), und gibt es überhaupt nicht die geringste Bewegung im einzelnen Menschen, welche nicht auch in Gott ihren Widerstrahl finde. Wenn Jesus seinen Jüngern ferner sagt, sie sollten nicht sorgen, was sie vor Gericht reden sollen, da Gottes Geist für sie reden wird (Matth. 10, 19. 20 = Luk. 12, 11. 12), so wird hier geradezu das Handeln des Menschen als von der leitenden Kraft Gottes erfüllt gedacht, und nicht minder gut alttestamentlich in dem entwickelten Sinne sind die auf solche Gedanken Matth. 10, 31; Luk. 12, 32 basirten paränetischen Reden. Wenn er namentlich ein Vertrauen auf Gott fordert, wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde es besitzen, wenn er ermuntert, man solle nicht um Essen und Trinken und Kleidung sorgen (Matth. 6, 25—34 = Luk. 12, 22—34), so wird die Führung des Menschen durch Gott als eine bis ins einzelne seiner Lebensbewegungen sich hinauserstreckende vorausgesetzt, wie das gleichfalls im A. T. (Ps. 50, 10—12; 139, 15. 16; Jer. 31, 28; 32, 19) sein Vorbild findet. Ja so wenig verträgt dieser Gottesbegriff irgendwelche Beschränkung, so bis ins Unendliche verlangt er vielmehr allseitige Erweiterung, und so innig hängen Naturordnung, sittliche Weltordnung und Heilsordnung im Begriffe der Vorsehung zusammen, daß eben als Vater Gott derjenige ist, welcher regnen läßt über Gerechte und Ungerechte und Sonnenschein spendet den Bösen und Guten (Matth. 5, 45 = Luk. 6, 35). So zieht Jesus gerade aus der Vateridee Gottes die Folgerung, daß man auch die Feinde lieben, daß man auch denen wohlthun soll, die uns hassen, sofern ja in Gott gleichfalls eine Seite ist, von der er allen Menschen auf gleiche Weise sich biete. In geschichtlich-symbolischer Form stellt sich Jesu Vorsehungsglaube in der Erzählung vom Seesturm (Matth. 8, 23—37) dar.

Ebenso hängt es mit der beschriebenen altteft. Ideenentwickelung zusammen, wenn in den apostolischen Schriften die antichristl. Rathschläge des Herodes und Pilatus zu Gunsten des Reiches Christi gewendet werden (Apg. 4, 27. 28; nach Ps. 2, 1. 2), wenn gelegentlich das Gefühl der Abhängigkeit bis zur sittlichen Vernichtung gesteigert wird (Röm. 9, 20; nach Jes. 45, 9), wenn die Christen bezüglich der Leibesnahrung einfach auf die Vorsorge Gottes gewiesen werden (1 Kor. 7, 32; Phil. 4, 6; 1 Petr. 5, 7; Hebr. 13, 5; nach 5 Mos. 31, 6; 1 Chron. 28, 20; Jos. 1, 5), wenn ihnen unter Voraussetzung des richtigen Gebrauchs ihrer Freiheit die Erreichung ihrer individuellen Bestimmung von seiten Gottes gewährleistet wird (Röm. 8, 28; nach Ps. 25, 8—10; 32, 8; 40, 18; Hos. 14, 10), wenn unter derselben Voraussetzung ihnen namentlich auch die Uebel nur als fördernde Zuchtmittel in der Hand Gottes dargestellt werden (Hebr. 5, 7—9; 12, 5—11; Jak. 1, 12; nach Spr. 3, 11. 12; Tob. 13, 14), wenn endlich Gott als der nicht nur durch äußerliche Führung, sondern auch durch innere Züge seines Geistes alle auf den Weg des Heils lenkende erscheint (1 Tim. 2, 4; 4, 10; 2 Petr. 3, 9 nach Ps. 33, 18. 19; 34, 16—23; 37, 4. 5; 39, 10; 62, 2. 3; 91, 1—13; Jes. 49, 14—16; Hiob 33, 14—30). Nach allen diesen Richtungen erweist sich der biblische Begriff der Vorsehung als ausgiebige Quelle der frommen Erhebung und der erbaulichen Betrachtung.

Wir haben bisher eigentlich mehr von der „Fürsehung“ (διοίκησις) als von der „Vorsehung“ (πρόνοια) gesprochen. Indessen liegt der Zeitbegriff insofern immer in der Vorstellung mitgegeben, als ohne die rechte Voraussicht dessen, was kommen wird, die rechte Fürsorge und Veranstaltung bezüglich des Gegebenen und Vorliegenden nicht möglich ist. Sofern wir jedoch einen bestimmten Nachdruck auf das zeitliche Moment, d. h. die Dinge als künftige, in das göttliche Bewußtsein legen, gewinnen wir jenen Begriff der „Vorsicht“, welche zugleich ein „Vorherwissen“ (προγινώσκειν) in sich schließt und, sobald die speculative Forderung, daß Wissen und Wollen in Gott gegenseitig ineinander überschlagen oder gar eins sind, wirksam wird, ein „Vorherbestimmen“ (προορίζειν) nach sich zieht. Der Begriff des letztern setzt die Dinge nicht blos einfach als künftige, sondern auch als göttlich verursachte. Während aber die Vorsehung immer eine Rücksicht auf das, mit den göttlichen Zwecken zu vermittelnde Wollen und Thun der Creatur in sich schließt, bezeichnet die Vorherbestimmung das göttliche Walten hinsichtlich der Setzung seiner Zwecke mit absoluter Bestimmtheit und Sicherheit. Es ist der wissenschaftlich faßbarere unter beiden Begriffen, während derjenige der Vorsehung der praktisch handlichere und anwendbarere ist. Jener gehört mehr in die Dogmatik, dieser mehr in den Katechismus.

Die ewig klare Anschauung, welche Gott nach Apg. 15, 18 vom Plane seiner Weltregierung, und zwar nach Ps. 139, 15. 16; Sir. 39, 25. 26 bez. 20. 21; 42, 19 vom Detail seiner Entwickelung hat, wird Apg. 17, 26 ausdrücklich auch als ein Vorherbestimmen (πρόθεσις) gedacht. Diese Vorherbestimmung aber nimmt nun sofort eine ganz entschiedene Beziehung auf die göttliche Reichsgeschichte, speciell auf ihre Höhepunkte an. In der ewigen Vorhersehung und Vorherbestimmung ist somit namentlich die durch die Sünde bedingte Erlösung des menschlichen Geschlechts in Christus mitgesetzt, ja die göttliche Vorsehung ist, concret gefaßt, gar nichts anderes als der ewige Rathschluß der Erlösung der Welt durch Christus (Eph. 1, 9—12), dieser also der „Vorherbestimmte" schlechthin (Apg. 10, 42: ὁ ὡρισμένος). Insofern gewinnt die Lehre von der göttlichen Vorsehung allerdings erst Klarheit und Lebendigkeit in der Lehre von dem in Christus gestifteten Reiche der Erlösung (vgl. Rothe, a. a. O., I, 176), wie denn auch eine Verbindung derselben mit der Christologie auf den entgegengesetztesten Standpunkten, bei Lange („Christliche Dogmatik" [Heidelberg 1849—52], II, 372; Herzog's „Real-Encyklopädie", XVII, 411) sowol, als bei Schenkel (a. a. O., II, 599 fg., 621 fg.), angestrebt wird. Thatsache ist, daß sich das N. T. des Begriffs der Vorsehung (πρόγνωσις, προγινώσκειν) immer nur in der bestimmten Beziehung auf das Werk der Erlösung in Christus bedient (Apg. 2, 23; 1 Petr. 1, 20) und ihn eben darum auch stets in denjenigen der Vorherbestimmung übergehen läßt (Röm. 8, 29. 30), sodaß sich die Lehre von der Vorsehung hier in das anderwärts behandelte Problem von Berufung und Erwählung (s. d.), von der Freiheit (s. d.) und Gnade (s. d.) verliert.

Dieses letztere kommt somit hier in Wegfall, beruht übrigens einerseits auf der Zuspitzung jener oben besprochenen Antinomien der göttlichen und menschlichen Ansprüche auf dem Gebiete der sittlichen Welt, andererseits auf der vom Standpunkte der populären Betrachtung sich ergebenden Forderung, die Ergebnisse zeitlicher Entwickelung nicht blos dem Rahmen der göttlichen Allwissenheit (s. Eigenschaften Gottes) einzugliedern, sondern auch dem Willen und der Allwirksamkeit Gottes schlechthin zu unterwerfen. Eben darum ist das Problem aber auch lediglich unlösbar, weil es Gott, dessen Begriff nur im Gegensatz zu den in der Zeitform verlaufenden Welt festzustellen ist, selbst unter der Zeitform zu denken gebietet und alle Widersprüche und Härten eines zeitlichen Nacheinander in das ewige Jenseits des göttlichen Willens reflectirt. Der eigentliche religiöse Kern der Lehre von der Vorherbestimmung muß sonach vielmehr in derjenigen eigenthümlichen Steigerung des religiösen Bewußtseins der Creatur gesucht werden, welche erst mit der höchsten Erfassung der Gottesidee (im Begriff der Gnade) eintretend zwar auch noch ein Gefühl der Abhängigkeit repräsentirt, aber einer Abhängigkeit nicht blos von der Naturordnung, nicht von der sittlichen Weltordnung allein, sondern von der Ordnung des Gottesreiches (Schweizer, a. a. O., I, 347, 370 fg.), somit dem Vorsehungsglauben in seiner höchsten Ausspitzung (providentia specialissima) entspricht (Schweizer, a. a. O., I, 380 fg.). Wenn Paulus Röm. 8, 29. 30 die göttlichen Acte des Vorherwissens, Vorherbestimmens, Berufens, Rechtfertigens, Verherrlichens in festgeschlossener Reihe aneinanderhängt, sodaß immer einer aus dem andern folgt, so will er eben versichern, daß, wo einer derselben vorfindlich, da unfehlbar auch die andern sich einstellen werden, sodaß wer sich berufen und gerechtfertigt weiß, auch seines Endzieles in der Herrlichkeit sicher ist (vgl. Pfleiderer, „Der Paulinismus" [Leipzig 1873], S. 250). Hierdurch erst wird sich der Mensch seines ewigen Verhältnisses zu Gott, seiner eigenen Unendlichkeit bewußt; er gewinnt erst so seine wahre, unzerstörbare Persönlichkeit in dem religiösen Glauben: „Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war. Meine Tage wurden vorausbestimmt, als noch kein einziger unter ihnen war" (Ps. 139, 16). In dieser Form tritt der Begriff der Vorherbestimmung gerade an denjenigen beiden Stellen der Schrift auf, welche von jeher als eigentliche Sitze der Lehre gegolten haben: Röm. 8, 28. 30; Eph. 1, 4—6. War Christus als Haupt in der Idee Gottes gesetzt (Eph. 1, 22; Kol. 1, 18), so auch die Glieder mit ihm. Im Gefühle des ewigen Lebens blicken sie vorwärts in eine ewige Vollendung, rückwärts in eine vorzeitliche Vorherbestimmung, fühlen sie sich überhaupt über die Zeitform, unter welcher ihr sonstiges Seelenleben verläuft, im Kern ihres Wesens hinausgehoben. Gott, in dem sie leben, ist und war nie und wird nie sein ein Gott der Todten, sondern immerdar der Lebendigen (Matth. 22, 32); in ihm leben sie alle (Luk. 20, 38); in seinem Buch stehen sie als zum Leben verordnet (Apg. 13, 48: τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον) von Ewigkeit

her geschrieben (Phil. 4, 3; Offb. 3, 5; die Stellen für die praedestinatio sensu strictissimo). Wie dieses erst im christl. Heilsleben sich aufschließende Gefühl auf keiner der vorhergehenden Stufen (der Naturordnung und sittlichen Ordnung) zu erreichen war (Schweizer, a. a. O., I, 346, 348 fg., 368 fg.), so muß es überhaupt als Abschluß des menschlichen Bewußtseins, als Zurückführung desselben auf seinen außerzeitlichen, göttlichen Grund gelten. Somit fällt der praktische Sinn des Glaubens an die Vorherbestimmung schließlich zusammen mit demjenigen an die Vorsehung, sofern der Kern auch des letztern in dem Selbstgefühl des persönlichen Werthes ruht, welches der Mensch seiner Abhängigkeit vom gesetzlich nothwendigen Naturzusammenhang zum Trotz aus der religiösen Beurtheilung seiner selbst gewinnt (vgl. Ritschl, „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ [Bonn 1870—74], III, 542 fg.). Holtzmann.

W.

Wachen, Wachsamkeit. Die naive Sprachweise des A. T. verschmäht es nicht, von einem Wachen, von Schlaf und Aufwachen Gottes zu reden (Jer. 31, 28; 44, 27; Bar. 2, 9; Jer. 31, 26; Ps. 44, 24; 35, 23; Sir. 17, 19). Starkes Eingreifen Gottes nämlich, sei es zum strafenden Gericht oder zur Recht schaffenden Hülfe, wird als ein Aufwachen, das auffallende Ausbleiben solchen Eingreifens als ein Schlafen bezeichnet. Daß sich im N. T., auch selbst in der an die altteft. Sprache am meisten sich anlehnenden Offenbarung Johannis, solche Ausdrucksweise nicht mehr findet, obgleich der Gedankenstoff dazu reichlich vorhanden ist (vgl. Offb. 5, 10; 18, 6; 2 Petr. 3, 8—10; Hebr. 10, 36 fg.), ist ein Beweis dafür, wie sehr sich der Gottesbegriff geläutert hat.

Im N. T. nimmt die Ermahnung zur Wachsamkeit eine hervorragende Stelle ein (Matth. 26, 41; Mark. 13, 35. 37; 1 Kor. 16, 13; 1 Thess. 5, 6; Kol. 4, 2; 1 Petr. 5, 8; Offb. 3, 3; 16, 15). Man darf es nicht verkennen, daß das starke Hervortreten dieser Ermahnung veranlaßt ist durch die nahe Erwartung eines plötzlich hereinbrechenden Weltendes mit abschließendem Gericht und mit Vollendung der durch die Schrecken des Endes hindurchgegangenen Erlösten (Matth. 24, 42—51 fg.; 1 Thess. 5, 2; Offb. 3, 3). Als das in solcher Nähe erwartete Ende sich immer mehr in unbestimmte Ferne rückte, da galt es zu warnen vor dem Aufgeben der Wachsamkeit und Nüchternheit (Luk. 12, 45 fg.). Es wäre jedoch oberflächlich, wenn wir über der Form, welche ein tiefsittlicher Gedanke in der ersten Zeit des Christenthums angenommen hat, diesen selbst verschmähen wollten. Er tritt in dem Wort Jesu Matth. 26, 41 rein heraus. Wach, d. h. mit hellem, ungetrübtem Bewußtsein, und mit geistiger Bereitschaft soll der Christ den Prüfungen und Gefahren, die seiner warten, entgegengehen, und seiner Schwäche bei allem guten Willen eingedenk soll er sich seine Bereitschaft im anhaltenden Umgang mit Gott (Kol. 4, 2) erwerben. Er bedarf der fortgesetzten Wachsamkeit, auch wenn keine besondern Umstände ihn auf Probe stellen, da es an sittlichen Gefahren von außen und von innen niemals mangelt.

Späth.

Wachholderbaum, s. Ginster.

Wachtel (hebräisch: s^e^láv), ein schmaler, plumper Vogel von rundlichem Leibe, mit nah an den Schultern aufgesetztem Kopf, eng an den Leib gepreßten Schwingen, spitzigem, kurzem, abwärts gerichtetem Schwanz, einzeln schwer zu erkennen wegen seines erdfarbenen Gefieders, aber sich selbst verrathend durch sein einfaches, helltönendes rasch aufeinanderfolgendes Piekwit-wit. Beim Fluge erhebt er sich nie hoch in die Lüfte, sondern schwebt nur einige Fuß über dem Boden. Die Wachteln sind Wandervögel, die oft zu ungeheuern Scharen vereint im Frühling aus dem Innern Afrikas und von Arabien her nordwärts ziehen, meist nur nachts fliegend und immer im Zuge des Windes. Von längerm Fluge werden sie so müde, daß, wo sie zum Ausruhen sich niederlassen, man sie leicht mit den Händen fangen, mit Stöcken todtschlagen kann. Um ihres schmackhaften Fleisches willen werden jährlich heute noch auf den griech. Inseln und im südlichen

Italien Hunderttausende getödtet. Eine leichte Beute bewahren sie sich nur durch große Fruchtbarkeit vor Vernichtung.

Wachtelschwärme zeigen sich auch in Palästina; doch erwähnt sie die Bibel nur aus der Sinaihalbinsel. Zweimal sollen die wandernden Israeliten in jener Gegend Wachtelschwärme getroffen haben, das erste mal westlich vom Sinaistock nahe der Küste des Suezgolfes (2 Mos. 16, 13), das zweite mal im östlichen Theil der Halbinsel (4 Mos. 11, 31 fg.; vgl. Ps. 78, 27; 105, 40). Ganz in Uebereinstimmung mit neuerer Beobachtung berichtet die israelitische Tradition, daß die Wachtelschwärme am Abend aufgeflogen (3 Mos. 16, 13) und vom Südostwind übers Meer hergetrieben (Ps. 78, 26) in breitem (nach orientalischer Hyperbel zwei Tagereisen breitem) Zuge drei Fuß hoch über der Erde hingeschwebt seien (4 Mos. 11, 31), sodaß die Israeliten in großen Massen Wachteln gesammelt und nachher zum Dörren rings um das Lager ausgebreitet hätten; vgl. Knobel zu 2 Mos. 16, 13; 4 Mos. 11, 31; Wood, Bible animals (London 1869), S. 43 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 229 fg.; Oedmann, „Vermischte Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der Heiligen Schrift“, deutsch von Gröning (Rostock 1786—1795), IV, 57 fg. Gegen die Andeutungen der alten Uebersetzungen und des Arabischen, beim selav an andere Vögel als die Wachtel zu denken, z. B. an das im Peträischen Arabien häufige Sandhuhn oder gar an Störche, Heuschrecken oder fliegende Fische, liegt kein wirklicher Grund vor.

Furrer.

Wächter (hebräisch: nosér, meṣappêh, šomér) durchzogen nachts die Gassen der Stadt (HL. 3, 3), oder hielten Tag und Nacht Wache auf den Thürmen (Jes. 62, 6; 21, 8 fg.; 2 Sam. 13, 34; 2 Kön. 9, 17 fg.; Ps. 127, 1), bereit bei Ersicht irgendwelcher ungewöhnlichen Erscheinung in die Posaune zu stoßen (Jer. 6, 17) oder geradezu mit lauter Stimme denen in der Stadt unten ihre Beobachtungen zuzurufen (Jes. 21, 8 fg.; 2 Kön. 9, 17 fg.; 2 Sam. 13, 34; 18, 24). Wachend, wie es scheint ohne Unterbrechung, die lange Nacht, warteten sie mit Sehnsucht auf das Anbrechen des jungen Tages (Ps 130, 6). Auch das einzelne Haus hatte seinen Wächter (Koh. 12, 3; Ez. 3, 17), der wol, wie jetzt noch in morgenländischen Städten, sein Lager unmittelbar hinter der Hauptthür des Hauses hatte und nachts den Klopfenden die Thür öffnete (Apg. 12, 13). Auf hohen Bergen war den Wächtern die Aufgabe gestellt, das Wiedererscheinen der Neumondsichel anzukünden (vgl. Jer. 31, 6) oder auch den Thalbewohnern das Aufleuchten der Feuersignale kundzuthun, wie solche z. B. auf dem Oelberg, auf dem Karn Sartabeh am Jordanthal, zu sehen waren (s. Neumond). Mit Wächtern, welche das Kommende von fern her erspähen, werden sinnig öfters die Propheten verglichen (Ez. 33, 7; 3, 17; Jer. 6, 17; Hab. 2, 1; Jes. 21, 8 fg. u. s. w.) Wächter hüteten die Weinberge und Gurkenfelder (Jes. 27, 3; Hiob 27, 18; Jer. 4, 17; vgl. Jes. 1, 8). Die Behausung des Feldhüters im Gurkenfelde war nur eine elende Hütte (Jes. 1, 8), während in den Weinbergen sowie auf einsamen Weideplätzen feste Thürme für die Wächter errichtet waren (Jes. 5, 2; 65, 4; 2 Kön. 17, 9). Am königlichen Hofe bedurfte es mancherlei Wächter, z. B. solche für das Harem (Esth. 2, 3), und wieder andere für die Garderobe (2 Kön. 22, 14) u. s. w. Auf Kriegszügen hatte das Gepäck seinen eigenen Intendanten (1 Sam. 17, 22). Hüter bewahrten den Grabhügel vornehmer Todten vor Entweihung (Hiob 21, 32); einst bewachte die hochsinnige Rizpa ein halbes Jahr lang sieben Leichen ihrer Angehörigen (2 Sam. 21, 10).

Furrer.

Waffen, d. h. Werkzeuge, die im Kampfe zur Deckung des eigenen Leibes oder zur Schädigung des Gegners dienen, also Schutz- und Trutz- oder Angriffswaffen, waren im gesammten Alterthum wesentlich dieselben, welche die Bibel erwähnt. Die mangelnden nähern Angaben über die Form und zuweilen auch den Stoff der Waffen im hebr. Alterthum lassen sich aus deren Beschaffenheit bei andern Völkern ergänzen. Als Schutzwaffen kommen vor: der Schild, magen (Richt. 5, 8; 2 Sam. 1, 21; 22, 31. 36; 2 Kön. 19, 32), ṣinna (1 Sam. 17, 7. 41; 1 Chron. 12, 8. 24. 34; 2 Chron. 9, 15; 11, 12; 14, 7; 25, 5; Jer. 46, 5; Ez. 23, 24; 38, 4; 39, 9; Ps. 35, 2), den ganzen Mann deckend (Tartsche), größer als jener, wie aus 1 Kön. 10, 16. 17; 2 Chron. 9, 16 erhellt, und beide verhalten sich zueinander wie θυρεός (bei Homer: σάκος) und scutum zu dem leichtern ἄσπις und clypeus. Auch die assyr. Schilde waren verschiedener Größe und bei den ägyptischen schwankt sie zwischen 2 und 5 Fuß Länge und 1½—3 Fuß Breite. Selet

(2 Kön. 11, 10; 1 Chron. 18, 7; Jer. 51, 11; Ez. 27, 11; HL. 4, 4) wird von den meisten für einen Prachtschild gehalten. Sohera, gewöhnlich für eine Bezeichnung eines Schildes erklärt, kommt nur Ps. 91, 4 als poetische Umschreibung neben ṣinna vor. Die Schilde bestanden aus Flechtwerk, Holz mit Leder oder Metall überzogen (1 Makk. 6, 39), aus getrockneter Rindshaut oder mehrern Schichten davon. Daher Ez. 39, 9 vom Verbrennen derselben gesprochen werden kann. Ausnahmsweise gab es Schilde von Erz (1 Sam. 17, 6; 1 Kön. 14, 24), Gold (2 Sam. 8, 7; 1 Kön. 10, 16 fg.; 14, 26), als Prachtstücke 1 Makk. 14, 24; 15, 18 erwähnt. Auch Plinius spricht von goldenen Schilden der Karthager, und Nestor's Schild war ganz von Gold. Der Schild der alten Germanen war meist ein längliches Bret oder ein Geflecht von Weiden oder bestand, wie der im Lippe-Detmoldischen ausgegrabene, aus zusammengeflochtenen Wurzeln, worüber eine Rindshaut gezogen, die weiß und roth angestrichen ist. Denn das Schildleder wurde nicht nur gesalbt, damit es glänze und vor Nässe bewahrt sei (2 Sam. 1, 21; Jes. 21, 5), sondern auch zuweilen mit einem Anstrich versehen (Nah. 2, 4). Die homerischen Helden hatten Bildwerke darauf, woran sie sich erkannten. Das grauenvolle Haupt der Gorgo, Löwen, Panther, Eber, Schlangen u. dgl. m. finden sich auf Vasenbildern als Schildembleme. Nach den pers. Kriegen wurden Schildzeichen bei den Griechen allgemein, und die röm. Soldaten der Kleopatra schrieben, nach Dio Cassius, den Namen ihrer Herrin auf ihre Schilde. Der Form nach waren die Schilde der Hebräer wol, wie bei den Assyrern, theils rund, theils oval oder, wie bei den Aegyptern (vgl. Rosellini, I monimenti dell Egitto e della Nubia. P. II. monimenti civili [Pisa 1832 fg.], Taf. CI, CII), ein oben abgerundetes oder in eine Spitze auslaufendes Viereck. Auch Homer kennt außer dem großen Ovalschild (vgl. Guhl und Koner, „Das Leben der Griechen und Römer" [3. Aufl., Berlin 1872—73], S. 282, Fig. 264) noch kleinere Rundschilde, in der Mitte gewöhnlich mit einem Nabel (ὀμφαλός) versehen (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 285, Fig. 276[c]). Auf dem Marsche trug man den Schild in einem Ueberzug, der vor dem Kampfe abgenommen wurde (Jes. 22, 6), an einem Riemen über der Schulter, im Kampf mittels Handhaben am linken Arm, daher ἐπ' ἀσπίδα, ad clypeum, s. v. a. zur Linken. Der Helm, koba, ḳoba (2 Chron. 26, 14; Jer. 46, 4; περικεφαλαία, Eph. 6, 17), aus Erz (1 Sam. 17, 5. 38; 1 Makk. 6, 35), gleich den assyr. Helmen (vgl. Layard, „Ninive̓h und seine Ueberreste", deutsch von Meißner [Leipzig 1850], Fig. 46[a], 46[b]), die aber auch aus Eisenblech waren wie der ägyptische im leydener Museum. Die Dodekarchen trugen bei ihrem gemeinschaftlich dargebrachten Opfer, nach Herodot, eherne Helme, und Psammetich gebrauchte dabei den seinigen als Opferschale. Wie nicht alle ägypt. Krieger Helme trugen, so hatten sie bei den Hebräern unter Saul nur Anführer, Helden und Könige (1 Sam. 17, 38; 1 Kön. 22, 34), und erst unter Usia erscheint das Heer damit ausgerüstet (2 Chron. 26, 14; Neh. 4, 10). Auch bei den Germanen hatten nur wenige Helme, die meisten zogen die Kopfhaut der Thiere, deren Felle sie um die Schulter trugen, über das Haupt, sodaß Ohren und Gehörn von jenen emporragten, was noch im Mittelalter üblich war. Aus diesem wol ältesten Brauche entstand die Lederkappe (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 279, Fig. 262[b]), dann der Lederhelm aus Rindshaut, der, wie Hektor's, mit Metallzuthaten verstärkt war. Von Lederhelmen oder einem Helmschmuck, etwa einem wallenden Roßhaarbusch oder Federn, wie auf antiken Bildwerken (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 735, Fig. 509[a], 509[b]), weiß die Bibel nichts. Der hebr. Helm mag, wie der ägyptische, kappenartig, gleich einem Kopftuch, oder, wie bei den Assyrern, spitz oder konisch geformt gewesen sein. Die Hellenen versahen den Helm mit einem Kamm und mancherlei Zierath. Der Panzer, sirjon (1 Sam. 17, 38; Neh. 4, 16; 2 Chron. 26, 14; 1 Makk. 3, 3), war bei den Hebräern in frühern Zeiten nicht allgemein, sowenig als bei den ägypt. Truppen, von denen manche Abtheilungen fast nackt, nur mit einem kurzen Schwerte bewaffnet, kämpften, obschon die Aegypter in der Verfertigung der Panzer einige Berühmtheit erlangt zu haben scheinen, weil, nach Herodot, die Perser in ihren Kriegen ägyptische trugen. In Gräbern von Germanen sind bisher nie vollständige Helme und Panzer gefunden worden, auch Tacitus erwähnt die Seltenheit dieser Waffenstücke bei ihnen, und der Panzer war noch seltener als der Helm. Beim homerischen Helden ist der Panzer wesentlich und besteht aus dem Brust- und Rückenstück, die durch Schnallen verbunden werden. Offb. 9, 9 wird der Panzer aus Erz und 1 Sam. 17, 5 aus Schuppen bestehend erwähnt. Die assyr. Wagenkämpfer in der Umgebung des Königs tragen schuppige

Waffenröcke, die bis an die Knie hinabreichen. Bei den Aegyptern kommen tunicaähnliche, mit Metallplättchen besetzte Kleider vor. Einer ähnlichen Rüstung wegen heißt Ajax λινοϑώραξ. Die röm. lorica, ursprünglich aus Leder, wurde später mit Metallplatten belegt (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 737, Fig. 511); auf der lorica squamata, aus Leder oder Leinwand, waren kleine Schuppen befestigt (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 737, Fig. 512), und die lorica hamis conserta glich dem mittelalterlichen Panzerhemd. Derlei Ring- oder Kettenpanzer (vgl. Klemm, „Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit" [Leipzig 1843—52], V, Taf. VII, Fig. 4) werden auch im syro-seleucidischen Heere vorhanden erwähnt (1 Makk. 6, 35). Die Beinschienen, miṣḥa, aus Erz, nach Plinius eine Erfindung der Karier, bei den homerischen Helden gewöhnlich, kommen in der Bibel nur bei Goliath vor (1 Sam. 17, 6). Auf assyr. Monumenten tragen Krieger von Khorsabad eine Art Gamaschen (vgl. Layard, a. a. O., Fig. 44[b]). Der Kriegs- oder Soldatenschuh, se'on, nur Jes. 9, 4 erwähnt, eine Art Halbstiefel aus Leder, nach Josephus stark mit Nägeln beschlagen, wird mit der röm. caliga verglichen, die von den Soldaten im Felde getragen wurde. Beide Stücke gehörten nicht zur gewöhnlichen Rüstung des Hebräers.

Angriffs- oder Trutzwaffen. Das Schwert, ḥereb, hing an einem Gürtel an der Hüfte (1 Mos. 48, 22; 1 Sam. 17, 39; 25, 13; 2 Sam. 20, 8), wahrscheinlich an der linken (Richt. 3, 16. 21, vgl. 15), wie an den Figuren auf den Trümmern von Ninive, und wie es auch von den Hellenen meistens links, aber auch auf der rechten Seite getragen wurde nach vorhandenen Bildwerken. Nach Josephus trug es das röm. Fußvolk an der linken, die Reiterei an der rechten Seite. Abbildungen auf Triumphbogen, Säulen und Grabmonumenten zeigen das Schwert auf der rechten Seite, an der linken gewöhnlich ein Messer oder einen Dolch; es kommen aber auch ganze Truppenabtheilungen mit dem Schwerte auf der linken Seite vor, wie auf der Trajanssäule. Das Schwert stak in der Scheide, ta'ar (1 Sam. 17, 57; 2 Sam. 26, 8), nadan (1 Chron. 21, 27), diente zu Stoß und Hieb (1 Sam. 31, 4; 2 Sam. 2, 16; 20, 10), war zuweilen zweischneidig (Richt. 3, 16; Spr. 5, 4; Hebr. 4, 12; Offb. 1, 61; 2, 12), eine Elle lang (Richt. 3, 16). Die ehernen und eisernen Schwerter in germanischen Gräbern, meist zweischneidig, 2 Fuß lang und über 2 Zoll breit, wurden in Scheiden an Ketten oder Riemen und, wie an den Leichen bei Sinsheim ersichtlich, von der linken nach der rechten Seite hängend getragen. Bei einigen ist Klinge und Griff aus Einem, bei andern ist die Klinge einem Heft eingefügt, gewöhnlich sind sie ohne Parirstange. Die Aegypter trugen ihre Schwerter in ledernen Scheiden am Gürtel, die, wie bei den assyrischen, oft reich verzierte Handgriffe (vgl. Layard, a. a. O., Fig. 34[c], 34[a]) hatten und meist eiserne Klingen, da diese auf Wandgemälden meist blau gemalt sind. Im berliner Museum ist ein Dolch mit zweischneidiger Klinge von Bronze, und von ähnlicher Beschaffenheit gab es auch Schwerter. Das hellenische Schwert hatte zur Deckung der Hand eine Kreuzstange oder ein kleines Stichblatt (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 294, Fig. 277[a], 277[d]), bestand entweder aus einem Stück oder die Klinge war in einen oft kunstreich gearbeiteten Griff eingelassen. Die zweischneidige Klinge war vor alters 16—18 Zoll lang und 2—2½ Zoll breit, die Scheide von Metall oder Leder. Μάχαιρα (Matth. 26, 51; Mark. 14, 47; Joh. 18, 10; Apg. 16, 27; Offb. 13, 10 und öfter), womit die LXX öfter das hebr. ḥereb übersetzen, bezeichnet ursprünglich das lacedämonische Schwert (vgl. Guhl und Koner, a. a. O., S. 294, Fig. 277[c]), dessen Klinge auf der einen Seite leicht gekrümmt und geschärft und die Spitze nach dem stumpfen Rücken messerartig schräg abgekantet ist und hierdurch unterschieden vom ξίφος, dem geraden Schwert, war eigentlich mehr Hiebwaffe. In der Bibel werden öfter Schild (1 Mos. 15, 1; 2 Sam. 22, 31. 36; Spr. 30, 5; Ps. 47, 10; 91, 4; 144, 2), Helm (Eph. 6, 17), Panzer (Jes. 59, 17; Eph. 6, 14; 1 Thess. 5, 8; Offb. 9, 17) bildlich für Schutz, Verwahrung gebraucht und das Schwert auch Gott beigelegt (1 Mos. 3, 24; Ps. 7, 13) für Strafgericht (Ps. 17, 13; Jer. 12, 12; 47, 6), für Krieg (2 Mos. 5, 3; 3 Mos. 26, 6; Jer. 14, 12 fg.). Speer, Spieß, Lanze, romaḥ (1 Chron. 12, 8; neben ṣinna 1 Chron. 12, 8; namentlich von der Lanzenspitze, Jer. 46, 4; Joel 4, 10), ḥanit (1 Sam. 26, 16; 13, 19; Hiob 39, 23; Ps. 57, 5), kidon (1 Sam. 17, 6. 7. 45; Jos. 8, 18. 26; Hiob 39, 23; 41, 21), deren Unterschied nicht genau zu bestimmen ist, wurden wahrscheinlich nach Gelegenheit zum Stechen und Werfen gebraucht (1 Sam. 18, 11; 29, 10; 20, 23). Auch šebet (2 Sam. 18, 14) wird für einen

Wurfspieß erklärt, kommt aber in dieser Bedeutung nicht vor, daher Thenius einen Schreibfehler im Texte vermuthet. Von einem Fähnchen am kidon weiß nur Josephus. Dieser Wurfspieß war eine Waffe der Babylonier und Chaldäer (Jer. 6, 23; 50, 42), wie bei den Germanen der Ger nebst dem Speer und der Framea, ihrer Haupt- und Nationalwaffe. Auch die Aegypter hatten ihre Speerträger, wie der Spieß überhaupt zu den ältesten Waffen gehört. Er bestand aus einem hölzernen Schaft (1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 21, 19; 23, 7) mit eiserner oder eherner Spitze (1 Sam. 17, 7; vgl. Layard, a. a. O., Fig. 44ª: Speermann aus den Ruinen von Kujundschick). Unter λόγχη (Joh. 19, 34) wird die röm. hasta, von ansehnlicher Länge, verstanden.

Bogen nebst Pfeilen s. Pfeil; Schleuder s. d. Die Streitaxt, in Asien und Aegypten seit den ältesten Zeiten bekannt, bei den Germanen sehr beliebt, wird unter sågor (Ps. 35, 3) vermuthet und mit σάγαρις der Scythen, Massageten und Perser verglichen. Die LXX und auch Luther fassen den Ausdruck als Zeitwort, ebenso Hitzig, obschon in verschiedener Bedeutung. Mephiṣ (Spr. 25, 18) ist ein Werkzeug zum Zerschmettern, wie die Keule oder der Streithammer. Die Keule, eine uralte Waffe, bestand bei den Aegyptern aus einem oben gekrümmten oder mit einer gewichtigen Kugel versehenen Prügel, die germanische aus festem Holz, später mit Metall beschwert und wuchtiger gemacht. Ueber Vergiftung der Waffen s. Gift; über den Gebrauch Waffen ins Grab zu legen s. Gräber; über erbeutete Waffen s. Beute, Krieg, Legion; über Zeughäuser s. Festungen; über Kriegs- oder Streitwagen s. Wagen, Sichel. Roskoff.

Wage. Dieses Werkzeug war schon im frühen Alterthum unentbehrlich, da die Quantität des Silbers, das vornehmlich zur Werthschätzung mannichfacher Dinge, d. h. als Geld diente, zunächst nach dem Gewicht bestimmt, dargewogen wurde (1 Mos. 23, 16; 43, 22; 2 Sam. 18, 12; 1 Kön. 20, 39; Hiob 28, 15; Jer. 32, 10; s. Geld). Daher konnte ein mit seinem Gewicht bezeichnetes und später geprägtes Silberstück Sekel (von šakal, wägen), d. h. Gewicht heißen. Die Bibel schweigt zwar über die Beschaffenheit der hebr. Wage, aber die Dualform ihrer Benennung, m'osnajim (3 Mos. 19, 36; Hiob 31, 6; Ps. 62, 10), deutet auf zwei Wagschalen hin, wie sie an unserer Wage und schon im Alterthum überhaupt vorkommen. Auch dem Wunsche Hiob's, daß die ihm vorgeworfene Heftigkeit seiner Klagen neben seinen Leiden auf die Wage gelegt und beide gegeneinander abgewogen werden möchten (Hiob 6, 12), scheint die Vorstellung der doppelten Wagschale zu Grunde zu liegen. Die ägypt. Wage, die häufig abgebildet und auch in Inschriften als Hieroglyphenbild vorkommt, besteht aus einem Fußgestell und dem daran befestigten Wagebalken, an dessen äußern Enden die Wagschalen hängen, und aus einem an einem Faden in der Mitte hängenden Gewicht, welches die Neigung oder wagerechte Haltung des Querbalkens anzeigt, also das an unsern Wagen nach oben stehende Zünglein vertritt. Auch an der assyr. Wage aus den Ruinen von Khorsabad, die Layard abgebildet hat, hängen an dem Balken zwei Wagschalen. Ebenso hatte das classische Alterthum zweischalige Wagen. In Pompeji wurden aber auch Wagen gefunden, die nach dem Princip des ungleichen Hebels construirt sind, wo man verschiedene Gegenstände mit einem und demselben Gewicht abwägen kann, welches sich am längern, mit einer Scala versehenen Hebelarm verschieben läßt und Laufgewicht heißt. Diese Wage, auch bei uns noch gebräuchlich, ist unter dem Namen Schnell- oder röm. Wage bekannt. Eine solche Schnellwage vermuthet man auch bei den Hebräern unter der Bezeichnung peles (Spr. 16, 11; Jes. 40, 12; 46, 6). Die Gewichte mögen ursprünglich Steine gewesen sein, weil sie auch so genannt werden (3 Mos. 19, 36; Spr. 16, 4; daher: 'eben va'eben, d. h. zweierlei Gewicht, 5 Mos. 25, 19), obschon sie später auch aus andern Stoffen sein konnten. Bei den Römern gab es Gewichte aus Stein, Bronze und Blei von verschiedener Form sowie bei den Aegyptern, wo sie meist die Gestalt liegender Thiere, sitzender Statuen, auch die der Göttin der Gerechtigkeit mit der Straußfeder u. dgl. haben. Die Hebräer, welche etwas zu kaufen oder verkaufen hatten, pflegten die Gewichte in der Gürtelbörse bei sich zu führen (3 Mos. 19, 36; 5 Mos. 25, 15; Spr. 16, 11; Mich. 6, 11), wie es noch heute in manchen Gegenden des Orients üblich ist. Unrichtige Wage, im Gesetz verboten (3 Mos. 19, 35 fg.; 5 Mos. 25, 15; Ez. 45, 10), wird in der Bibel öfter erwähnt (Spr. 11, 1; 20, 10. 23).

Roskoff.

Wagen waren im Alterthum und sind im Orient nicht so häufig als bei uns im Gebrauch, man bedient sich derselben meist nur zu kleinern Ausflügen. Reisen werden

auf Reitthieren gemacht, die Frachten zu Lande mittels Lastthieren befördert. Dessenungeachtet gab es schon in frühesten Zeiten Wagen, und in Pfahlbauten, besonders italienischen, aus der Bronzezeit, wurden Räder und andere Wagenbestandtheile entdeckt. Nach der griech. Mythologie lehrte Athena dem Erichthonius Rosse vor den Wagen spannen, und diesem mythischen König von Athen wird der Gebrauch des Räderfuhrwerks zuerkannt. Auch die Bibel erwähnt schon aus frühester Zeit der Wagen und gebraucht mehrere Benennungen, die auf verschiedene Arten hindeuten. ʿAgalā, eigentlich das Rollende, ist der allgemeine Name für Wagen überhaupt, steht aber auch für Reisewagen (1 Mos. 45, 19. 21. 27; 40, 5), wobei man an vierräderige, für Personen eingerichtete Transportwagen mit einem Kasten oder an kleinere, zeltartig bedeckte Fuhrwerke denkt; für Transportwagen 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 3; zum Einführen des Getreides Am. 2, 13; für Dreschwagen Jes. 28, 27, auch poetisch für Kriegswagen Ps. 46, 10; ʿAglot ṣab, 4 Mos. 7, 3, sind bedeckte Wagen für die Geräthschaften des heiligen Gezeltes auf dem Wüstenzuge. Rekeb heißt vorzugsweise der Kriegswagen (1 Mos. 50, 9; 2 Mos. 14, 7 fg.; Jos. 11, 4; 17, 16. 18; Richt. 1, 19; 4, 3; 5, 28; 1 Sam. 13, 5; 2 Sam. 10, 18; 1 Kön. 1, 5; 9, 19; 10, 26; 20, 1; 22, 31; 2 Kön. 6, 14 fg.; 9, 21; 2 Chron. 12, 3; Jes. 22, 7; Jer. 51, 21; 47, 3; Ps. 67, 7), auch Merkaba (2 Mos. 15, 4; 17, 8; 1 Sam. 8, 11; 2 Sam. 15, 1; Richt. 4, 15; 1 Kön. 5, 6; 10, 29; 22, 35; 2 Chron. 1, 17; Joel 2, 5; Mich. 5, 11; Nah. 3, 2; Hag. 2, 23); ebenso wird aber auch der Reise- und Staatswagen genannt (1 Mos. 41, 43; 46, 29; 3 Mos. 15, 9; 1 Kön. 12, 18; 2 Kön. 9, 27; 10, 15; Jes. 22, 18; vielleicht auch 1 Sam. 8, 11; 2 Sam. 15, 1). HL. 3, 9; 6, 11 ist eine bedeckte Sänfte und kein Wagen zu verstehen. Das N. T. spricht nur zweimal von Wagen: Apg. 8, 28, ἅρμα, als von einem Reisewagen, und Offb. 18, 13, ῥέδαι, worunter man ein Räderfuhrwerk versteht nach Art der röm. redae, die, für mehrere Personen eingerichtet, häufig verziert gewesen sein sollen, wofür aber Belege fehlen. Ueber die nähere Beschaffenheit der hebr. Wagen schweigt die Bibel. Kriegswagen, schon vor den Israeliten in Palästina bei den Kanaanitern (Jos. 11, 4; 17, 16; Richt. 4, 3), Philistäern (Richt. 1, 19; 1 Sam. 13, 5) und später bei den Syrern gebräuchlich (2 Sam. 10, 18; 1 Kön. 20, 1; 22, 31; 2 Kön. 6, 14), wurden erst durch David beim israelitischen Heere eingeführt (2 Sam. 8, 4) und durch Salomo in besondern Städten in Garnison gelegt (1 Kön. 9, 19; 10, 26). Seitdem bildeten sie eine besondere Heeresabtheilung (1 Kön. 16, 9; 2 Kön. 8, 21; 13, 7), und spätere Könige suchten sie gegen die Assyrer (Jes. 37, 24; Neh. 2, 14), Chaldäer (Jer. 50, 37; 51, 21), durch Aegyptens Hülfe (2 Kön. 18, 21; Jes. 31, 1; Ez. 17, 15), wo sie schon früher in Gebrauch waren, zu verstärken. Nach assyr. Sculpturen, wovon bisjetzt keine andern Räderfuhrwerke als Kriegswagen aufgefunden worden, erscheinen diese von Königen und höchsten Offizieren besonders benutzt, wie bei den alten Indern der König und seine Kriegsobersten zu Wagen und in späterer Zeit zu Pferde kämpften. Neben dem König steht immer ein ihn mit dem Schilde schützender Krieger, und der Rosselenker auf dem assyr. Kriegswagen. Dieser, höchst wahrscheinlich aus Holz, da seine Größe den Bestand von Metall kaum zuläßt, war hinten offen, an beiden Seiten aber mit einer Täfelwand eingeschlossen. Auf den ältesten Monumenten ist er niedrig, der obere Theil abgerundet, beiderseits mit zwei Löchern versehen. Das Joch ist nur für zwei Pferde eingerichtet, man ließ aber, wie bei den Griechen, ein drittes, leicht angeschirrt, als Ersatzpferd mitlaufen. Die Räder bestehen aus vier Felgen und sechs Speichen. Der spätere assyr. Kriegswagen ist, wie der persische, nur mit zwei Pferden bespannt, viel höher und größer als der ältere, das achtspeichige Rad mannshoch. Er gleicht denen auf den persepolitanischen Ruinen. Die ägypt. Streitwagen, die auf allen Schlachtgemälden eine Hauptrolle spielen, weil sie, wie bei den Assyrern, wesentliche Bestandtheile der Heeresmacht waren, sind stets zweispännig, die sechsspeichigen Räder drehen sich um eine an beiden Enden runde, in der Mitte vierkantige Achse, auf welcher der Wagenkörper befestigt ist. Dieser, vorn rund, hinten offen, faßt nur zwei Personen und reicht den Daraufstehenden kaum bis zur Hälfte des Leibes, sodaß sie ihre Arme frei bewegen und nach allen Seiten von ihren Waffen Gebrauch machen können. Die Deichsel läuft aus der Mitte der Achse unter dem Wagenkörper bis vor dessen Wölbung, wo sie bis zum Nacken der Pferde sich aufkrümmt. Diese sind an das Joch, welches beiderseits eine Beugung für ihren Nacken hat und mit Riemen an das Deichselende befestigt ist, mit Lederriemen festgebunden. Auf dem Wagen steht der Wagenlenker, die Zügel und eine

Peitsche in den Händen, und der Kämpfer, welcher verschiedene Waffen, meistens aber den Bogen und die Lanze führt, für die an beiden Seiten des Wagens Waffenbehälter angebracht sind. Wie bei den Assyrern, so kämpfte auch bei den Aegyptern der König vorzugsweise zu Wagen, der vor den übrigen durch Pracht und mancherlei Zierath ausgezeichnet war. Der hellenische Streitwagen in der homerischen Zeit besteht aus einem Obergestell, das auf zwei durch eine etwa sieben Fuß lange Achse verbundenen Rädern ruht, die einen Durchmesser von etwa dreißig Zoll und acht Speichen haben, während die Räder der Wagen auf Vasenbildern fast durchweg vierspeichig sind. Das Gestell hat einen mittels Zapfen und Nägel befestigten Holzverband, auf welchem der Breterboden in Form einer Ellipse liegt, längs dessen gekrümmter Seite sich eine gitterartige Brüstung erhebt, die auf der den Pferden zugekehrten Seite bis zur Kniehöhe des Fahrenden reicht, nach hinten aber niedriger wird und beiderseits nach hinten ausgeschweifte Bügel befestigt hat. Hinten ist der Wagen offen, um von da bestiegen zu werden. Die Brüstung, anfänglich etwa zwei Fuß hoch, erscheint mitunter, namentlich an den röm. Triumphwagen, die den altgriech. Streitwagen nachgebildet sind, bis zur Brusthöhe vergrößert und, zur Abwehr der Wurfgeschosse, mit Leder oder Holzplatten bedeckt. In die Achse ist die Deichsel eingezapft, an deren Ende das Joch mit Riemen befestigt ist. Dieses besteht aus zwei durch ein Querholz verbundenen Halbkreisen, die auf den Nacken der Thiere gelegt, welche an Ringen am Jochbogen durch Riemen verbunden sind, die nach dem Bauch und Halsgurt laufen und das Joch in der richtigen Lage halten. Die beiden Deichselpferde tragen das Joch, beim Drei- oder Viergespann sind die übrigen nur durch eine Leine vom Halsgurt aus an den Wagen gebunden. Auf dem Streitwagen der Heroenzeit steht nebst dem Rosselenker der Vorkämpfer oder Führer, der den Schlachtlinien voraneilt. In den Bau der im gewöhnlichen Leben der Griechen gebräuchlichen Wagen fehlt uns die genauere Einsicht. Die mit den Namen ἀπήνη und ἅμαξα bezeichneten scheinen vierräderig, letztere für mehrere Personen eingerichtet gewesen zu sein. Mehrfach unterrichten uns zwar bildliche Darstellungen über die Form röm. Personen- und Lastwagen, aber es gelingt nicht immer, sie nach den Bezeichnungen der Classiker zu bestimmen. Der allgemeine Name für Lastwagen ist plaustrum, er war aber nach dem zu verfahrenden Gegenstand verschieden, bald mit vier, bald mit zwei Rädern, und diese bald Speichen-, bald Scheibenräder. Covinus war vermuthlich ein zweiräderiger, überdachter, für zwei Personen eingerichteter Reisewagen, während curruca und reda für mehrere Personen eingerichtet war. Von den hebr. Kriegswagen ist anzunehmen, daß sie im wesentlichen den assyrischen und ägyptischen glichen, daß sie, mitunter mit Eisen beschlagen, daher „eiserne" genannt werden mochten (Jes. 17, 16 fg.; Richt. 1, 19; 4, 3), gewöhnlich für zwei, den Kämpfer und den Wagenlenker, eingerichtet (1 Kön. 22, 34; 2 Chron. 18, 33; Jer. 51, 21), mit Behältern für Bogen, Pfeile, Spieße und, wie bei den Persern, Medern und später im assyr. Heer (2 Makk. 13, 2), auch mit Sicheln versehen waren (s. Sichel). Aus 2 Chron. 35, 23 fg. ist zu entnehmen, daß hebr. Könige, wie die persischen, bedeckte, zum Sitzen und Liegen eingerichtete Wagen auf ihren Kriegszügen mitführten. Zu kleinern Fahrten dienten wol leichte, zweiräderige, mit zwei Pferden oder Maulthieren bespannte Wagen, die der Herr selbst lenkte, während die Dienerschaft nebenherlief (1 Kön. 18, 44 fg.), um beim Aussteigen oder sonst wie behülflich zu sein. Transportwagen wurden meist von Rindern (4 Mos. 7, 3 fg.; 1 Sam. 6, 7; 2 Sam. 6, 6), aber auch von Maulthieren oder Eseln (Jes. 21, 7) gezogen. Zusammengestellte Trainwagen bildeten eine Wagenburg, die als Lagerverschanzung diente (1 Sam. 17, 20; 26, 5. 7). Daß sowol die Beschaffenheit der hebr. Wagen als auch ihre Bespannung von der des übrigen Alterthums nicht wesentlich verschieden war, lassen schon Einzelbezeichnungen vermuthen, als: Räder, zophannim (1 Kön. 7, 32; Jes. 28, 27; Nah. 3, 2; Spr. 20, 26) oder galgilim (Jes. 5, 28; Ez. 10, 2; 6, 23. 24; 26, 10), Achsen, jadot (1 Kön. 7, 32), Felgen, gabbim, Speichen, hiššukim, Stäbe, hiššur (1 Kön. 7, 33), der Strick, zabot (Jes. 5, 18), womit das Zugthier an das Joch, zol (4 Mos. 19, 2; 5 Mos. 21, 3; Jer. 5, 5), gebunden, 'asar (1 Mos. 46, 29; 2 Mos. 14, 6; 1 Sam. 6, 7; 1 Kön. 8, 44; 2 Kön. 9, 21; Jer. 46, 4), ratam (Mich. 1, 13), gespannt war. Ueber den Dreschwagen s. Dreschen, Schleife. Der Sonnenwagen, mit den Sonnenpferden, 2 Kön. 23, 11 erwähnt, bezieht sich auf den im Orient und Alterthum weitverbreiteten Gestirndienst, der zwar gesetzlich streng verboten (5 Mos. 4, 19; 17, 13), von abgöttischen Königen Judas doch gepflegt, von Josia aber abgeschafft wurde

(2 Kön. 23, 5. 11; 2 Chron. 34, 41). Ob der Name der phöniz. Stadt Bethammerkabot (Jos. 19, 5; 1 Chron. 4, 31) von dem uralten Sonnendienst oder von daselbst garnisonirenden Streitwagen herzuleiten sei, bleibt fraglich. Roskoff.

Wahl, s. Erwählung.

Wahrheit, Wahrhaftigkeit. Im absoluten Sinne ist die Wahrheit der Inbegriff des Wesens aller Dinge. In diesem Sinne heißt in der Bibel Gott (Jahve) selbst Wahrheit (Jer. 10, 10), denn außer ihm ist alles nichtig, vergänglich, ohne Bestand. Eben darum kommt das Prädicat Wahrheit auch allem, was er offenbart und thut, insbesondere seinem Wort und seinen Werken, zu (Ps. 119, 60; 111, 7 fg.). Doch bedeutet Wahrheit (ëmët), von Gott ausgesagt, im A. T. nicht selten auch lediglich die Eigenschaft der Treue (Ps. 25, 10; 117, 2; Jes. 38, 18), also s. v. a. die Wahrhaftigkeit Gottes, zumal hinsichtlich seiner in seinem Worte gegebenen Zusagen und gemachten Verheißungen. Im N. T. hat sich Jesus Christus, der synoptischen Ueberlieferung zufolge, niemals als „die Wahrheit" bezeichnet, womit er sich (wenn auch nur in moralischer Hinsicht) Gott gleichgestellt hätte. Wir haben daher guten Grund zu der Annahme, daß, wenn er sich im vierten Evangelium (Joh. 14, 6) dieses Prädicat beilegt, dies auf Rechnung des Evangelisten zu setzen ist. Seine Versicherung dagegen, daß es zu seiner Bestimmung gehöre, die Wahrheit zu reden und zu bezeugen (Joh. 8, 45; 18, 37), stimmt durchaus mit der synoptischen Ueberlieferung (Matth. 7, 24; 22, 16; Mark. 1, 22; Luk. 6, 47). In einer andern Bedeutung des Wortes heißt Christus in der Apokalypse der „Wahrhaftige" (ὁ ἀληθινός), als der „wahre Zeuge" (Offb. 3, 7. 14; 19, 11), im Unterschied von den falschen Zeugen, d. h. als der rechte Messias, der das Heil wahrhaft vermittelt. In diesem Sinne heißt das Evangelium Jesu Christi „das Wort der Wahrheit" (Eph. 1, 13; Jak. 1, 18).

Die Wahrheit wird im N. T. entgegengesetzt dem Irrthum (s. d.) und der Lüge (s. d.), ein Gegensatz, der besonders scharf in den Johanneischen Schriften gezeichnet ist (s. „Bibel-Lexikon", IV, 67), wonach er im Christenthum und Antichristenthum gipfelt. Neben diesem dogmatischen Wahrheitsbegriff, der sich auch in den Pastoralbriefen (vgl. 1 Tim. 2, 4 fg.) und überhaupt seit dem Ende des 1. Jahrh. v. Chr. ausgebildet findet, verdient aber namentlich der ethische in der Bibel Beachtung. Hiernach wird schon im A. T. ernstlich auf die Pflicht hingewiesen, die Wahrheit zu reden, d. h. der von Personen und Sachen nach reiflicher Prüfung gewonnenen Ueberzeugung gemäß zu reden (Sach. 8, 16; Spr. 23, 23). Im N. T. versichert der Apostel Paulus (2 Kor. 13, 8): „Wir vermögen nichts gegen die Wahrheit, sondern nur für die Wahrheit etwas", und ermahnt die Christen, die Lügen abzulegen und die Wahrheit zu reden, ein jeglicher mit seinem Nächsten. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist in der That auch eine der vornehmsten Pflichten der Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft, da alles gegenseitige Vertrauen auf ihrer gewissenhaften Ausübung beruht, und ihre Verletzung die Grundlagen gemeinsamer Arbeit für die Zwecke des Reiches Gottes untergräbt. Schenkel.

Wahrsager, s. Zauberei.

Waisen und Witwen werden besonders oft im A. T. zusammen erwähnt (2 Mos. 22, 21 fg.; 5 Mos. 10, 18; 24, 17; Ps. 68, 6; Hiob 24, 3; Jes. 1, 17; 2 Makk. 3, 10; Jak. 1, 27) als solche, die unfähig sind, für sich selbst zu sorgen, und daher die Hülfe anderer beanspruchen dürfen. Daher werden sie auch oft mit Fremdlingen und Leviten (5 Mos. 14, 29; 16, 11. 14; 24, 19 fg.; 27, 19; Ps. 94, 6) zusammengestellt. Es war des Frommen höchste Pflicht, sich hülfloser Waisen und Witwen anzunehmen (Hiob 29, 12 fg.), besonders den Waisen Vater zu sein und das Brot mit ihnen zu theilen (Hiob 31, 17), der Waisen und Witwen Rechtssache zu führen (Jes. 1, 17) und hierbei in keiner Weise sie zu benachtheiligen (5 Mos. 27, 19) oder um ihr Eigenthum zu bringen (vgl. Matth. 23, 14). Gott selbst will der Waisen Vater und der Witwen Richter sein (5 Mos. 10, 18; Ps. 68, 6) und wird Gericht halten über alle, welche Gewalt und Unrecht thun an solchen Hülflosen und Unterdrückten (Mal. 3, 5). Nur die Gottlosen, welche des Lebens Zweck verkennen, überwältigen den Gerechten und schonen die Witwen nicht (Ps. 94, 6; Weish. 2, 10); nur die rohen Wüstenräuber nehmen Waisen und Witwen ihr Eigenthum (Hiob 24, 3) und rauben den Waisenknaben hinweg von der Mutter Brust, ihn als Sklaven zu behandeln (Hiob 24, 9). Man kann daher nur von dem Frevler und Sünder wünschen, daß seine Kinder Waisen und sein Weib Witwe werden soll, daß diese Waisenkinder betteln

gehen müssen und niemand sich ihrer erbarmt (Ps. 109, 9 fg.); ja der Herr selbst verleugnet sein gewohntes Erbarmen gegen Witwen und Waisen wegen der Sündenmenge seines Volks (Jes. 9, 16). Waisen werden sowol vater- und mutterlose als auch nur vaterlose Kinder genannt (vgl. Hiob 24, 9; 1 Kön. 7, 13 fg.; 17, 9 fg.; Luk. 7, 12), und auch seine Jünger nennt Jesus Waisen, als sie in ihm den väterlichen Freund und Lehrer verlieren sollten (Joh. 14, 18). Die Witwen lebten in stiller Zurückgezogenheit (vgl. Kl. 1, 1 fg.; 2 Sam. 20, 3), deshalb wird auch das verlassene Zion mit einer Witwe verglichen (Jes. 54, 1 fg.; vgl. 47, 8 fg.; Jer. 51, 5; Bar. 4, 12; Offb. 18, 7). Auch die reiche Witwe Judith bezog nach ihres Mannes Tode ein Kämmerlein im obern Stock ihres Hauses und hielt sich dort in der Stille auf (Judith 8, 5 fg.). Lebte der Vater noch, dann konnte seine verwitwete Tochter in seinem Hause weilen (1 Mos. 38, 11), doch trug sie Trauerkleider (1 Mos. 38, 14; Judith 8, 5 fg.; vgl. 16, 8 fg.), und mit den Thränen, die sie über ihr Schicksal vergoß (Kl. 1, 1 fg.), verband sie die Hoffnung auf Gott, betete und fastete; denn es war für sie besonders ehrbar, wenn sie im Witwenstande verblieb (vgl. 1 Tim. 5, 5 fg.; Luk. 2, 36 fg.); hatte sie noch Eigenthum, so deponirte man solches an heiliger Stätte, damit es völlig sicher sei (2 Makk. 3, 10). Oft lebten Witwen in großer Armuth (1 Kön. 17, 9 fg.; Luk. 4, 26), wenn nicht ein braver Sohn für die verwitwete Mutter sorgte (vgl. Luk. 7, 12) oder die Schwiegermutter in der rührenden Liebe der Schwiegertochter Trost und Hülfe fand (Ruth 1, 15 fg.; 2, 1 fg.). Waisen und Witwen in ihrer Trübsal zu besuchen erscheint als besonders verdienstlich (Jak. 1, 27); man sollte sie auf keine Weise bedrücken (2 Mos. 22, 21 fg.; 5 Mos. 24, 17). Sie sollten bei den Mahlzeiten, welche vom Erträgniß des Zehnten gegeben wurden, sich betheiligen (5 Mos. 14, 29), und sollten an der Festfreude des Bemittelten theilnehmen (5 Mos. 16, 11. 14). Auf dem Felde zurückgelassene Garben (5 Mos. 24, 19), ebenso an den Zweigen des Oelbaumes stehen gebliebene Früchte sollten ihnen überlassen bleiben (5 Mos. 24, 20), und die Nachlese im Weinberg sollte ihnen gehören. Doch war die Witwe verpflichtet, einem Gelübde nachzukommen, da sie niemand mehr hatte, der sie davon befreien konnte (4 Mos. 30, 10). Eine verwitwete Priestertochter konnte, wenn sie kinderlos war, in das väterliche Haus zurückkehren und am Tische des Vaters essen (3 Mos. 22, 13). Der Hohepriester durfte keine Witwe oder geschiedene Frau heirathen (3 Mos. 21, 13 fg.; vgl. Ez. 44, 22). Wenn Brüder zusammenlebten und ein Bruder kinderlos starb, so sollte seine hinterlassene Witwe dem Bruder beigegeben werden, damit er die Schwagerehe (s. Ehe) an ihr vollziehe. Erhielt dann die Witwe des verstorbenen Bruders aus dieser zweiten Verbindung einen Sohn, so sollte dieser den Namen des verstorbenen Bruders führen, damit auf diese Weise dessen Name nicht erlösche in Israel (5 Mos. 25, 5 fg.). In den ersten Zeiten des Christenthums sorgten die Apostel besonders auch für die Witwen und wählten zu diesem Zweck sieben Männer von gutem Ruf zur Pflege der Witwen (Apg. 6, 1 fg.). Später scheint es in einzelnen Gemeinden Sitte gewesen zu sein, Witwen, welche das sechzigste Lebensjahr erreicht hatten, in Listen einzutragen, um sie regelmäßig und gewissenhaft unterstützen zu können. Doch mußten solche Witwen ein Zeugniß über gute Werke aufweisen können, ihre Kinder gut erzogen haben, gastfrei gewesen sein, Bedrängten geholfen, überhaupt Handlungen selbstverleugnender Liebe gethan haben (1 Tim. 5, 9 fg.). Junge Witwen sollten nach des Apostels Rath (1 Tim. 5, 14) eine zweite Ehe schließen, um durch ein geordnetes häusliches Leben sittliche Verschuldungen zu vermeiden. Hatte aber eine christl. Frau unter ihren Angehörigen eine Witwe, so sollte sie für dieselbe sorgen, damit der Gemeinde nur die Sorge für ganz verlassene Witwen zufalle (1 Tim. 5, 16). Grundt.

Waizen, s. Getreide.

Wälder mit hochgewachsenem Holze und dunkelm, kühlem Schatten bietet Palästina nur wenige; denn wo sich dortzulande Waldboden findet, stehen die Bäume parkähnlich weit auseinander und die Zwischenräume sind entweder nur von niederm Dorngestrüpp oder etwas höherm Gesträuch besetzt. Auch bin ich stundenweit durch dichten Strauchwald in Judäa gereist, ohne daß ein Baum diese Einförmigkeit unterbrochen hätte. Einen Wald nach unsern Begriffen mit hochstämmigen, dicht zusammenstehenden Bäumen gibt es in Westpalästina nur einen. In geringer Breite zieht er sich westlich von Nazareth 10 Stunden lang vom Hügelland Untergaliläas über den Karmel bis in die Nähe von Cäsarea. Die Umgebung von Cäsarea Philippi an der bekannten Quelle des Jordan ist mit einem Park von prächtigen Eichen und duftigem Rasen geschmückt. In

Obergaliläa sieht man oft den einen Thalabhang mit hohem Strauchwald bewachsen, während der gegenüberliegende, der ausdörrenden Hitze mehr ausgesetzt, kahl ist. Karmel und Tabor haben fast in ihrem ganzen Umfang hohen Strauchwald; dagegen entbehren die Berge Ephraims und Benjamins des Gehölzes fast gänzlich. Namentlich holzarm zeigt sich der Boden östlich von der Wasserscheide gegen das Jordanthal hin und zwar auf der ganzen Strecke vom Gilboa an bis zu der südlichen Landesgrenze (s. Wüste). Judäas ausgedehnte Strauchwälder liegen im Westen und Nordwesten von Hebron. An der Verkümmerung des Baumschlages sind hauptsächlich die Ziegenheerden schuld, welche die zarten Zweige abnagen. Es wird indeß überhaupt auf Pflege des Forstes nicht die mindeste Sorgfalt verwandt. Weil man die Wurzeln der Sträucher ausrodet, um sie zu Kohlen zu brennen, steigert sich die Holzarmuth des Landes von Jahr zu Jahr.

Viel bedeutender ist der Waldbestand im Ostjordanland. Ueppiges Waldland treffen wir im obern Dschaulan, viele alte Eichenhaine am Westabhang des Hauran; am gesegnetsten aber in dieser Beziehung ist Gilead. Hier kann man mancherorts sowol im Dschebel Adschlun als in der Belka eine Stunde in dichtem Waldesschatten reisen, wir erinnern an die Wälder von Suf, vom Dschebel Kafkaf, von Ragaba, von Gil'ad südlich des Jabbok und von Fuheis südöstlich von Ramoth Gilead (es-Salt). Um so auffallender contrastirt gegen Gileads Wälderpracht die große Holzarmuth der ammonitischen und moabitischen Hochebenen. Den viel geschlungenen Lauf des untern Jordan begleitet ein schmaler Streifen von Laubwald abwechselnd mit hohem, dichtem Schilf (vgl. 2 Kön. 6, 25).

In ganz Palästina herrscht unter den Waldbäumen die Eichengattung vor, von andern Gattungen nennen wir Tamarisken, Platanen, Eschen, Pappeln, Föhren, Erdbeerbäume und den stacheligen Nebk, welch letzterer die Oase von Jericho in Strauch- und Baumform weithin bedeckt.

Daß im Alterthum der Waldbestand auch im westlichen Palästina noch größer gewesen als heute, bezeugen die jetzt noch vorhandenen Spuren sowie auch die biblischen Andeutungen. Ein großer Wald zog sich über die Berge Ephraims und Benjamins hin (Jos. 17, 15 fg.; 1 Sam. 14, 25), und Kirjath-Jearim, d. i. Wälderstadt, hieß ein angesehener Ort letztern Stammes. Selbst in den jetzt so öden Bergschluchten im Osten Bethels gab es Wald, in welchem sich Bären aufhielten (2 Kön. 2, 24). Noch mehr beweisen die vielen dem Waldleben entlehnten Bilder des A. T. Dichter und Propheten erzählen uns, wie die Löwen hervorbrechen aus dem Walde, dem „Wohnort des Wildes“ (Jer. 5, 6; 12, 8; Am. 3, 4; Jes. 56, 9; Ps. 50, 10), wie das Laub rauscht in den unzählbaren Bäumen des „undurchdringlichen“ Waldes (Jes. 7, 2; 10, 18. 19; Jer. 46, 23), wie der Gewittersturm Lichtungen bricht (Ps. 29, 9), wie des Waldes Dickicht niedergemäht wird von der Axt (Ps. 74, 5; Jes. 10, 34), und wohlbekannt war das großartige Schauspiel des Waldbrandes (Jes. 9, 18; Jer. 21, 14; Ps. 83, 15; Jak. 3, 5). Von Holzhauern redet noch das Gesetz 5 Mos. 19, 5; jetzt könnte man dort nur noch von Holzbrennern berichten. Feierliche Waldeinsamkeit herrschte auf Karmels Höhen zu Micha's Zeit (Mich. 7, 14) und vom würzigen Waldesduft des Libanon redet Hosea (Kap. 14, 16). Auf umwaldeten Höhen baute Jotham Burgen und Thürme (2 Chron. 27, 4). S. Basan, Cedern, Eichen, Gilead, Jordan, vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien“ (Berlin 1848—55), II, I, 1488; Tristram, The land of Israel, a journal of travels in Palestine (London 1865), S. 462 fg. Furrer.

Waldesel (hebräisch: pĕrë oder ʿarod) (asinus hemippus). Dieser nahe Verwandte des zahmen Esels, schlanker und elastischer als dieser, kommt an Schnelligkeit dem besten Pferde gleich, hat außerordentlich feines Gesicht und Gehör und ebenso guten Geruch. Sein graues Fell spielt im Sommer ins Röthliche, welche Schattirung im Winter verschwindet, hingegen bleibt ein über den Rückgrat sich hinziehender dunkler Streif um die wollige Mähne. Wild und unbändig streift der Waldesel am liebsten heerdenweise in menschenarmen Gegenden (Jes. 32, 14; Hiob 24, 5). Er läuft auf alle aussichtreichen Höhen seines Reviers, um etwaige Feinde zu erspähen; daher denn auch nur die geschicktesten Jäger seiner habhaft werden können und die assyr. Könige selbst mit allem Eifer der Jagd auf wilde Esel oblagen (vgl. G. Rawlinson, The five great monarchies of the eastern world [2. Aufl., London 1871], S. 222 fg., 515 fg.). Den trotzigen Freiheitssinn des wilden Esels hat der Dichter Hiob's (Kap. 39, 6—8) prächtig

geschildert und geistreich der alte Erzähler (1 Mos. 16, 12) den ungebändigten Sohn der arab. Wüste mit dem Waldesel verglichen.

Wenn die Israeliten den Brunsttrieb des Waldesels (Jer. 2, 24), sein Streifen auf Gebirgshöhen (Hiob 39, 8; Jer. 14, 6), sein heerdenweises Kommen zu den Trinkstätten (Ps. 104, 11), sein klägliches Schreien bei Mangel an grünem Gras (Hiob 6, 5), ja selbst den kräftigen Glanz seiner Augen (Jer. 14, 6), und die harmlose Unwissenheit (Hiob 11, 12) seines Füllens kannten, so stützte sich solch genaue Kenntniß auf unmittelbare Anschauung im eigenen Lande. Jetzt ist der Waldesel von Palästina verschwunden und findet sich auch nur selten in den einsamen Gegenden östlich von Hauran oder nördlich von Damaskus. In den Einöden Aegyptens kommt übrigens auch der gewöhnliche Esel in wildem Zustande vor und es mag sein, daß der feinsinnige Naturbeobachter, der Dichter Hiob's, mit ʿarod diesen wilden asinus vulgaris, mit pĕrĕh den eigentlichen asinus hemippus bezeichnen wollte. Im Euphratgebiet schwärmen die Waldesel im Sommer bis ins armenische Gebirge hinauf, im Winter bis zum Persischen Golf hinab, während sie in Aegypten nur im Sommer an den Grenzen des cultivirten Landes sich zeigen, im Winter sich in das Innere der Einöden zurückziehen. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 43 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 219 fg. Furrer.

Waldochs, s. Gazelle.

Walfisch deutet Luther das hebr. liwjatán und tannin (vgl. z. B. Ps. 74, 14; 104, 26; Hiob 7, 12; 1 Mos. 1, 21) sowie das griech. ketos (Sir. 43, 27; Matth. 12, 40). Beide Ausdrücke beziehen sich auf große Reptile oder Wasserthiere überhaupt und eine genauere Bestimmung ergibt sich nur aus dem Zusammenhang der jeweiligen Schilderung. In mehrern Stellen (z. B. Jer. 14, 6) liegt übrigens schon im Hebräischen eine Verwechselung von tannin („Reptil") und tannim („Schakale") vor. Das Mittelländische Meer beherbergt eine Menge von Haifischen, an die neben Krokodilen bei 1 Mos. 1, 21 wol vorzüglich zu denken ist. In früherer Zeit kamen indeß auch Walfische, namentlich Bartwale, im Mittelländischen Meer zahlreich vor. Der Verfasser des Jonabuches hat daher bei der bekannten Erzählung (Jon. 2, 11 fg.; vgl. Matth. 12, 40) ohne Zweifel den Walfisch im Sinne gehabt, da dem Unkundigen zwar das ungeheuere Maul, aber nicht der enge Schlund des Wals bekannt war. Vgl. Schleiden, „Das Meer" (Berlin 1866), S. 623 fg. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 152. Furrer.

Walker, einer, der durch kräftiges Kneten oder Stampfen den vom Webstuhl genommenen Stoff verdichtet, zugleich aber auch entfettet und überhaupt reinigt, bedient sich in neuerer Zeit der Walkmühle, daher Luther 2 Kön. 18, 17 das hebr. Wort kobes durch „Walkmüller" übersetzt. Im gesammten Alterthum wurde aber das Verdichten und Reinigen des Stoffes, das Walken, durch Treten mit den Füßen erzielt, worauf auch die hebr. Bezeichnung des Walkers, kobes, von kabas, mit Füßen treten, stampfen, hindeutet. Da der Walker nicht nur neugewobene Stoffe bearbeitete, sondern auch, und großentheils, getragene Kleider reinigte, so war der hebr. Walker vornehmlich Wäscher, wie Luther Mal. 3, 2 übersetzt. In ältester Zeit wird wol auch bei den Hebräern das Waschen der Gewänder, das beim sogenannten Aussatz derselben gesetzlich verordnet ist (3 Mos. 13, 54), von der Familie (2 Mos. 19, 10; 3 Mos. 11, 23; 4 Mos. 19, 7), namentlich dem weiblichen Theile, verrichtet worden sein, wie nach althellenischem Brauch selbst Königstöchter dieses Geschäft besorgten; später aber finden wir, wie in Aegypten, so auch bei den Hebräern und Römern, die Wäscherei als ein besonderes und wichtiges Handwerk der Männer (2 Kön. 18, 17; Jes. 7, 3; 36, 2; Luther: Färber), welche getragene Gewänder, sowol weiße (Mark. 9, 3; Luther: Färber) als, nach dem Talmud, auch bunte, reinigten (s. übrigens Waschen).

Einen Einblick in die Einrichtung einer röm. Walkerei und die Manipulation bei der Reinigung der Gewänder erhalten wir durch eine in Pompeji aufgedeckte Walkerwerkstätte und die an ihren Wänden befindlichen Gemälde. Da sehen wir in Nischen Kübel mit Wasser aufgestellt, in deren einem ein Walker den Stoff durch Treten mit den Füßen reinigt, während in zwei andern die schon durchkneteten Gewänder herausgezogen und die noch etwa sich vorfindenden Flecken durch Reiben mit den Händen entfernt werden. Wahrscheinlich kamen dann die Gewänder in Waschgefäße, deren einige in der Werkstätte ein-

gemauert sind, in denen durch Uebergießung mit klarem Wasser die zur Reinigung angewandte Lauge, Mineral- oder Pflanzenkali oder der Urin herausgespült wurde. Selbstverständlich trocknete man hierauf die gereinigten Kleider, wie die, auf einem andern Bilde, an Stangen aufgehängten Stoffe das Innere einer Trockenstube darstellen. Wie die röm. Walker und Wäscher ihr Gewerbe des übeln Geruchs wegen außerhalb der Stadt trieben, so wird 2 Kön. 8, 17; Jes. 5, 7; 36, 2 im Westen Jerusalems in der Nähe des obern Teichs ein Feld der Walker oder Wäscher erwähnt, wo die israelitischen, theils aus dem angeführten Grunde, theils wol des nöthigen Wassers wegen, ihr Geschäft verrichteten. In dem Namen „Rogel-Brunnen" (Jos. 15, 7. 8; 18, 16. 17) erscheint zwar „Rogel" als nomen proprium, das ursprünglich aber wol ein Appellativum war und auch Walker bedeutet. Roskoff.

Walkerfeld, s. Walker.

Wand, s. Häuser.

Wandel, s. Werke.

Waschen. Dem Orientalen ist die durch Waschung bewirkte Reinheit diätetisch wichtig und religiös bedeutsam; daher werden von ihm Waschungen der Kleidungsstücke, des ganzen Körpers oder einzelner Theile desselben wegen des heißen Klimas im Orient, wegen des Wüstensandes, besonders wegen Verhütung von Hautkrankheiten oft vorgenommen. Vor allem aber verlangte Ehrfurcht gegen das Heilige Reinheit des Körpers, äußere Reinigung (s. d.) erschien daher als würdige Vorbereitung für heilige Dinge. Daraus erklärt sich die Werthschätzung des Wassers im Morgenlande, die Anlegung von Brunnen, Wasserleitungen und Bädern und die Verehrung, welche man Strömen durch Baden in ihren Wellen zu beweisen glaubte. So legen die Indier großen Werth auf das Baden im Ganges, und die Frauen Aegyptens verehren den Nil dadurch, daß sie sich in seine Fluten tauchen (vgl. 2 Mos. 2, 5 fg.). Der Gottesdienst der Mohammedaner schreibt viele Waschungen vor und erfordert deshalb reichen Wasservorrath in oder nahe bei den Moscheen, daher oft in deren Nähe Cisternen oder Brunnen angelegt sind. Fast jedes vornehme orientalische Haus enthält eine Cisterne und ein Bad. Die alten Aegypter pflegten ihre irdenen Trinkgefäße täglich mit Wasser zu reinigen und immer frisch gewaschene leinene Kleider zu tragen; ihre Priester mußten zweimal des Tages und zweimal des Nachts in kaltem Wasser baden. Auch die Priester der Israeliten mußten rein vor Gott erscheinen; Hände und Füße mußten sie waschen beim Eingehen in das Heiligthum, beim Herantreten an den Opferaltar (2 Mos. 30, 18 fg.). Mose sollte den Aaron und dessen Söhne sich waschen lassen, ehe sie in den Dienst Gottes traten (2 Mos. 29, 4; 3 Mos. 8, 6). Auch die Leviten sollten die Kleider waschen und mit Wasser besprengt werden (4 Mos. 8, 7); die Vorschrift des Kleiderwaschens galt auch für den, der das Reinigungswasser sprengte (4 Mos. 19, 21). Dem ganzen israelitischen Volke wird das Waschen der Kleider befohlen, als würdige Vorbereitung auf die Eröffnung der Bundesgesetze (2 Mos. 19, 10). Bei jeder Verunreinigung, z. B. durch Samenergießung (3 Mos. 15, 16; 5 Mos. 23, 11 fg.) und durch den Beischlaf (3 Mos. 15, 18), sollte man sich waschen. Die Priester mußten sich waschen, wenn sie unrein geworden waren durch eine Leiche oder auf andere Weise (3 Mos. 22, 4 fg.). Waschung der Kleider wurde von dem verlangt, welcher ein Aas trug oder davon gegessen hatte (3 Mos. 11, 25. 28. 40); Kleiderwaschung und Bad hatte derjenige vorzunehmen, welcher das Lager, den Sitz, den Leib eines Mannes, der den Samenfluß hatte, berührte (3 Mos. 15, 5 fg.), der von dem Speichel desselben getroffen wurde (V. 8) oder irgendetwas berührte, was jener berührt hatte (V. 10). Dieselbe Waschung mußte vorgenommen werden, wenn man eine Menstruirende oder etwas von ihr Berührtes gleichfalls berührt hatte (3 Mos. 15, 21 fg.), wenn man durch eine Leiche sich verunreinigt hatte (4 Mos. 19, 19) oder vom Aussatz befallen war (3 Mos. 14, 8). Eine besondere Höflichkeit war es, dem Gast vor dem Mahle Wasser zum Waschen der Füße bringen zu lassen (1 Mos. 18, 4; 19, 2; 24, 32; Richt. 19, 21); Robinson (vgl. „Palästina" [Halle 1841—42], III, 234) erfuhr diese Aufmerksamkeit gleichfalls im Hause des amerikan. Consularagenten in Ramleh, wo ihm eine nubische Sklavin Wasser brachte, es auf seine Füße goß, die sie mit der Hand abrieb und mit einer Serviette abtrocknete. Man erwartete diese Fußwaschung als einen Beweis der Höflichkeit (vgl. Luk. 7, 44); auch die Hindus beobachteten sie und brachten sogar dem Götzenbild Wasser zum Fußwaschen als Gabe dar. Diese Fußwaschung (s. d.), in der

Regel von Sklaven verrichtet, wurde auch von Jesus während des letzten Mahles an seinen Jüngern vollzogen (Joh. 13, 2 fg.). Der Salbung pflegte ein Bad voranzugehen (Ruth 3, 3; Judith 10, 3). Vor dem Essen wusch man die Hände (Matth. 15, 2), doch wurde diese von den Pharisäern peinlich beobachtete Sitte von Jesus und seinen Jüngern unbeachtet gelassen, da er vielmehr Werth legte auf innere Reinheit (Luk. 11, 38 fg.). Die Mischna (Tractat, Berachoth, VIII, 4) verlangt das Händewaschen auch nach dem Essen; Robinson (a. a. O., II, 726) fand diese Sitte bei einem Mahl im Hause des Gouverneurs von Hebron. Leichen wurden vor der Beerdigung gewaschen (Apg. 9, 37); man wusch die Striemen zur Linderung des Schmerzes (Apg. 16, 33); an Flüssen und Brunnen wurde und wird noch heute im Orient von den Frauen die Wäsche gewaschen; auch Thiere reinigten sich im Wasser (vgl. 2 Petr. 2, 22). Durch Waschen der Hände bezeugte man symbolisch seine Unschuld an vergossenem Blut (5 Mos. 21, 6; Matth. 27, 24; vgl. Ps. 73, 13). Auf der reinigenden Kraft des Wassers beruht die Anwendung desselben in der Taufe (s. d.). Grundt.

Wasser. In einem so trockenen Lande wie Palästina wurde das Wasser weit höher geschätzt als bei uns; denn von langer anhaltender Dürre hat dort die lebende Natur am meisten zu leiden. Wenn spärlich die Winterregen gefallen und des Sommers Glut ununterbrochen bis in den October sich erstreckt, begreifen wir, daß es, wie der Prophet sagt, Elende gibt, die weitherum umsonst nach Wasser suchen und deren Zunge vor Durst verdorrt (Jes. 41, 17), daß Streit entsteht um der Brunnen willen (1 Mos. 21, 25; 26, 18 fg.), daß ein Trunk kühlen Wassers ein wonnevoller Genuß ist (Spr. 25, 25; vgl. Mark. 9, 41; Matth. 10, 42), gestohlene Wasser süß schmecken (Spr. 9, 17) und daß man überhaupt Wasser in reichem Maße genießt (vgl. Hiob 34, 7). Fauliges Cisternenwasser ist oft das einzige Getränk. Welches Labsal dagegen das frisch aus dem Felsen quellende Wasser, das „Wasser des Lebens" (Jer. 2, 13; 17, 13; Joh. 4, 10; Offb. 22, 17). Einen Trunk Wassers durfte man dem Wanderer nicht versagen (Matth. 10, 42; Mark. 9, 41), doch im freigebigen Hause gab man ihm Milch (Richt. 5, 25). Wein mit Wasser vermischt galt als das angenehmste Getränk (2 Makk. 15, 40); dem schwachen Magen seines Freundes empfahl Paulus Wein anstatt Wassers (1 Timoth. 5, 23). An Wassern bewahrt der Baum unvergängliches Grün (Jer. 17, 8; Ps. 1, 3), gedeiht üppig die Saat (Hiob 29, 19), und durch Wasser macht Gott die Wüste zu Paradiesesauen (Jes. 35, 1 fg.; 41, 18 fg.) Unersättlich schluckt die Erde, die lange geschmachtet, das Wasser (Spr. 30, 16).

Die göttliche Allmacht hat Wasser als Himmelsocean über die Erde gewölbt (1 Mos. 1, 7; Ps. 104, 3), ins Wolkenkleid dasselbe gehüllt (Spr. 30, 4), und in Tropfen läßt sie es auf die durstige Erde rieseln (Hiob 36, 27 fg.; Jes. 44 3). Dem Wasser des Meeres, das alle Gewässer in seinen Schos aufnimmt (Koh. 1, 7), hat sie Schranken gesetzt (Am. 5, 8; Ps. 33, 7) und aus dürrem Fels den sprudelnden Quell geschlagen (Jes. 48, 21; 2 Mos. 17, 6; 4 Mos. 20, 11). Weit geheimnißvoller erscheint im compacten Kalkgebirge die Quellenbildung als im reichgeäderten, porösen, krystallinischen Gestein. Aus wilden Bergwassern, die Steine mit fortreißen (Hiob 14, 19), und die in enger Schlucht von allen Seiten den Ahnungslosen plötzlich bedrohen (Ps. 88, 18), rettet der starke Gott (Ps. 18, 17; 32, 6; 144, 7; Jes. 43, 16). Salziges und süßes Wasser kann nicht dieselbe Quelle spenden (Jak. 3, 12); aber Gottes Kraft kann die Salzsole zu süßem Wasser umwandeln (2 Kön, 2, 19 fg.), wie dies infolge von innern Erdbewegungen etwa beobachtet werden mochte, begreiflich auch das Umgekehrte. In intermittirenden Quellen, deren berühmteste die von Jerusalem ist, verehrte man ein göttliches Geheimniß (Joh. 5, 4).

Stand eine Frau im Verdacht des Ehebruchs, so mußte sie „Fluchwasser" trinken, nämlich geweihtes Wasser vermischt mit Staub und der vom Zettel abgewaschenen Buchstabensubstanz der Fluchsprüche (4 Mos. 5, 11—31; s. Fluchwasser). Ueber das in Blut verwandelte Nilwasser, s. Nil, Mose. Furrer.

Wassermelonen, 'abattihim, aßen nach 4 Mos. 11, 5 die Israeliten einst neben anderm Gemüse in Aegypten, und noch jetzt werden dortzulande diese Melonen (cucurbita citrullus) in großer Menge angebaut und verzehrt, vgl. Knobel zu 4 Mos. 11, 5. Das Innere der Wassermelone, die bisweilen ein Gewicht von 30 Pfund und einen Längendurchmesser von drei bei einem Querdurchschnitt von zwei Fuß erreicht, ist fest, das Fleisch blaßroth und mit dunkeln Samenkörnern durchsprengt. Die harte Haut ist glatt,

schwarzgrün untermischt mit blaßgrünen weißlichen Flecken. Das Kraut ausgezeichnet durch fiederiggespaltene Blätter und kleine blaßgelbe Blüten kriecht mit Ranken auf der Erde fort. Wässerig und ohne viel Geschmack ist sie wegen ihrer kühlenden Eigenschaft unter der glutheißen Sonne der Wüste eine höchst angenehme Erquickung. Wassermelonen werden auch in Palästina massenhaft angebaut, besonders in der Ebene Saron (vgl. Rogers, La vie domestique en Palestine [Paris 1864], S. 442 fg.) wo die Haupternte auf Ende Juli fällt. Die frühesten Melonen auf dem Markt von Damaskus kommen von der Ebene Batiha (Melonenebene) am Nordostsaume des Sees Genezareth. Neben den Wassermelonen cultivirt man auch die Fleischmelonen (cucumos melo) sowol in Aegypten als auch in Palästina. Es bezieht sich indeß der mit 'abattihim stammverwandte arab. Name auf die Wassermelone. Vgl. Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), II, 829 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 468; Hasselquist, „Reise nach Palästina", deutsch von Gadebusch (Rostock 1762), S. 528 fg. Furrer.

Webebrote, s. Heben und Weben.

Webebrust, s. Heben und Weben.

Webegarbe, s. Heben und Weben.

Weben, s. Heben und Weben.

Weberei, s. Handwerke, Wirken.

Wechsler, ein Kaufmann, der eine Münzsorte gegen eine andere umtauscht, hieß in Griechenland κολλυβιστής, wo dies Geschäft zuerst durch den auswärtigen Handel, der nach den Perserkriegen, infolge der Züge Alexander's und der Gründung Alexandriens, sich mächtig aufgeschwungen und weit ausgedehnt hatte, hervorgerufen wurde. Als dann die röm. Herrschaft den unmittelbaren Verkehr des Occidents mit dem Orient eröffnete, war das Wechslergeschäft ein nothwendiges Moment im Handel. Die Wechsler blieben aber nicht bei ihrer ursprünglichen Beschäftigung, fremde gegen einheimische Münzsorten für ein kleines Aufgeld (collybus) umzutauschen, sondern verlegten sich hauptsächlich darauf, zu geringen Zinsen Geld aufzunehmen und zu hohen darzuleihen (die athenienfischen z. B. nahmen 36 Proc.), wodurch sie großen Gewinn und eine Art Gläubigermonopol erlangten. Außerdem wußten sie von den ihnen anvertrauten Summen solcher, die ihre Kasse nicht selbst führten, eigenen Vortheil zu ziehen und misbrauchten nicht selten ihren Credit zum Nachtheil ihrer Creditoren. Es kann daher nicht befremden, daß Habsucht, Raubgier, Schlechtigkeit überhaupt zu Prädicaten jener Wechsler wurden, zumal sie gewöhnlich Leute niederer Herkunft und Gesinnung waren. Die üble Behandlung der Wechsler im N. T. (Matth. 12, 12; Mark. 11, 15; Joh. 2, 15) hat aber ihren Grund nicht sowol in dem Gebaren derselben als vielmehr in dem ganzen trivialen Getriebe, wodurch das Heilige entweiht wurde. Die Wechsler im äußern Vorhof des Tempels, dem sogenannten Vorhof der Heiden, wo das zum Opferdienst erforderliche Opfermaterial verkauft wurde (Joh. 2, 14 fg.), wechselten gewöhnliches Geld gegen Sekel oder Doppeldrachmen, deren man zur Abtragung der Tempelsteuer bedurfte, welche zuerst von Mose zur Errichtung der Stiftshütte eingeführt wurde (2 Mos. 30, 12 fg.; 2 Chron. 24, 6), wonach jeder über 20 Jahre alte Israelit einen halben Silbersekel, aber nur dieses eine mal, zu entrichten hatte. Unter Joas wurden zur Ausbesserung des Tempels freiwillige Gaben vom Volke durch die Leviten eingesammelt (2 Kön. 12, 4 fg.; 22, 4—7). Nach dem Exil ward eine ständige, jährliche Abgabe von einem Drittelsekel daraus (Neh. 10, 32), später zu einem halben Sekel oder zwei Drachmen erhöht, welche auch die außerhalb Palästinas lebenden Juden zu leisten und nach Jerusalem abzuführen hatten. Nach dem Talmud wurde dieses Geld aber nicht, wie ursprünglich, blos für die Baulichkeiten des Tempels, sondern zur Anschaffung der täglichen Opfer, der Schaubrote, überhaupt zur Deckung der Bedürfnisse des Cultus verwendet (vgl. Neh. 10, 33 fg.). Da diese Tempelsteuer nur in der alten Münze abgetragen werden durfte (Matth. 17, 24), so war die Umwechselung der gewöhnlichen Münzsorten in jene nothwendig, somit auch die Wechsler, die das Geschäft verrichteten.

Das N. T. erwähnt den Wechsler auch unter dem Namen τραπεζιτής (Matth. 25, 27), von dem Tisch (Bank, Bankhalter), an dem er sein Gewerbe, Geld gegen Verzinsung auszuleihen, ausübt. Roskoff.

Wege, s. Straßen.

Wehmutter, s. Geburt.

Weib, s. Frauen.

Weiden. In Luther's deutscher Bibel sind mit dem Worte Weiden zwei an sich verschiedene Bäume übersetzt; sie finden sich jedoch häufig in Gesellschaft und mit Oleandern, Tamarisken, Palmen und niedern Sträuchern am meisten in heißen Niederungen, an fließendem Wasser (vgl. Ez. 17, 5; Ps. 137, 2; Hiob 40, 22), wo überhaupt der Baum am besten gedeiht (vgl. Ps. 1, 3). Daher sollen die mit Gottes Geist erfüllten, gekräftigten Israeliten, nach des Propheten Verheißung (Jes. 44, 4), wachsen und emporsprießen auf einem mit frischem Grün bedeckten Lande wie Weiden am dahinwallenden Gewässer. Die Zweige der Weiden wurden beim Laubhüttenfest getragen und geschwenkt zum Ausdruck der Freude (3 Mos. 23, 40; 2 Makk. 10, 7); dabei sollten jedoch, wie die Mischna (Tractat, Succa, III, 3) bemerkt, die Zweige der zaphzaphah, d. i. der Ez. 17, 5 genannten Weide, nicht gebraucht werden. Neuere Reisende, z. B. Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], I, 175; II, 433; III, 48), fanden den Weidenbaum fast überall in Palästina und auch am Horeb, und zwar immer in der Nähe vom Wasser. Doch wurde von Wetzstein der gewöhnlich (z. B. Ps. 137, 2) mit „Weide" übersetzte Baum arab nur einmal in Palästina, und zwar in der Nähe von Nimrin im Moabiterland, gefunden, mit Weiden (arabisch: safsaf = hebräisch: zaphzaphah, Ez. 17, 5) und blühenden Oleandern zusammenstehend. Die Blätter dieses arab sitzen ringsum dicht am Stamm, wie bei der sindiana (der syr. Eiche), und sind wie bei dieser mit Dörnchen umsäumt. Auch der arab ist eine Wasserpflanze wie die Weide; seine Blütenbüschel sitzen an den Spitzen der schlanken Zweige und bilden Dolden; er ist daher eine Art viburnum und wird zum Unterschied von der Weide wol auch „Wiede" genannt. Die Ghowârene, d. h. Bauern an den Ufern des Todten Meeres, gewinnen in den Monaten Mai und Juni den sogenannten Beyrukhonig aus den Blättern und Zweigen dieses arab; die Araber essen ihn wie Honig, benutzen ihn auch dazu, ihre Wasserschläuche damit zu reiben und luftdicht zu machen. Dieser arab ist also keine Species der Weide, daher Ps. 137, 2 nicht an die Trauerweide zu denken ist, denn diese gehören zur Gattung safsaf, welches nach Sprengel („Geschichte der Botanik" [Altona und Leipzig 1817—18], I, 25) die salix subserrata ist. Grundt.

Weidenbach, s. Bäche.

Weihe, s. Weihen.

Weihen, heißt etwas für einen höhern Zweck bestimmen und im besondern etwas an Gott, beziehentlich an die irdischen Organe seines Willens und Wirkens dahingeben. Im weitesten Sinne gefaßt schließt der Begriff Weihe, Weihgeschenk auch den des Opfers mit ein, sofern aber letzteres gewöhnlich noch einen besondern Zweck (Sühnung, Erstattung u. s. w.) hat und infolge dessen in einer besondern, cultisch geregelten Weise dargebracht wird, versteht man unter Weihen im engern Sinne gewöhnlich die Darbringung von Gaben, die nicht als Opfer verwendbar waren, sondern in irgendeiner freiern, weniger gebundenen Weise dem Heiligthum und seinen Dienern zugewiesen wurden. Die häufigste Veranlassung zu solchen Gaben war ein vorangegangenes Gelübde (s. d.), das sowol auf Menschen wie auf Thiere und Sachen sich beziehen konnte (3 Mos. 27). Natürlich aber war das Gelübde nicht nothwendige Vorbedingung für die Darbringung eines Weihgeschenks, letzteres konnte ebenso gut Folge eines unmittelbaren und sogleich ausgeführten Willensentschlusses sein. Das bekannteste Beispiel dieser Art sind die freiwilligen Gaben, welche die Israeliten je nach Geschlecht, Stand und Vermögen zusammensteuerten, um den Bau und die Ausstattung ihres Heiligthums zu ermöglichen (2 Mos. 35, 20—29; 25, 1—7). In der spätern Zeit, als das Heiligthum einen bleibenden Ort gefunden und sich zu einem prächtigen Tempel umgestaltet hatte, wurden für die Unterhaltung desselben und der zu ihm gehörenden zahlreichen Dienerschaft (s. Priester, Leviten) zwar gewisse Gaben als regelmäßige obligatorische Abgaben eingeführt, so die Tempelsteuer von einem halben Sekel jährlich (2 Mos. 30, 13), die Erstlinge, Erstgeburten (s. d.) und Zehnten (s. d.); der ganze Aufwand konnte aber damit nicht bestritten werden, und soviel wir sehen können, fehlte es auch in der That daneben nie an freiwilligen Weihgeschenken, aus denen ein Tempelschatz gesammelt und geäufnet werden konnte (2 Kön. 12, 5 fg.; 22, 4 fg.). Besonders waren es glückliche Kriegsunternehmungen, die jeweilen auch dem Tempelschatz

zugute kamen (Jos. 6, 19; 2 Sam. 8, 11 fg. 7; 2 Kön. 11, 10); durch das spätere Gesetz wurde sodann der Modus der Beutevertheilung genau geregelt und der dem Heiligthum zu entrichtende Antheil fest bestimmt (4 Mos. 31, 25 fg.). Auch von auswärts flossen dem Tempel, besonders in späterer Zeit, hier und da Gaben zu (2 Makk. 3, 2; 9, 16; Josephus, „Alterthümer", XII, 2, 4. 7 fg.; XIV, 16, 4; XVIII, 3, 5; „Jüdischer Krieg", II, 17, 3; V, 13, 6); aus ganz früher Zeit berichtet von einem Beispiel ähnlicher Art 1 Sam. 6.

Was die Form der Darbringung solcher Weihgeschenke anlangt, so bestand sie zunächst einfach in Ablieferung der betreffenden Gaben an die Priester, welche dieselben, beziehentlich den daraus erlösten Geldwerth sorgfältig aufzuheben verpflichtet waren. Gewöhnlich schloß sich wol an die Empfangnahme von seiten der Priester die Ceremonie des Hebens und Webens (s. d.) an als Symbol der Weihe und Darbringung an Gott. Ueber eine besondere in gänzlicher Vernichtung des Gottgeweihten bestehende Form solcher Gaben s. Bann.

Auch der Fall, daß Menschen sich selbst oder ihre Angehörigen dem Heiligthum weihten, war denkbar und kam, wie es scheint, oft vor. Selten aber wurde eine solche Weihung in Wirklichkeit ausgeführt (1 Sam. 1), in den meisten Fällen trat an ihre Stelle die Einlösung mit Geld, für welche das Gesetz 3 Mos. 27, 2—8 das Nähere bestimmte. Ueber Lösung der Weihgeschenke überhaupt gilt das „Bibel-Lexikon", II, 374, Gesagte. Als leichtere, meist nur für bestimmte Zeit geltende und auf Beobachtung einiger weniger Enthaltsamkeitsvorschriften sich beschränkende Form einer solchen persönlichen Weihung gehört hierher auch das Nasiräat (s. d.). Steiner.

Weihrauch kommt von einer Pflanzengattung aus der zehnten Klasse erster Ordnung des Linné'schen Systems, nach J. Boswell Boswellia genannt, wozu nur einige Baumarten gehören, die in Asien und Afrika wachsen, gefiederte Blätter, traubige oder rispige Blüten mit fünfzähnigem Kelch, fünfblätteriger Blumenkrone mit zehn Staubgefäßen und einen Griffel haben, dreikantige Steinfrüchte mit dreifächerigem Kern und geflügelten Samen tragen. Der echte Weihrauch stammt von drei Boswelliaspecies, die nur in Südarabien und im Somaliland vorkommen. Die im östlichen Afrika heimische Boswellia floribunda oder papyracea mit Rispenblüten liefert den afrikanischen oder arab. Weihrauch, die Boswellia serrata (indisch: sillaki), mit blaßrothen Blumentrauben, schwitzt aus der Rinde ein Harz (indisch: kunduru), das, im Handel als echter Weihrauch bezeichnet, in blaßrothen Tropfen und in bräunlichen Stücken auf den Markt kommt, bitter schmeckt und beim Verbrennen einen scharfaromatischen Geruch verbreitet. Der Weihrauch verdankt seine Berühmtheit nicht seiner Verwendung als Arzneimittel, sondern daß er schon im Alterthum als Räucherwerk, vornehmlich gottesdienstlichen Zwecken geweiht, wie sein deutscher Name andeutet, und als „Weihrauch" in weitverbreitetem Gebrauch war. Die Hebräer bezogen ihn aus Arabien (Jes. 60, 6; Jer. 6, 26), dem Hauptbezugsland für Wohlgerüche in damaliger Zeit, und dem Weihrauch will man zum großen Theil den Ursprung des sprichwörtlichen Reichthums dieses Landes zuschreiben. Die Araber waren die Vermittler des Handels zwischen den ind. Völkerschaften und den Aegyptern, Phöniziern, Assyrern, Babyloniern, und dank der günstigen Lage ihres Landes vermochten sie auch den Zwischenhandel zu monopolisiren, wodurch Europa mit Ostasien in Verbindung stand. Mit dem Weihrauchhandel befaßten sich vornehmlich die Sabäer (Jes. 60, 6; Jer. 6, 20) und Gerrhäer (Γεῤῥαῖοι des Ptolemäus, VI, 7, 16; Strabo, XVI, 778, 782; Plinius, VI, 32). Im Alterthum galt Arabien für die ausschließliche Heimat des kostbaren Weihrauchs; die Schriftsteller kannten die Pflanze nur nach unsichern Traditionen, daher die Verschiedenheit ihrer Angaben; neuere Forschungen haben aber gezeigt, daß das hochgeschätzte Harz auch in Indien erzeugt und selbst nach Arabien eingeführt wird. Aus HL. 4, 6. 14 vermuthet man, daß der Baum auch in Palästina als Culturpflanze vorgekommen sei. Schon vor alters waren, nach Plinius, mancherlei Surrogate statt des echten Weihrauchs gebräuchlich. Vor dem trojanischen Kriege kommt der Weihrauch bei den Griechen nicht vor, und die Rauchopfer bestanden in ältester Zeit bei ihnen aus inländischen Pflanzen, die sammt Wurzel, Blüten und Früchten den Göttern dargebracht wurden. Später ist der Weihrauch wesentlicher Bestandtheil des Rauchopfers (s. d.), womit man in allen Angelegenheiten des Lebens das göttliche Wohlwollen zu erlangen suchte. Er war seines Duftes wegen eins der geschätztesten Räuchermittel, daher ihn die Bibel als Kostbarkeit anzuführen pflegt

(HL. 3, 6; 4, 14; Jes. 45, 23; 60, 6; Sir. 39, 19; 50, 9; Matth. 2, 11). Er diente zum Rauchopfer, das aus ihm nebst drei andern Ingredienzen bestand (2 Mos. 30, 34) und jeden Morgen und Abend dargebracht wurde (2 Mos. 30, 7 fg.), als Beigabe der Speiseopfer und der Schaubrote (3 Mos. 2, 1 fg. 15 fg.; 6, 8. 15; 24, 7; 4 Mos. 5, 15; Jes. 43, 23; 66, 3; Jer. 14, 5; Sir. 24, 21) und selbst im gewöhnlichen Leben zur Räucherung (HL. 3, 6; Offb. 18, 13). Als zu den Tempelbedürfnissen gehörig mußte Weihrauch stets vorräthig sein und wurde häufig als freiwillige Gabe gebracht (1 Chron. 9, 29; Neh. 13, 5. 9; Jer. 17, 26; 41, 5). Ueber die Weise, den Weihrauch darzubringen, s. Rauchopfer, Schaubrote. Vgl. Boidwood, The genus Boswellia (London 1870). Roskoff.

Wein, Weinbau. Kein Land ist für die Cultur des Weinstockes geeigneter als das Hochland von Palästina. Steinige Halden mit trockenem Untergrund, heiße Tage und thaufeuchte Nächte kommen dort dem Wachsthum der Rebe fördernd entgegen. Da Mohammed den Weingenuß verboten (Koran, Sura, II; V), hat sich die Cultur des Weins auf wenige Gegenden zurückgezogen. Weit ausgedehnte Rebberge sieht man nur noch in Hebrons Umgebung, während Reblauben, welche den Hof des Hauses überschatten, Weinstöcke, die, um Feigenbäume geschlungen, mit dem Feigenlaub zusammen dichten kühlen Schatten spenden, in den meisten Landestheilen sich finden. Zur Zeit des alten Israel war die Cultur des Weinstocks in hohem Schwung und Wein ein Hauptproduct des Landes (1 Mos. 49, 11; 5 Mos. 6, 11; 8, 8; 4 Mos. 16, 14; Jos. 24, 12; 1 Sam. 8, 14; Jer. 39, 10; 2 Kön. 25, 12; Neh. 5, 3). Weinberge bildeten mit silbergrünen Oelbaum- und schwarzgrünen Feigenbaumpflanzungen den charakteristischen Schmuck der Gebirgslandschaft (Jos. 24, 13; 1 Sam. 8, 14; 2 Kön. 5, 26; Jer. 5, 17; 40, 10; Hos. 2, 12; 2 Kön. 18, 32). Ueber dem „Sohn des Oeles", dem Oelbaum, prangt nach Jes. 5, 2 das Rebgelände. Sicher ruhen unter dem Laubdach von Weinstock und Feigenbaum in des Sommers Glut galt als Inbegriff harmlosen friedlichen Glückes (1 Kön. 4, 25; Mich. 4, 4; Sach. 3, 10; 1 Makk. 14, 12). Besonders berühmte Weinberge traf man damals in der Oase Engedi (HL. 1, 14), im Traubenthal bei Hebron (4 Mos. 13, 24), an den Abhängen des Sichemthales (Richt. 9, 27), am Karmel (2 Chron. 26, 10), an Jisreels zum Gilboa aufstrebenden Hügeln (1 Kön. 21, 1 fg.). Man pries den Libanonwein (HL. 8, 11; Hos. 14, 8) und die üppig rankenden Reben vom nördlichen Moab (Jes. 16, 8 fg.; Jer. 48, 32). In der ägyptisch warmen Ebene von Genezareth pflückte man zu Josephus Zeit („Jüdischer Krieg", III, 10, 8) während zehn Monaten des Jahres reife Trauben. An die alte Weincultur erinnern auch Ortschaftsnamen wie Abelcheramim im Ostjordanland (Richt. 11, 33) und Beth-Cherem (Jer. 6, 1; Neh. 3, 14) nördlich von Tekoa. Ja selbst ganz im Süden des Landes, im Negeb, bis gegen Kades Barnea hin wurde Wein gezogen; denn man findet in jener Gegend jetzt noch eine Menge kleiner aneinandergereihten Steinhaufen, die als Unterlage für Rebstöcke dienten (vgl. Palmer, The deserts of the Exodus [Cambridge 1872], S. 367 fg.). Auch in Aegypten hat es zu keiner Zeit an Rebenpflanzungen gefehlt, wie dies von der hebr. Sage (1 Mos. 40, 11 fg.) und altägypt. Denkmalen bezeugt wird (vgl. Ebers, „Aegypten und die Bücher Mose's" [Leipzig 1868], S. 322 fg.).

Wer einen Weinberg anlegte, der las auf dem hierzu bestimmten Landstücke die Steine zusammen, umhegte es, wie wir es heute noch in Palästina sehen, mit einer Mauer oder umpflanzte es mit einer Hecke zum Schutz gegen wilde Thiere, z. B. Füchse (HL. 2, 15), Wildschweine (Ps. 80, 13 fg.) sowie auch gegen das zahme weidende Vieh (Jes. 5, 1—5; Matth. 21, 33), meißelte im Felsen zwei übereinander liegende Tröge oder Keltern (s. Kelter) aus und erbaute einen Thurm für Wächter und Arbeitsleute, da die Häuser der Bauern entfernt von den Rebbergen nahe beieinanderstanden. Der einzelne hätte allein inmitten seines Landgutes nicht genügende Sicherheit gefunden (vgl. Jes. 5, 1—5; Matth. 21, 33). Ein Rebstock kostete den hohen Preis von 2 Mark 41 Pf. (1 Sekel, Jes. 7, 23). Sorgfältig wurde das Erdreich behackt, die Rebe von den unnützen Schossen befreit (Jes. 5, 6; Joh. 15, 1 fg.), und nicht war es gestattet, zwischen die Reben hinein noch andere Pflanzen zu säen (5 Mos. 22, 9).

Man cultivirte vorherrschend rothe Weinsorten, weshalb die Vergleichung des Weines mit Blut auch Jesus bei Stiftung des Abendmahles nahe lag (Matth. 26, 28), und öfters der Ausdruck „Traubenblut" wiederkehrt (Jes. 63, 3. 6; Sir. 39, 26 [31]). Heutzutage

werden bei Hebron und Bethlehem fast nur weiße Weine gezogen, an denen es doch auch im Alterthum nicht fehlen mochte. Vielleicht war schon jene riesige Traube, welche die Kundschafter Mose's ins israelitische Lager brachten, von weißer Art; denn letztere zeichnet sich jetzt noch bei Hebron durch große Beeren und bedeutenden Umfang aus. Trauben von drei Pfund Schwere sind dort nichts Seltenes, man hat aber auch schon 9—12 Pfund schwere gefunden. Die Trauben der Edelrebe, sorék (Jes. 5, 2; Jer. 2, 21) sollen nach jüd. Auslegern kleine dunkelrothe Beeren mit winzigem Kern besessen haben. Dem Gedeihen der Reben waren neben schlechter Witterung besonders die Heuschreckenschwärme verderblich (s. d.; vgl. Joel 1, 4 fg.). Jesaja berichtet (Kap. 5, 2. 4), daß sich auch an der edelsten Rebensorte die Grünfäule einstellte, eine Krankheit, die durch die Traubenmotte (tinea uvella) hervorgerufen wird. Von den reifen Trauben mochte der Wanderer nehmen, so viel er zur Erquickung bedurfte, nur das Forttragen von Trauben in einem Gefäß galt für Diebstahl (5 Mos. 23, 24). Das Recht der Nachlese war den Armen zugesichert (3 Mos. 19, 10; 5 Mos. 24, 21). Wer einen neuen Weinberg angelegt, war vom Kriegsdienst so lange frei, bis er einmal Weinlese hatte halten können (5 Mos. 20, 6).

Reife Trauben kommen schon Ende Juli auf den Markt Jerusalems, doch beginnt die eigentliche Weinlese erst Mitte Herbstmonat oder Anfang October, sodaß bei reichem Weinertrag und frühem Eintreten des ersten Regens „der Traubenkelterer den Säemann erreichte" (Am. 9, 13). Freudengesang und Jauchzen erschallte von Traubenschnittern sowie von den Arbeitern, die mit bloßen Füßen die in der Kelter (s. d.) aufgehäuften Trauben zertraten (Richt. 9, 27; Jes. 16, 10; Jer. 25, 30; 48, 33; Jes. 63, 3).

Von der Kelterkufe wurde der Wein in Krüge oder Schläuche gefüllt, um darin zu vergären, wobei etwa alte Schläuche unter der Expansivkraft der Gärungsgase zerplatzten (Matth. 9, 17; Luk. 5, 33—39). Man beließ den Wein meist auf den Hefen (Ps. 75, 9; Zeph. 1, 12; Jer. 48, 11); doch verstand man sich, da man gern alten Wein trank (Luk. 5, 38), auch auf das Abziehen des Weines (Jer. 48, 11; Jes. 25, 6). Mit leichter Mühe gewann man aus dem sehr süßen klebrigen Most Traubenhonig.

Der Wein, sowol der ungegorene (tirôš) als der gegorene, war als freudig aufregendes Getränk bei den Israeliten hochgeschätzt (HL. 1, 2.4; 4, 10; 7, 10; Spr. 31, 6; Richt. 9, 13; Ps. 104, 15; Sir. 31, 31 fg.; Hos. 4, 11; Sach. 9, 17) und selbst den Priestern nur während sie im Cultus thätig waren verboten (3 Mos. 10, 3—11; Ez. 44, 21). Ebenso wenig paßte der Weingenuß zur ernsten Stimmung derer, die ein Gelübde auf sich genommen (vgl. 4 Mos. 6, 3 fg.; s. Nasiräer). Durchdrungen vom Ernst einer trüben Zeit, verschmähte die Familie der Rechabiten den Wein (Jer. 35, 1—11). Den feurigen Wein temperirte man, wenigstens in der spätern Zeit, mit Wasser (2 Makk. 15, 40), und früh schon, wie jetzt noch im Orient, setzte man ihm Gewürze bei, die seine Annehmlichkeit steigern oder wol auch seine berauschende Wirkung etwas hemmen sollten (Jes. 5, 22; HL. 7, 3; 8, 2; Spr. 9, 5; 23, 30; Ps. 75, 9). Zur Pfingstzeit, also im Mai, trank man süßen Wein (Apg. 2, 13); begreiflich war dies nicht Weinmost, sondern man bereitete denselben wol in derselben Weise, wie ich es bei einem Juden in Hebron erfahren, der Wasser auf getrocknete Trauben gegossen und den Aufguß unter Beigabe von Gewürz destilliren ließ. Es schmeckte dieser „süße Wein" sehr angenehm. Gegen „Helden des Weintrinkens" (Jes. 5, 22; Sir. 31, 29), gegen wüstes und übermüthiges Treiben in den Schenkhäusern erhob sich besonders die ernste Stimme des Jesaja (Kap. 5, 11 fg.; 22, 13; 28, 7 fg.). Das Gebaren von Betrunkenen war wohlbekannt (1 Sam. 1, 13 fg.; Spr. 23, 29 fg.; Apg. 2, 13), während heutzutage in Palästina Trunkenheit sehr selten vorkommt. Als Trankopfer (s. d.) fand der Wein im Cultus häufige Verwendung (4 Mos. 15, 5; Hos. 9, 4; Sir. 50, 15). Trauben, frische und getrocknete, wurden viel gegessen (Mich. 7, 1; 4 Mos. 6, 3; 1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 16, 1; 1 Chron. 13, 40); ja bei großem Durst waren sie selbst in saurem, unreifem Zustand willkommen, obgleich sie dann wie Essig auf die Zähne wirkten (Ez. 18, 2; Jer. 31, 29).

Neben dem Wein kannten die Israeliten noch andere berauschende Getränke, die sie mit dem Namen šekár zusammenfassen (vgl. 5 Mos. 14, 26; Spr. 20, 1; 31, 4). Wir haben dabei vorzüglich an den Saft einheimischer Früchte, der Granaten und Aprikosen, zu denken. Im Jordanthal und an der Meeresküste mochte man auch Palmwein genießen, den man aus dem Herz der Blätterkrone gewann (vgl. Mariti, Viaggi por la Soria e Palestina [Florenz 1769—70], III, 162 fg.) oder Dattelwein, der durch Aufguß

von Wasser auf Datteln ähnlich wie bei den getrockneten Trauben oder einfach durch Auspressen den saftreichen frischen Datteln und nachherige Gärung zu Stande kommt (vgl. Plinius XIV, 19, 3; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" [Stuttgart 1833—41], III, 683). Schwerlich kannten die Israeliten die Fabrikation des ägypt. Gerstenweines (Herodot, II, 77), einer Art Bieres, indem bei der häufigen Erwähnung der Gerste im A. T. sonst davon wol auch eine Andeutung gegeben wäre. Den Nasiräern und den Priestern im Dienste war šekár wie Wein verboten (4 Mos. 6, 3 fg.; Richt. 13, 4. 5; Luk. 1, 15). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 402 fg. Furrer.

Weise, s. Weisheit.

Weisheit. Wie in dem ältern Hebraismus der Geist und das Wort Gottes als das belebende, schaffende und offenbarende Princip erscheinen, so tritt in dem spätern die Weisheit (hebräisch: ḥokmah, griechisch: sophia) in gleichem Sinne hervor, und wie auch die Menschen Geist und Wort haben, so tritt auch die Weisheit zu ihnen in mannichfaltigen Bezug. Als es bei dem hebr. Volke auf Grundlage der von Mose gegebenen theokratischen Gemeindeverfassung in der Weiterentwickelung zu einem gesetzlichen und sich veräußerlichenden Priesterthum kam, entstand daneben ein Prophetenthum, das, der Veräußerlichung entgegentretend, in begeisterter Rede das Volk geistig zu wecken und zu heben, Unarten und Sünden entgegenzutreten und, in die politischen Fragen der Zeit eingreifend, Regenten und Volk den auf theokratischem Standpunkte einzuschlagenden Weg zu führen suchte. Während die Propheten, die Vollendung des herrlichen Reichs schauend und den Tag des Gerichts und der Strafe für die Bösen als Ausgleichung gegebener Misverhältnisse erwartend, fest im väterlichen Glauben standen, entstand im Volke eine Richtung, welche die Erfahrungen des täglichen Lebens mit den religiösen Satzungen in Widerspruch fand und so entweder bei sittlichem Leichtsinn dem Unglauben und der Religionsspötterei verfiel (vgl. Jes. 28, 14 fg.; 29, 20; 32, 5 fg.; Ps. 10; 14; 94), oder die Theokratie zwar und den Glauben zur Voraussetzung nahm, daß alles von Gott zweckgemäß geordnet sei, aber das speculative Bedürfniß fühlte, sich über die Räthsel und Widersprüche des Lebens zu verständigen und mit dem väterlichen Glauben auseinanderzusetzen. Die Aufgabe war schwer; glaubte doch selbst der Fromme oft bei der Herrschaft des Bösen mit Gott rechten zu sollen und zu sprechen wie Ps. 10, 1: „Warum Jahve, stehest du ferne, verhüllest dein Antlitz für Zeiten der Drangsal?" Es kam so zu einer Philosophie, die wie verschieden auch immer von der griechischen nach Inhalt, Methode und Form, doch eben wie jede Philosophie die Lösung der Probleme der Welt und des Lebens dem hebr. Geiste gemäß sich zur Aufgabe stellte. Schon die kosmogenischen Fragmente der Genesis waren Producte derselben. Ihre eigentlichen Träger waren die Weisen, ḥakamim, die seit den Zeiten Salomo's hervortreten. Jer. 18, 18 nennt sie neben Propheten und Priestern, doch bildeten sie keinen besondern Stand: es waren Männer freiern Geistes, die dem öffentlichen Cultus nicht eben zugethan, durch Betrachtung der Natur und des Lebens die großen Probleme zu lösen und eine Lebensphilosophie zu gewinnen suchten. Wennschon ihr Ausgangspunkt der Satz war: „Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang" (Spr. 1, 7; 9, 10; Hiob 28, 28; Ps. 111, 10), so war doch möglich, daß einzelne unbefriedigt in Skepsis geriethen oder stumpf resigniren zu müssen glaubten. In dieser Beziehung ist besonders auf Hiob und Koheleth zu verweisen. Dem letztern ist alles eitel, selbst die Weisheit ist nichtig (vgl. Koh. 1, 13; 6, 8; 2, 16—21; 9, 11), und er findet schließlich nur weisen Lebensgenuß als das höchste Gut. Sonst liegt uns die hebr. Weisheitslehre in verschiedener Entfaltung besonders in den Sprichwörtern, einigen Psalmen, in Jesus Sirach, Baruch und dem Buch der Weisheit vor; über Henoch vgl. Dillmann, „Das Buch Henoch übersetzt und erklärt" (Leipzig 1853), S. 152 fg.

Ganz überwiegend legten die Weisen die Resultate ihres Denkens in Sprichwörtern nieder; seltener bedienten sie sich der Lyrik und des Dialogs. Das Sprüchwort, die Gnome (hebräisch: maschal), entspringt aus der Erfahrung; aus der Betrachtung verschiedener gleich- oder ähnlich gearteter Fälle des Lebens zieht man das Resultat und sucht damit einen allgemein gültigen Satz zu gewinnen. Da Gott und sein Walten, die menschlichen Dinge im weitesten Umfang und die Natur in Betrachtung kamen, so ist der Inhalt äußerst mannichfaltig. Die Form ist durchgehends poetisch und rhythmisch, doch liegt es im spröden Stoff, wenn manchmal die Poesie zur Prosa herabsinkt. Oft richtet der Weise

seine Rede als Vater (Lehrer) an einen Sohn (Schüler) und gibt seine Gedanken in der Form des Gebots oder Verbots, der Ermunterung oder Warnung, aber daneben werden Beobachtungen mitgetheilt, Urtheile abgegeben und Schilderungen eingeflochten. Die Sprache ist bilderreich und durch rhetorische Figuren, als Fragen, Einführungen und Anreden, belebt.

Der Centralbegriff, um den es sich hier handelt, ist der der Weisheit, über den überhaupt auf Bruch („Weisheitslehre der Hebräer" [Straßburg 1851], S. 122 fg.) und Oehler („Theologie des alten Testaments" [Tübingen 1873—74], II, 276 fg.) verwiesen sei.

Wenn 4 Makk. 1, 16 die Weisheit stoisch als Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge und deren Gründe definirt wird, so sei gleich bemerkt, daß unsere Weisheit der stoischen mehrfach analog ist. Sie scheidet sich in eine göttliche und menschliche, aber da letztere ein Ausfluß der erstern ist, müssen wir von dieser ausgehen.

Unter den göttlichen Eigenschaften (s. Eigenschaften Gottes) treten bei Betrachtung der Natur die Macht und die Weisheit in den Vordergrund, doch letztere überwiegt, je mehr das Wohlgeordnete und Zweckmäßige der Natur erwogen wird. So hielten sich denn an diese die Weisen ganz vorzugsweise und erfüllten sie mit reichem Inhalt. Wenn es Spr. 3, 19. 20 heißt: „Jahve hat durch Weisheit (ḥokmah) die Erde gegründet, festgestellt den Himmel durch Einsicht (tebunah); durch seine Einsicht (daʿat) brachen hervor die Fluten, und die Wolken träufeln Thau", so ist die Weisheit deutlich als Eigenschaftsbegriff gefaßt, aber ebenso deutlich wird sie Spr. 8, 22. 23: „Jahve erschuf mich als Erstling seiner Wege, vor seinen Werken, vordem; von Ewigkeit ward ich eingesetzt, von Anfang, vor Ursprung der Erde", als Person behandelt. Es ist dies indessen nur dichterische Personification, wie sie gerade von der Weisheit auch Hiob 28, 12 fg.; Sir. 24, 1 fg.; Weish. 7, 21 fg. vorkommt; allerdings aber lag es dem lebhaften orientalischen Geist nicht fern, von der Personification zur Hypostasirung überzugehen, was denn auch in späterer Zeit wirklich geschehen ist.

Die Weisheit existirte von Ewigkeit, aber als vorweltliche ruhte sie in Gott, war sie immanent. Als sie aus Gott heraustrat, war sie das wie bei der Weltschöpfung, so bei der Weltentwickelung thätige Princip. Jahve erschuf sie als Erstling seiner Werke (Spr. 8, 22), sie war bei der Schöpfung bei ihm als Werkmeisterin (vgl. Spr. 8, 30; Weish. 7, 21), sie durchdrang und durchdringt alle seine Werke (Sir. 1, 8), kurz sie ist das Offenbarungsprincip, das Princip der ewigen Wirksamkeit, das zwischen Gott und der Welt vermittelt. Ihrem Wesen nach Abglanz des ewigen Lichts, unbefleckter Spiegel der Wirksamkeit Gottes und Bild seiner Güte (Weish. 7, 26), ist sie ein denkender, heiliger, in seiner Art einziger Geist, der überhaupt alle Vollkommenheiten Gottes in sich schließt (Weish. 7, 22 fg.). Demgemäß ist sie auch nur Gott bekannt, im übrigen ganz unerforschlich, und kostbarer als alle erdenklichen Kostbarkeiten. Als Hauptstellen vgl. überhaupt Spr. 8, 1 fg.; Hiob 28, 13 fg.; Bar. 3, 9 fg.; Sir. 1, 1 fg.; 24, 1 fg.; Weish. 7, 21 fg. Hagadische Bearbeitungen der in der Welt sich manifestirenden göttlichen Weisheit sind erwähnt im Bet ha-Midrasch, herausgegeben von Jellinek (Leipzig und Wien 1853—73), V, XXVIII fg.

Die menschliche Weisheit ist, wie bemerkt, ein Ausfluß der göttlichen. Wie letztere überhaupt in der Schöpfung thätig ist, so theilt sie sich auch nach Maßgabe den Menschen mit. So ist sie das Höchste, was der Mensch erreichen mag; sie ist köstlicher als Perlen, und alles, was du wünschen magst, gleicht ihr nicht (Spr. 3, 15). Freilich ist sie auch nicht leicht zu erreichen; man muß sie suchen, eifrigst suchen, um sie zu finden: man suche sie bei den Weisen und im Umgang mit Weisen; man bewähre sich durch religiösen Sinn und durch strenge Zucht im Leben. Hat man sie erlangt, so ist sie theoretisch das Wissen und Erkennen der Dinge, soweit menschliches Wissen reichen mag, aber praktisch entfaltet sie sich mächtig, und der göttlichen entsprechend umfaßt sie alle Vollkommenheiten des Menschen. Gott gegenüber ist sie εὐσέβεια, Frömmigkeit, den Menschen gegenüber δικαιοσύνη, Rechtlichkeit im weitesten Sinne, und überhaupt σωφροσύνη, maßvolles Verhalten. Hier wird nun eine Ethik aufgestellt, die im ganzen sich sehr rein hält, wenn etwa auch bloße Klugheitsregeln mit unterlaufen, und welche die verschiedensten Seiten des Lebens in Betrachtung zieht. Es geschieht dies nicht systematisch, sondern wie sich eben gewisse Themata darbieten, werden sie besprochen. Obenan steht die Tugend der Gottesfurcht, die sich nicht sowol in äußerm Dienst als in vollem

Gottvertrauen und Rechtthun zu äußern hat; Gerechtigkeit und Recht üben ist Jahve lieber als Opfer (Spr. 21, 3). Der Weise ist fromm und tugendhaft, der Thor gottlos und sündhaft. Vielseitig wird behandelt, wie sich der Weise an sich, in der Familie, seinen Mitmenschen und der Obrigkeit gegenüber zu verhalten hat, und vielseitig wird vor Unarten und Sünden gewarnt. Oft wird das eheliche Leben besprochen, dessen Grundlage eheliche Treue sei, die gute und böse Frau vielseitig geschildert und auf strenge Kindererziehung gedrungen. Kinder sind nicht überhaupt, sondern nur dann Segen, wenn sie wohlgerathen. Den Armen und Nothleidenden gegenüber wird Wohlthätigkeit dringend empfohlen, den Feinden gegenüber Großmuth.

Die Weisheit hat aber auch große Segnungen. Der Weise ist Gott wohlgefällig und hat innern Frieden; in der Familie ist er glücklich und genießt Ruhe und Sicherheit; er ist beredt und ihm gebührt in der Gemeinde zu sprechen; endlich erlangt er Reichthum und Ehre und ihm wird langes Leben (Spr. 3, 16: „Langes Leben ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichthum und Ehre"). Gerade die beiden letzten Punkte waren es, bei denen die Erfahrung leicht mit der Theorie in Conflict gerieth, und da mußte man sich durch Beschränkungen zu helfen suchen. So ist der Reichthum nur von Werth, wenn er mit Rechtthun verbunden ist, auf ihn selbst ist kein Verlaß (Spr. 11, 28: „Wer sich auf seinen Reichthum verläßt, der wird fallen"), ja Spr. 30, 8 wird er nicht einmal gewünscht: „Armuth und Reichthum gib mir nicht, laß mich genießen mein bescheiden Theil Brot." Wenn ferner auch der Weise Schlimmes zu erdulden hatte, so wurde das als Prüfung angesehen (Spr. 3, 11. 12: „Die Zucht des Herrn verachte nicht, und laß dich seine Strafe nicht verdrießen; denn wen Jahve liebt, den züchtigt er, wie ein Vater seinen Sohn, an dem er Wohlgefallen hat"). Wenn endlich die Frage kam, wozu die Frevler und ihr langes Treiben, so wurde dies unter die Teleologie des allwaltenden Gottes gestellt (Spr. 16, 4: „Alles hat Jahve geschaffen für seinen Zweck, auch den Frevler für den Tag des Unheils"). Fritzsche.

Weisheit, Buch der. Das apokryphische Buch der Weisheit bezeichnet einen Fortschritt in der hebr. Weisheitslehre und den Uebergang zu der Philonischen Logoslehre. Sein Inhalt ist wesentlich folgender.

Der Verfasser beginnt mit einer Ermahnung an die Herrscher, durch sittliches Streben der Weisheit nachzugehen, denn nur durch dieses erlange man sie; Sünde und gotteslästerliche Rede führe zum Tode, und doch habe Gott alles fürs Leben geschaffen (Kap. 1). Hierauf werden freigeisterische Grundsätze angegeben, und als deren Consequenzen das Jagen nach sinnlicher Lust und die Unterdrückung des Gerechten (Kap. 2, 1—20). Solche Denkweise entstand aus Schlechtigkeit und aus Unkenntniß der Geheimnisse Gottes. Gott nämlich schuf den Menschen zur Unsterblichkeit, durch den Neid des Satans aber kam der Tod in die Welt, dem die Bösen verfallen, während die Seelen der Gerechten in Gottes Hand ruhen (Kap. 2, 21—3, 3). Die irdischen Leiden, welche die Gerechten treffen, dienen zu ihrer Läuterung, und auch dafür wird ihnen ihr Lohn (Kap. 3, 4—9); dagegen werden die Gottlosen ihre Strafe empfangen, und ihre Mühen sind nutzlos (Kap. 3, 10. 11): ihre Weiber sind gottlos, ihre Nachkommenschaft gedeiht nicht, während, wenn auch der Gerechte kinderlos bleibt, die Unsterblichkeit ihm gesichert ist (Kap. 3, 12—4, 6); und stirbt auch der Gerechte früh, so kommt er zur ewigen Ruhe, und es bemißt sich ja das Leben nicht nach den Jahren, sondern nach seinem Inhalt; auch entrückt wol Gott den Gerechten früh, um ihn einer verderblichen Gesellschaft zu entziehen. Freilich begreifen jetzt die Völker nicht, wie Gott seine Auserwählten gnädig führt, aber sie werden es einst sehen und schwer büßen (Kap. 4, 7—19). Da, bei dem Gericht, wird der Gerechte zuversichtlich gegenüber seinen Drängern stehen, während diese ihre Selbsttäuschung, ihre Verirrungen und deren schwere Folgen und das Nichtige ihres Treibens beklagen werden (Kap. 4, 20—5, 14); die Gerechten aber werden belohnt, auf ewig leben und die herrliche Krone erlangen, und Gott wird das Strafgericht walten lassen (Kap. 5, 15—23).

In Rückbeziehung auf das Vorhergehende richtet der Verfasser sich aufs neue an die Könige, daß sie auf seine Worte hören: Euere Macht habt ihr von Gott, aber sie gemisbraucht, und so wird ein schweres Gericht über euch ergehen; nun denn lernet Weisheit, daß ihr demselben entgehet (Kap. 6, 1—12). Es wird hierauf erörtert, wie man zur Weisheit gelangt (Kap. 6, 13—17), und wie sie zur Unsterblichkeit führt (Kap. 6, 18—21). So ehret sie denn, ihr Herrscher, und ich will euch über sie, auf der der Wohlstand des

Volks beruht, belehren (Kap. 6, 22—26). Der Verfasser zeigt nun als König Salomo, wie er, ein sterblicher Mensch wie jeder andere, zur Weisheit gelangt und was ihm mit ihr geworden sei (Kap. 7, 1—21), entwickelt das Wesen und die Wirksamkeit der göttlichen Weisheit (Kap. 7, 22—8, 1) und erzählt, wie er wegen ihrer Segnungen sie von Jugend auf gesucht, und da sie nur von Gott komme, im Gebet sie von Gott erfleht habe (Kap. 8, 2—21). Das Gebet folgt Kap. 9.

Den Beschluß des Buchs macht zur Empfehlung der Weisheit ein historischer Theil (Kap. 10—19), die Nachweisung, wie die Weisheit in der Geschichte von Adam bis Mose trefflich gewaltet habe, wobei mit besonderm Interesse das verschiedene Schicksal der Israeliten als Monotheisten und der Aegypter und Kanaaniter als Götzendiener geschildert und der Götzendienst nach Ursprung, Wesen und Folgen erörtert wird.

Man ersieht aus dieser Uebersicht, daß sich der Verfasser in einem sehr bestimmten Ideenkreis bewegt, dieselben Gedanken wiederholt, wenn auch in andern Wendungen behandelt, und daß das Buch sich als geordnetes Ganze darstellt. Der Verfasser war Jude, und so ist seine Sprache nicht ohne Hebraismen, namentlich hat er sich des Parallelismus der Glieder bedient, aber daneben zeigt er eine solche Kenntniß des Griechischen und eine solche Gewandtheit im Ausdruck, daß das Buch, wie es vorliegt, nur griech. Original sein kann. Dem Verfasser stand ein reicher Wortvorrath zu Gebote, er liebt zusammengesetzte Worte, namentlich Adjectiva, schreibt geziert, bilderreich und rhetorisch, sodaß zahlreiche Paronomasien, Antithesen und dergleichen Figuren vorkommen. Wenn die Darstellung etwa wechselt, lag es im Stoffe. Nicht immer gelungen sind die Schilderungen, namentlich fehlt es in den letzten Kapiteln nicht an Uebertreibungen und einzelnen Geschmacklosigkeiten. Nach Sprache und Geist ist das Buch mit 2—4 Makk. verwandt. Noch sei bemerkt, daß dem Verfasser die LXX nicht unbekannt waren, vgl. Kap. 2, 12 mit Jes. 3, 10 und Kap. 15, 10 mit Jes. 44, 20.

Im griech. Original ist uns das Buch in einer Reihe von Handschriften erhalten, die in einzelnen Worten nicht wenige Varianten bieten. Von den alten Uebersetzungen ist die alte lateinische die wichtigste, die Hieronymus unberührt ließ, obgleich er selbst keine eigene anfertigte. Sie hat mancherlei Zusätze, die überwiegend sich als willkürliche charakterisiren. Die syrische und die arabische halten sich frei, wörtlicher ist die armenische.

Die Einheit des Buchs ist erst in neuerer Zeit angefochten worden. Houbigant ließ Kap. 1—9 hebräisch vom König Salomo (!) verfaßt, das Folgende später griechisch, vielleicht vom Uebersetzer des ersten Theils, hinzugefügt sein; Eichhorn („Einleitung in die apokryphischen Bücher des Alten Testaments“ [Leipzig 1795], S. 142 fg.) wies Kap. 1, 1—11, 1 und Kap. 11, 2 fg., Bertholdt („Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments“ [Erlangen 1812—19], V, 2276 fg.) Kap. 1, 1—12, 27 und Kap. 13, 1 fg. verschiedenen Verfassern zu. Bretschneider (De libri Sapientiae parte priore cap. I—XI e duobus libellis diversis conflata [Wittenberg 1804], I, 9 fg.) zerlegte das Buch in vier Stücke: Kap. 1, 1—6, 8 sei Fragment eines größern apologetischen, ursprünglich hebräisch geschriebenen Werks aus der Zeit des Königs Antiochus Epiphanes; Kap. 6, 9—10, 21 habe ein gebildeter alexandrinischer Jude zur Zeit Jesu, Kap. 12, 1 fg. ein gewöhnlicher, wenig gebildeter Jude ebenfalls zur Zeit Jesu verfaßt; Kap. 11 aber habe der eingefügt, der die drei Theile zu einem Ganzen vereinigte; Nachtigal endlich („Das Buch der Weisheit“ [Halle 1799], S. 1 fg.) erblickte im Buch eine Anthologie verschiedener Vorträge über die Weisheit und zerlegte es so in eine Menge kleinerer Abschnitte verschiedener Verfasser. Alle diese auf schwächliche Gründe gestützten Vermuthungen widerlegt der sich wesentlich gleichbleibende sprachliche und sachliche Charakter des Buchs; übrigens vgl. Grimm, „Das Buch der Weisheit erklärt“ (Leipzig 1860), S. 9 fg.

Auch die Integrität des Buchs ist in Anspruch genommen worden. Allerdings scheinen ein paar Stichen verloren gegangen zu sein (vgl. Kap. 1, 15; 2, 8); dagegen ist es mit den christl. Interpolationen, die Graetz („Geschichte der Juden“ [Leipzig 1855], S. 494 fg.) Kap. 2, 24; 3, 13; 4, 1; 14, 7 gefunden haben will, nichts, denn um von Kap. 3, 13 und Kap. 4, 1 gänzlich abzusehen, so ist, daß der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen (Kap. 2, 24), eben eine jüd. Vorstellung, und das gesegnete Holz, durch welches Gerechtigkeit geschieht (Kap. 14, 7), ist in Rückbeziehung auf die Arche Noah's und überhaupt die rettenden Schiffe gesagt. Houbigant vermißte eine

Ueberschrift, wie sich solche vor den Sprüchwörtern und dem Koheleth findet; allein der doch wol ursprüngliche Titel genügte wie HL. 1, 1, und auch das Buch Sirach hatte nur die Aufschrift: „Weisheit Jesus Sirach's." Eher könnte am Ende etwas in Wegfall gekommen sein, wie auch vermuthet worden. Man fand anstößig, daß der Verfasser das Walten der göttlichen Weisheit nur von Adam bis Mose geschildert habe, und nicht weiter herab bis zur Zeit Salomo's gegangen sei. Gewiß konnte er das, aber mußte er es? Da die langathmigen Schilderungen des Auszugs Israels aus Aegypten, wobei auch der Götzendienst mehrseitige Beleuchtung fand, augenscheinlich dem Verfasser von besonderm Interesse waren, die Worte Kap. 19, 22: „Denn in allem, Herr, hast du dein Volk erhöhet und geehrt, und es nicht übersehen, in jeder Zeit und an jedem Orte ihm beistehend", aber einen sehr passenden Abschluß geben, so wird der Verfasser um so eher hier abgeschlossen haben, als das Spätere im Verhältniß zu dem detaillirt ausgeführten Frühern nur einen abschwächenden Eindruck hätte machen können.

Bevor wir nach Verfasser und Abfassungszeit fragen, haben wir uns die Situation klar zu stellen, aus der das Buch hervorging und in die es eingreifen sollte. Und diese liegt ziemlich deutlich vor. Es war eine schlimme Zeit, in der der Verfasser schrieb, das Judenthum hatte im Innern eine schwere Krisis durchzumachen, von außen aber hatte es Druck zu erdulden. Hatte sich schon früher mancher eine Skepsis bemächtigt, die durch Erfahrungen des Lebens am väterlichen Glauben irre wurden, namentlich nicht finden konnten, daß Frömmigkeit und Tugend stets ein ruhiges und glückliches Leben im Begleit habe (vgl. Ps. 37, 73 und Buch Hiob), und war Koheleth so weit gekommen, daß er resignirt alles für eitel erklärte, so war die Skepsis nun aber bedeutend vorgeschritten, und eine doch wol weitverbreitete (Weish. 2, 15) Richtung hatte im Volke platzgegriffen, die im religiösen und politischen Interesse aufs schärfste zu bekämpfen und von ihrem unseligen Treiben abzumahnen war. Abgefallen vom väterlichen Glauben (Kap. 2, 12; 3, 10) gerieth sie in Unglauben, sie leugnete die Unsterblichkeit der Seele (Kap. 2, 1—5) und gefiel sich in Gotteslästerung (Kap. 1, 6—11), praktisch suchte sie im Libertinismus Befriedigung (Kap. 2, 6—11) und übte gegen die Frommen den möglichsten Druck (Kap. 2, 12—20). Es war eine bösartigere Richtung als die heidenfreundliche zur Zeit des Königs Antiochus Epiphanes, die aus Egoismus zwar das väterliche Gesetz mit dem heidnischen Wesen vertauschte (vgl. 1 Makk. 1, 11—15. 41—61; 2 Makk. 4, 10—15), aber nicht die Religion theoretisch und praktisch negirte. Verwandter waren ihr diejenigen Juden in Aegypten, welche nach Philo's Schilderung (De confusione linguarum, §. 2; De tribus virtutibus, §. 2) ihren väterlichen Glauben, den sie schnöde verlassen, verspotteten und einem wüsten Lasterleben sich ergaben. Aber auch nach außen, gegen die Heiden, den Aberglauben glaubte der Verfasser seine Polemik richten zu sollen. Den Uebergang bildete ihm der geschichtliche Nachweis, wie von Adam bis Mose die göttliche Weisheit als Vorsehung gewaltet habe (Kap. 10—12). Da hierbei schon wiederholt des Götzendienstes gedacht war, so wird er Kap. 13—15 ausführlich behandelt, seine feinere und rohere Form geschildert, sein Ursprung aufgezeigt und seine Thorheit nachgewiesen, und wie er zur gröbsten Unsittlichkeit führe (Kap. 14, 22 fg.). Wenn der Verfasser nun schließlich Kap. 16—19 mit sichtlichem Interesse in breiter Rede und sehr gesuchter Weise das entgegengesetzte Schicksal der Israeliten und der Aegypter zur Zeit des Auszugs Israels aus Aegypten parallelisirt, so fühlt man unschwer heraus, daß er nicht ohne Reflex auf die Gegenwart schrieb, daß die auch jetzt gedrückten Juden in Aegypten der Belehrung und des Zuspruchs bedurften. Er hofft aber auf den baldigen Sieg Israels über die fremden Völker (vgl. Kap. 3, 8; 6, 6), und daß dann die Theokratie auf immer bestehen werde (Kap. 5, 16 fg.). Die Weisheit, wie sie oben beschrieben wurde, ist es nun, die der Verfasser den Verirrten entgegenhält, nach dieser sollen sie streben, diese wird sie belehren und ihnen den rechten Weg zeigen. In Betreff der Vergeltung hatte er dies vor den ältern Juden voraus, daß er sie nicht blos an das Diesseits, sondern auch an das Jenseits, an die Unsterblichkeit der Seele knüpfte. Uebrigens finden sich die von ihm angegebenen skeptischen Behauptungen sehr ähnlich auch im Koheleth (vgl. Grimm, a. a. O., S. 30).

Der Verfasser nennt sich nicht. Kap. 9, 7. 8 wird König Salomo als Sprechender zwar nicht genannt, aber deutlich genug bezeichnet; nach Kap. 8, 10 fg. ist er ein junger König, der sich durch die Weisheit eine glänzende Regierung, Ruhm und Unsterblichkeit verspricht, und nach Kap. 7, 1 fg. ein Mann hoher Stellung. Wenn demgemäß es Salomo

ist, der in dem Buche spricht, so war es doch, von Spätern und Neuern ganz abgesehen, selbst für Kirchenväter, zu denen natürlich ein Hieronymus nicht zählte, stark, ihn auch für den Verfasser dieses griechisch geschriebenen, von griech. Philosophie nicht wenig berührten und überhaupt spätere Verhältnisse voraussetzenden Buchs zu nehmen. Um eindringlicher die Weisheit zu empfehlen, lieh der Verfasser, statt selbst zu reden, lieber dem Salomo, dem Ideal eines weisen Königs (vgl. 1 Kön. 5, 9 fg.; Sprüche Salomo und Koheleth), das Wort. Es war in damaliger Zeit nicht ungewöhnlich, sich solcher literarischen Maske zu bedienen; wollten die einen damit wirklich täuschen, so glaubten die andern harmloser ihren Gedanken durch die entsprechende Autorität mehr Eingang verschaffen zu können. Wenn sich Kap. 1, 1 fg. und Kap. 6, 1 fg. der König an die Könige und Richter der Erde richtet, so ist das eine rhetorische Form, deren sich auch die Propheten fremden Völkern und Fürsten gegenüber bedienen. Das Buch ist selbstverständlich nur für die Juden zur Lehre, Warnung und Ermunterung geschrieben.

Der Verfasser war, wie aus dem Buche selbst deutlichst erhellt, ein vielseitig, namentlich auch philosophisch gebildeter Hellenist, den wir gemäß seiner Bildung in Aegypten zu suchen haben; darauf führt auch dies, daß der große Haß, den er in den letzten Kapiteln gegen die alten Aegypter zeigt, augenscheinlich auch den Aegyptern seiner Zeit gilt. Wie sich schon seit der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. Juden in Alexandria angelegentlich mit griech. Philosophie beschäftigten und sie mit ihrem Mosaismus in Verbindung setzten, sodaß es schließlich zu einem Synkretismus in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie kam, deren Repräsentant Philo zur Zeit Jesu ist, so hat auch unser Verfasser mancherlei aus der griech. Philosophie, namentlich der platonischen (vgl. Kap. 1, 4; 8, 20; 9, 15, der Leib ist der Sitz der Sünde; Kap. 8, 19—20, Präexistenz der Seele; Kap. 11, 17, Weltbildung aus gestaltlosem Stoff) und stoischen (Kap. 7, 22. 24, die Weisheit als intelligenter Geist und alles durchdringende Weltseele; Kap. 12, 8, Menschenwürde u. a.) entlehnt und für sich verwendet. Der Begriff der Weisheit war zwar schon im spätern Hebraismus, wie wir sahen, gegeben, aber hier hat er philosophische Zuthaten erhalten (vgl. Kap. 7, 22 fg.); die Hypostasirung der Weisheit ist, wenn auch noch nicht vollzogen, doch nahe gelegt und der Uebergang zum philonischen λόγος ἐνδιάϑετος und προφορικός unverkennbar. Doch mit diesem allgemeinen Resultate nicht zufrieden, wollte man auch die Person des Verfassers wissen und kam so auf verschiedene Vermuthungen. Aber läßt sich denn überhaupt die Abfassungszeit unserer Schrift näher bestimmen, einem enger begrenzten Zeitraum anweisen?

Die erste sichere Spur ihrer Existenz findet sich gegen Ende des 2. Jahrh. n. Chr., Irenäus hat sie nach Eusebius („Kirchengeschichte", V, 26) benutzt, was auch aus Irenäus (Contra haer., IV, 38, verglichen mit Weish. 6, 20) erhellt. Darum konnte sie jedoch um Jahrhunderte früher existiren. Wahrscheinlich dürfen wir schon in Clemens von Rom Epist. 1. ad Corinth., Kap. 27, eine Reminiscenz an Weish. 11, 21; 12, 12 erblicken, dagegen ist eine Bekanntschaft der neutest. Schriftsteller mit derselben nicht nachweisbar. Zwar hat man eine Reihe von Stellen beigebracht, die als Reminiscenzen an Stellen des Buchs der Weisheit anklingen sollen (vgl. Theile, Commentarius in epistolam Jacobi [Leipzig 1833], Prolegomena, S. 46, und Stier, „Die Apokryphen" [Braunschweig 1853], S. 18 fg.); allein man treibt damit ein loses Spiel, denn wenn Schriftsteller, die auf einer gemeinsamen Grundlage basiren und nach Geist und Sprache verwandt sind, sich in einigen Gedanken, Wendungen und Worten berühren, so folgt noch lange nicht die Benutzung des einen vom andern; übrigens vgl. in Betreff des Einzelnen Keerl, „Die Apokryphenfrage" (Leipzig 1855), S. 49 fg. Blicken wir rückwärts, so kann das Buch wegen der Benutzung der LXX (s. oben) und wegen seines Geistes nicht früher als im 2. Jahrh. v. Chr. verfaßt sein, und wenn nach demselben die Juden in Aegypten damals schweren Druck erfuhren (s. oben), so werden wir in die Zeit Ptolemäus' VII. Physkon's (in die J. 145—116) geführt, denn unter den frühern Ptolemäern war die Lage der Juden eine sehr günstige. Blutig verfolgt wurden die Juden in Alexandrien unter Kaiser Caligula (in den J. 38—40 n. Chr.) und Kaiser Nero (im J. 66). Der erstere befahl, daß seine Bildsäule im Tempel zu Jerusalem und Bilder von ihm in den alexandrinischen Synagogen aufgestellt werden sollten. Wenn Noack („Der Ursprung des Christenthums" [Leipzig 1857], I, 25) und Graetz (a. a. O., S. 318, 493) in Kap. 14, 16—20 eine Anspielung auf diesen Befehl erblicken und so die Abfassung in diese Zeit verlegen, so

kann von dieser Anspielung doch die Rede nicht sein, da der Verfasser im allgemeinen nachweist, wie der Götzendienst von der Verehrung todter Menschen zu der lebender in Bildern der Fürsten vorgeschritten sei, was bekanntlich lange vorher geschehen war. Trügt nicht alles, so geht die Lehrentwickelung des Buchs der philonischen um ein Erhebliches vorauf, so ist vom λόγος im Sinne der σοφία noch keine Rede (vgl. Grimm, a. a. O., zu Kap. 18, 15); der Logosbegriff wird aber von Philo als bekannter vorausgesetzt, es muß daher eine längere Zeit vorausgegangen sein, bis er allgemeinere Verbreitung fand. Demnach steht der Annahme der Abfassung zur Zeit des Ptolemäus VII. Physkon nichts im Wege, wenn auch positivere Anhaltspunkte fehlen. Jedenfalls aber ist es werthlos, nach Jahrzehnten hin- und herzurathen.

Schon in alter Zeit erblickten einige im Juden Philo den Verfasser unsers Buchs (vgl. Hieronymus, Praef. in librum Sapientiae). Diese Meinung, der unter andern auch Luther war und die bis in die Mitte des 18. Jahrh. Vertreter hatte, fand um so leichter Eingang, als man durch sie für das Buch eine bestimmte historische Situation gewonnen zu haben glaubte. Philo nämlich war einer der alexandrinischen Gesandten, welche beim Kaiser Caligula in Rom für ihr gepeinigtes Volk eintraten, die gegen dasselbe erhobenen Anklagen zurückwiesen und die Aufhebung des erwähnten Befehls, das Bildniß des Kaisers im Tempel und in den Synagogen aufzustellen, erwirken sollten. Die Gesandtschaft erreichte ihren Zweck nicht, wurde vielmehr vom Kaiser mit Hohn abgewiesen. Da habe Philo dieses Buch seinem Volke zum Trost, seinen Drängern zur Warnung und Drohung geschrieben. Das nimmt sich ganz gut aus, nur schade, daß, wie oben angedeutet, das durchgebildete System Philo's zu den sporadisch zerstreuten, wenn auch verwandten Ideen unsers Buchs nicht stimmen will, daß wesentlich Philonisches selbst andeutungsweise fehlt, im einzelnen Widersprüche sich nachweisen lassen, auch die Sprache große Verschiedenheiten bietet und für den vielbekannten Philo jeglicher geschichtlicher Anhaltspunkt fehlt; übrigens vgl. Grimm, a. a. O., S. 22 fg.

Josephus (Contra Apion., I, 23) erwähnt den Demetrius Phalereus, einen ältern Philo und den Eupolemus als heidnische Schriftsteller, die über jüd. Dinge geschrieben. Da sich nun einmal die philonische Abfassung unsers Buchs festgesetzt hatte, glaubten viele, wie Drusius (De Henocho, Kap. 11), die in Betreff des bekannten Philo Bedenken hatten, auf diesen Philo als Verfasser greifen zu müssen. War er Verfasser, so war er natürlich Jude; daß ihn Josephus einen Heiden nennt, bedeutete nichts, da ohne Zweifel auch der daneben genannte Eupolemus Jude war; aber wir wissen eben sonst nichts von ihm, nicht einmal sicher, ob er der Philo war, der ein Gedicht über Jerusalem geschrieben.

Lutterbeck („Die neutestamentlichen Lehrbegriffe" [Mainz 1852], I, 407 fg.) wollte nach Vermuthung die Abfassung unsers Buchs dem Peripatetiker Aristobulus (s. d.) in der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. zuschreiben. Allerdings wird Aristobulus der Lehre nach auf einem verwandten Standpunkte mit unserm Verfasser gestanden haben, aber positivere Anhaltspunkte sind für jene Vermuthung nicht gegeben, dagegen aber ist entscheidend der herbe, heidenfeindliche und schweren Druck der Juden verrathende Ton unserer Schrift, der nicht zur Stimmung eines Aristobulus paßt, welcher unter einer sehr judenfreundlichen Regierung lebte und selbst dem König Ptolemäus VI. Philometor nahe stand.

Nach Eichhorn's Vorgang schlossen einige Gelehrte, wie Dähne („Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie" [Halle 1834—35], II, 170), aus Kap. 3, 13 fg.; 4, 8 fg.; 8, 21; 16, 28 auf einen Therapeuten als Verfasser, allein da sonst im Buche von einer überspannten Askese keine Spur ist, so wird auch die einzige Stelle (Kap. 16, 28), die hier in Betracht kommen könnte, nur besagen: am frühesten Morgen sei zu beten (vgl. Ps. 57, 9; 108, 3; 88, 14).

Endlich wollte man das Buch sogar zu einem christl. Product stempeln. Um von dem Phantasiestück Noack's (a. a. O., I, 222 fg.) zu schweigen, der den Alexandriner Apollos um das J. 40 n. Chr. zum Verfasser machte, so glaubte aber auch Weiße („Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium" [Leipzig 1856], S. 256 fg.) im Gebrauch des Vaternamens für Gott, in der reinen Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre, in Kap. 1, 13 fg.; 2, 23 fg. und in der schon besprochenen Stelle Kap. 14, 7 christl. Elemente zu finden. Da der sonstige Inhalt und die ganze Haltung des Buchs deutlichst den Juden als Verfasser erkennen läßt, so hätte Weiße über die genommenen Anstöße leicht hinwegkommen können, wenn er bedacht hätte, daß der

Verfasser ein gebildeter Alexandriner war. Vater wird Gott nur Kap. 2, 16; 14, 3 genannt, und zwar wie im A. T., als Schöpfer; der jüd. Particularismus ist deutlich Kap. 9, 1; 11, 1 gegeben. Bei der Unsterblichkeit aber hätte als christliche die Auferstehung nicht fehlen dürfen.

Da unser Buch in die LXX aufgenommen worden war, wurde es von den Vätern als kanonisches und inspirirtes benutzt, und wenn auch ein Origenes (De principiis, IV, 34) und Augustinus (De praedestinatione sanctorum, I, 11) wußten, daß seine Kanonicität von manchen beanstandet werde, so bediente man sich seiner doch wie eines kanonischen. Als das Concil zu Trident mit andern auch dieses Apokryphum für kanonisch erklärt hatte, suchten die Protestanten eifrig seinen apokryphen Charakter nachzuweisen; indessen bot das Buch so viel Anziehungspunkte, daß es auch viele Protestanten, wie schon Luther, der es trotzdem, daß es stark jüdele, wohl zu schätzen wußte, hoch hielten, fleißig lasen und praktisch im kirchl. Gebrauch verwendeten. Aufgabe der Wissenschaft ist es, das Buch nach seinem Wesen und aus seiner Zeit zu begreifen, und es ist kein Zweifel, daß es als schriftstellerisches Product alle Anerkennung verdient, daß neben Mangelhaftem es auch viel Treffliches enthält, daß es für die Erforschung des jüd. Alexandrinismus von unschätzbarer Bedeutung ist und uns erkennen läßt, wie auch von dieser Seite ein Fortschritt zum Christenthum angebahnt wurde. Fritzsche.

Weissagung, s. Messianische Weissagungen, Propheten und Zukunft.

Weizen, s. Getreide.

Welt, Weltschöpfung, Weltregierung, Weltgericht. Von Schleiermacher datirt bekanntlich die Darstellung der Ideen Gottes und der Welt als zweier sich gegenseitig fordernder Correlatbegriffe. In der That gehört es zur Vollendung und Reinigung des religiösen Bewußtseins, daß dasselbe alles Endliche mit aufnehme in das Gefühl der Abhängigkeit, und dadurch die Gottesidee von jedweder unreinen Beimischung befreie. Am Ende des Processes erscheint somit alles Endliche in gleicher Weise dem Unendlichen gegenübergestellt, in die gleiche Abhängigkeit von diesem aufgenommen, und auf diese Weise kommt es zur Unterscheidung des Weltbegriffes von der Gottesidee: „Als die Welt bezeichnen wir die Gesammtheit alles endlichen, in Wechselwirkung seiner Theile in Raum und Zeit verlaufenden Seins, ein Begriff, der nur wissenschaftlich vollendet werden kann" (vgl. Schweizer, „Die christliche Glaubenslehre" [Leipzig 1867], I, 100). Indem wir daher hier von dem philosophischen Begriff der Welt und seinem, mannichfache Stadien umfassenden, innern Werdegang absehen, beschäftigt uns blos das Interesse der Frömmigkeit, welches sowol bei dürftigerer als bei vollkommenerer Gestaltung des Weltbegriffs immer nur dasselbe aussagt: die vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott, der aber in ihr seine Selbstdarstellung, sein Organ und Symbol hat. In der unvergleichlichen Energie, womit die Schriftlehre diese Seite des Verhältnisses hervorhebt, beruht ihre Stärke, ihr ewiger Wahrheitsgehalt. Andererseits aber wird auch die religiöse Vorstellung von der Welt in ihrer allmählichen Ausprägung und Durchbildung bestimmt durch das Maß und die Klarheit der naturwissenschaftlichen Erkenntniß. Die Frömmigkeit kann nur gewinnen, wenn steigende Erkenntniß ihr jeweils edlern Stoff bietet, darauf sie sich anzuwenden und zu beziehen hat. Naturwissenschaftliche Errungenschaften dürfen daher niemals verleugnet werden aus religiösem Interesse (vgl. Schweizer, a. a. O., I, 201, 250), und ein religiöses Interesse sollte nie aufgerufen werden gegen die Anerkennung der auf der Hand liegenden Beschränktheit und Kindlichkeit aller in das naturwissenschaftliche Gebiet einschlagenden Aussagen der Schrift über Entstehungsgeschichte und dermalige Beschaffenheit der Welt. „Die Welt ist Gottes, ob die Erde sich bewege oder nicht bewege" (Schweizer, a. a. O., I. 202).

Merkwürdig, daß für einen, allem religiösen Bewußtsein unentrathsamen Begriff das A. T., und zum Theil auch noch das N. T. (vgl. z. B. Mark. 13, 31) zunächst keinen selbständigen Ausdruck haben. Gleich der erste Vers der Bibel bietet vielmehr nur die Zusammenfassung „Himmel und Erde". Genau besehen ist damit sogar erst die gewordene und geordnete Welt, das Ergebniß des schöpferischen Handelns Gottes bezeichnet (1 Mos. 2, 1. 4); anfänglich aber ist nur die Erde vorhanden (1 Mos. 1, 2), aus welcher erst durch Erschaffung des Firmaments (1 Mos. 1, 6. 7) „Himmel und Erde" werden (Schultz, „Alttestamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], I, 315). Das diesem ganzen Bericht zu Grunde liegende Phantasiebild des Weltgebäudes ist schon

an frühern Stellen des „Bibel-Lexikons“ (II, 139 fg.; III, 82 fg.) mit erschöpfender Genauigkeit gezeichnet worden. Es steht an sich auf einer und derselben Linie mit den Weltbildern anderer Völker, auch des griechischen, dessen höchst kindliche Vorstellungen von Erdscheibe und Ocean erst sehr allmählich durch den aus der Pythagoreischen Schule stammenden philosophischen Begriff des Kosmos und die dem Ptolemäischen Weltsystem zustrebenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisse überholt wurden.

Erst die späteste apokryphische Literatur ist es, welche den eben genannten griech. Ausdruck für das Weltganze (ὁ κόσμος = τὰ πάντα) in den religiösen Sprachgebrauch einführt. So namentlich das wol schon in die neutest. Zeiten hineinreichende Buch der Weisheit (doch s. d.), welches den Begriff der Welt näher zu demjenigen des alles Lebendige, speciell alle Menschen umfassenden Bereiches der Schöpfung bestimmt (ὁ κόσμος = ἡ οἰκουμένη). In diesem Sinne heißt Adam „der erstgeschaffene Vater der Welt“ (Weish. 10, 1), und beruht auf dem Samen Noah's „die Hoffnung der Welt“ (Weish. 14, 6). So reift nur sehr allmählich und unter entscheidender Vermittelung des Imports griech. Philosopheme über Alexandria der biblische Weltbegriff zu der Vorstellung der Naturwelt, als einer, vor allem auch den Menschen umfassenden Einheit und Totalität heran, während der specifische Sinn, welchen die Griechen mit jenem Worte verbanden („das schön geordnete Weltgebäude“), in der Bibel überhaupt nicht auftritt (vgl. Immer, „Hermeneutik des neuen Testamentes“ [Wittenberg 1873], S. 105). Im biblischen Sprachgebrauch weist das Wort, indem es den ursprünglichen Gegensatz von Himmel und Erde in sich aufnimmt und aufhebt, auf eine räumliche Vorstellung zurück. Allerdings ist der Begriff der Welt im spätern Judenthum auch vermittels der Kategorie der Zeit gedacht worden, indem der alttest. Name für Ewigkeit (ʿolam) vielleicht schon Koh. 3, 11, jedenfalls im chaldäischen und rabbinischen Sprachgebrauch im Sinne von „Welt“ und „Universum“ vorkommt. Dem entspricht aber im Griechischen das Wort Aeon (ὁ αἰών), welches schon bei Sirach (Kap. 38, 34 resp. 39) und im Buche der Weisheit (Kap. 13, 9) neben der Bedeutung „Zeitlauf“, „Dauer“, „Ewigkeit“ auch die der Welt, insonderheit der Menschenwelt (Weish. 14, 6; 18, 4) erkennen läßt.

Damit haben wir bereits die wesentlichen Vorbedingungen zum Verständniß der neutest. Ausdrücke Kosmos und Aeon, welche Luther beide mit „Welt“ übersetzt, geliefert. Für Paulus sind es in der That noch ganz gleichwerthige Begriffe, reine Synonymen, wie aus 1 Kor. 1, 20; 2, 6; 3, 18. 19 erhellt. Ein neues Moment tritt aber bei ihm in den biblischen Sprachgebrauch dadurch ein, daß er den von der jüd. Theologie ausgebildeten Gegensatz von „dieser“ und der „kommenden Welt“ aufnimmt (s. „Bibel-Lexikon“, IV, 410). Nach jüdischer und paulinischer, überhaupt urchristlicher Vorstellung (Matth. 12, 32; Mark. 10, 30; Luk. 18, 30; 20, 34. 35) stehen sich nämlich die beiden „Welten“ nicht wie zwei räumlich unterschiedene Dinge, oder gar wie Zeit und Ewigkeit, sondern wie Gegenwart und Zukunft (Röm. 8, 38; 1 Kor. 3, 22) gegenüber; die Stätte aber für beide Weltalter bleibt dieselbe, diese Welt. Genauer wird daher, was z. B. 1 Kor. 1, 20; 1 Tim. 6, 17; Tit. 2, 12 „diese Welt“ heißt, Röm. 8, 18 „diese Zeit“ oder „dieser Zeitlauf“ genannt. Die Grenze beider Weltalter bildet nach jüd. Auffassung die Erscheinung des Messias, während nach urchristlicher der Anfang der „zukünftigen Welt“ (Hebr. 2, 5; 6, 5) mit dem Auftreten Jesu in Niedrigkeit nur ideell zusammenfallen konnte, dagegen erst die Wiederkunft in Herrlichkeit die sinnenfällige Erscheinung und Offenbarung bringen wird. Da nun aber, unter diesem abstract gegensätzlichen Gesichtspunkt betrachtet, „dieser Weltlauf“ zugleich als der erlösungsbedürftige, in Sünden verderbte erscheint (Röm. 12, 2; 1 Kor. 2, 6; Luk. 16, 8; 2 Tim. 4, 10), sofern ja Christus dazu gekommen ist, „daß er uns errette von dieser gegenwärtigen argen Welt“ (Gal. 1, 4), so empfängt auf diesem Wege der neutest. Begriff „Welt“ eine sittliche Bestimmtheit.

Zwar wird auch jetzt noch der Ausdruck „Welt“ indifferent von der Stätte gebraucht, da das Gottesreich errichtet wird (Matth. 13, 38; 26, 13), also insonderheit von der Menschenwelt (Joh. 1, 9; 6, 14; 9, 39; 10, 36; 11, 27; 18, 36. 37), oder überhaupt von der Summe des Geschaffenen (Joh. 17, 5. 24; Apg. 17, 24; Röm. 1, 20; 5, 12; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20), und bezeichnen demgemäß auch „die Aeonen“ einfach das Universum (Hebr. 11, 3) und die aufeinanderfolgenden Weltalter (Hebr. 1, 2; 1 Tim. 1, 17). In der Regel erscheint die „Welt“ mindestens schon als Inbegriff des Schwachen und Nichtigen, sozusagen der „schlechten Endlichkeit“, in einem gewissen Gegensatze zum Gött-

lichen (1 Kor. 7, 31; 2 Petr. 1, 4), welcher sich sofort noch steigert durch Reflexion auf ihre Unfähigkeit, das wahre Leben zu erzeugen, also auf ihre Erlösungsbedürftigkeit (Joh. 3, 16. 17. 19; 6, 33. 51; 12, 47; 1 Joh. 2, 2); die Christen sollen daher Lichter dieser Welt sein (Matth. 5, 14; Phil. 2, 15), wie Christus Licht der Welt (Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 46), „der Weltheiland" (Joh. 4, 42; 1 Joh. 4, 14) ist. Naturgemäß strebt daher das Sinnen und Trachten des Christen aus dieser Welt heraus, ist also „Sorge dieser Welt" das Gegentheil von göttlicher Gesinnung (Matth. 13, 22). Dasselbe gilt auch von der „Traurigkeit der Welt" (2 Kor. 7, 10). So sorgen und so klagen eben „die Heiden der Welt" (Luk. 12, 30), während die Christen der Welt gekreuzigt sind und ihnen die Welt (Gal. 6, 14). Noch weiter geht diese ungünstige Färbung des Begriffs, wenn die Welt geradezu als Heimat und Bereich des ungöttlichen Wesens, der Kräfte des Bösen und der versuchlichen, verlockenden Mächte der Sinnlichkeit erscheint. „Wehe der Welt der Aergerniß halber" (Matth. 18, 7). In diesem Sinne sagt der Jakobusbrief, daß der „reine Gottesdienst" darin bestehe, daß man „sich von dieser Welt unbefleckt erhält" (Jak. 1, 27), da ja ihre Freundschaft gleichbedeutend ist mit Gottes Feindschaft (Jak. 4, 4). Im Epheserbrief, welcher gleichfalls „diese" und „die zukünftige Welt" unterscheidet (Eph. 1, 21; vgl. 2, 7), heißt die erstere als solche auch „diese Finsterniß" (Eph. 6, 12; vgl. Kol. 1, 13), und ist von einem „Zeitlauf dieser Welt" (Eph. 2, 2) ganz ebenso die Rede, wie Paulus von dem Teufel als dem „Gott dieser Welt" (2 Kor. 4, 4; vgl. Joh. 12, 31; 16, 11) spricht.

Ihren Abschluß findet diese Betrachtung im vierten Evangelium, welches den Ausdruck „diese Welt" adoptirt (Joh. 8, 23; 12, 25; 18, 36), und es selbstverständlich findet, daß die Jünger Jesu, welche noch in der Welt sind (Joh. 17, 11. 15), von dieser gehaßt werden (Joh. 15, 18. 19; vgl. auch 7, 7; 17, 14. 16). Ebenso steht es im ersten Johannesbrief, wenn die Welt nicht blos als das an sich Vergängliche erscheint (1 Joh. 2, 17), sondern auch die Liebe der Welt und die Liebe des Vaters sich gegenübergestellt werden (1 Joh. 2, 15), und Fleischeslust, Augenlust und Hoffart als Inhalt der Welt erscheinen (1 Joh. 2, 16), weshalb auch „die ganze Welt im argen liegt" (1 Joh. 5, 19), d. h. der Macht des Satans anheimfällt (vgl. Joh. 12, 31; 16, 8—11), während der Gläubige die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4. 5; vgl. Joh. 16, 33).

Wo der Begriff der Welt eine so weite Entwickelung durchlaufen hat, in deren Folge sich das Merkmal des unbedingt von Gott Abhängigen allmählich geradezu in dasjenige einer relativen, aber widergöttlichen Selbständigkeit umsetzt, wird natürlich auch das Verhältniß der Welt zu Gott nicht vorgestellt werden können, ohne daß sich eine Mannichfaltigkeit von Gesichtspunkten aufdrängt, unter welchen jene Bezogenheit gedacht werden kann. Dem Moment der schlechthinigen Abhängigkeit entspricht der Schöpfungsbegriff, der Reflexion auf das in der Welt repräsentirte Moment einer relativen Selbständigkeit, ja der Möglichkeit widergöttlicher Selbstbestimmung der Begriff der Weltregierung, beziehungsweise der Vorsehung, der letzten Forderung des sich vollziehenden Gottesgedankens endlich, wonach Gott doch schließlich Herr und Meister bleiben muß, derjenige des Weltgerichtes, welcher insofern ein Drittes zur Schöpfung und Lenkung der Welt bilden kann (vgl. auch Schweizer, a. a. O., I. 235).

Nicht dem frommen Bewußtsein an sich, welches lediglich die schlechthinige Abhängigkeit der Welt aussagt, wohl aber der populären Unterscheidung von Anfang und Fortgang derselben, kommt der Begriff der Schöpfung entgegen in seinem Unterschied von dem, was man Erhaltung, Regierung, Vorsehung u. s. w. nennt. Schon an einem andern Orte („Bibel-Lexikon", II, 75 fg.) wurde gezeigt, wie sämmtliche Eigenschaften Gottes der Reflexion auf diese beiden „Werke" desselben ihren Ursprung verdanken. Der Schöpfung insonderheit entspricht die Allmacht. Da diese niemals müßig oder gegenstandslos, sondern nur als immerwährende Begründung des Weltdaseins gedacht werden kann, läuft die Vorstellung von einem zeitlichen Beginn der Schöpfung allerdings Gefahr, der Gottesidee selbst zu nahe zu treten. Wenn es eben die Raum- und Zeitform ist, wodurch sich die Welt von Gott unterscheidet, so schließt die Welt als solche die Zeit ein, kann also nicht erst innerhalb derselben geschaffen sein. In unserm biblischen Schöpfungsbericht wird diese Frage einfach gar nicht berührt, da der „Anfang" (1 Mos. 1, 1) entweder nur das Gegentheil zum Ende, den Anfang der Weltgeschichte ohne Rücksicht auf den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, oder speciell den Punkt be-

zeichnet, womit das Schöpfungswerk begann (Schultz, a. a. O., I, 317). Wenn daher Stellen, wie Ps. 90, 2; Joh. 17, 5. 24; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20, die Annahme einer ewigen Schöpfung direct auszuschließen scheinen, so darf allerdings in Anschlag gebracht werden, daß jener Begriff in populärer und poetischer Sprache, d. h. in derjenigen der Schrift, gar nicht ausdrückbar ist (Rothe, „Dogmatik" [Heidelberg 1869—70], I, 133). Wie diese, so liegt aber auch noch eine andere, damit zusammenhängende Frage, welche die Metaphysik hervorgerufen hat, dem einfachen, volksthümlichen, einen vorgeschichtlichen Zusammenhang semitischer und arischer Schöpfungssagen documentirenden Standpunkte der altteft. Erzählung fern. Es betrifft dies die sogenannte Schöpfung aus nichts, deren religiöses Interesse auf die Sicherstellung des Begriffs eines göttlichen Schaffens gegenüber menschlichem Machen, d. h. darauf hinausläuft, daß kein unabhängig von Gott entstandener oder vorgefundener Stoff zur Weltbildung zugegeben werden darf (vgl. Schwarz, „Das Wesen der Religion" [Halle 1847], I, 185 fg., 192 fg.). Auch diese Controverse ist ohne biblischen Anhaltspunkt, da Hiob 26, 7 nur steht, daß Gott die Erde „über dem Nichts", d. h. der unermeßlichen Leere, gegründet habe, da ferner 2 Makk. 7, 28 (ἐξ οὐκ ὄντων, was die Vulgata mit ex nihilo wiedergibt) ähnlich wie im „Hirten" des Hermas (II, 1: ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα) vielmehr gelehrt wird, daß die Welt aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen wurde, und Röm. 4, 17 (τοῦ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), daß Gott über nicht Existirendes verfügt, wie über Existirendes, da endlich Hebr. 11, 3 (κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι) nur in vorsichtig negativem Ausdruck behauptet wird, daß die sichtbare Welt bei ihrer Schöpfung nicht aus solchem, was gleichfalls in die Erscheinung fällt, hervorgegangen ist, mithin eine intelligible Ursache hat. Die Lehre vom nihil negativum könnte letztgenannter Stelle höchstens als unausgesprochene Voraussetzung zu Grunde liegen, während das nihil privativum, d. h. die platonische Lehre von der Materie als dem nicht Seienden, dem Möglichkeitsgrunde der Welt, ihren Anhalt nur in der apokryphischen Stelle Weish. 11, 18 (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) hat. Hebräisch aber könnte diese Vorstellung von der gestaltlosen Masse als einem von Gott bearbeiteten Weltstoff höchstens nach der orthodoxen Auslegung von 1 Mos. 1, 1 genannt werden, welche auf einer von uns bereits als falsch erkannten Auffassung der Worte „Himmel und Erde" beruht. Was erst Ergebniß des schöpferischen Wirkens Gottes ist, kann unmöglich den Ausgangspunkt, den Stoff desselbigen bilden. Jede Rücksicht auf einen solchen fällt vollends bei der syntaktisch richtigern Uebersetzung von Ewald, Bunsen, Schrader, Schultz u. a. hinweg: „Am Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf — und wüste war die Erde und öde, und Finsterniß über der Urflut, und Gottes Geist schwebete über dem Wasser — da sprach Gott: Es werde Licht!" Somit wird nur der Zustand berichtet, welcher vorlag, als Gottes erste That zum Behuf der Beschaffung der jetzigen Welt statthatte. Ohne Zweifel besteht jedoch die Voraussetzung, daß auch das Himmel und Erde noch ungeschieden in sich befassende Chaos, das Tohuwabohu 1 Mos. 1, 2 (eine Vorstellung, welche bei allen Culturvölkern in irgendwelcher Form wiederkehrt), von Gott hervorgerufen wurde, da seinem Werderuf sofort ein williges Werden entspricht, nirgends aber, wie das in den Consequenzen der platonischen Lehre vom vorgefundenen Weltstoff lag, irgendein aufhaltendes und hemmendes, außergöttliches Princip angedeutet wird, dem das 1 Mos. 1, 31 ausgesprochene Resultat („Alles war sehr gut") erst abzuringen gewesen wäre (vgl. Schultz, a. a. O., I, 316, 318). Die Exegese vollends, welche im Anblick der fossilen Reste einer untergegangenen Urwelt, zwischen den Zeilen des ersten und des zweiten Verses der Genesis, einen Fall der jene Urwelt bewohnenden Engel einschiebt, und demgemäß im Tohuwabohu den durch diesen Fall ruinirten und in Trümmer geschlagenen Erdball, im Sechstagewerk aber die Wiederherstellung desselben findet, gehört zwar recht eigentlich der heutigen Modetheologie an, hat aber keinerlei exegetische Begründung für sich.

Abgesehen von der nachtwandelnden Phantasie, welche dem biblischen Schöpfungsbegriff Dinge entnimmt, welche in demselben gar nicht enthalten oder auch nur vorausgesetzt sind, hat man aber auch seinen wirklichen Gehalt nur allzu wenig auf die religiöse Wahrheit, die er vertritt, anzuschauen vermocht. Selten hat ein Schriftstück größere Bedeutung erlangt als diese ersten Blätter des A. T.; selten aber ist auch mit einer religionsgeschichtlichen Urkunde schlimmer gewirthschaftet worden. Bis zum heutigen Tage

zanken sich die lutherischen Theologen darüber, ob diese Urkunde auf die noch ungetrübte Weltanschauung Adam's, oder ob sie auf rückwärtsschauende Prophetie des Mose oder auf directe Offenbarung, auf reine, unvermittelte Inspiration zurückzuführen sei; bis zum heutigen Tage ist die Klage Herder's am Platze, daß man eine sinnvolle und liebliche Kindheitsgeschichte und Altvätersage zu einem Kapitel der menschlichen Metaphysik und der göttlichen Naturlehre herabgewürdigt habe. Der Gegensatz, in welchen man damit die angeblichen Interessen der Religion zu den Forderungen der Wissenschaft gestellt hatte, liegt zu Tage und läßt sich durch nichts ausgleichen. „Unsere Wissenschaft beginnt nicht mehr mit der Wüste und Leere, über welcher der Geist Gottes schwebt, sondern vielleicht mit der erhitzten Dampfkugel, die neben unzähligen andern sich im Weltraum dreht; sie bezeichnet die Zeitabschnitte der irdischen Gestaltung nicht mehr nach Tagewerken des göttlichen Schaffens, sondern nach der Abnahme der ausstrahlenden Wärme, der Bildung des Tropfbarflüssigen, der Festigung der Kieselrinde und ihren mannichfaltigen Verstungen; sie leitet die Entstehung der lebendigen Geschöpfe nicht mehr von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes ab, sondern schreibt sie der allmählichen Weiterentwickelung der Erzeugnisse zu, welche die natürlichen Kräfte der Urstoffe zuerst einfach, dann in immer reicherer Verwickelung der Gestalten hervorgebracht haben" (Lotze, „Mikrokosmus" [2. Aufl., Leipzig 1869—72], III, 4). Ist das richtig, so hat der biblische Schöpfungsbegriff aufgehört, irgendwelche Beiträge zu unserm wissenschaftlichen Denken über diese Dinge zu liefern. Die ganze Geschichte der Rolle, welche er in der christlichen Theologie gespielt hat, erzählt Diestel („Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche" [Jena 1869], S. 122, 171, 191, 194, 199, 201 fg., 212, 223, 265, 476, 483 fg., 541, 640, 724 fg., 727), und Schrader (in Schenkel's „Allgemeiner kirchlichen Zeitschrift", Jahrg. 1866, S. 626 fg.) lieferte eine treffende Kritik der umfangreichen und doch völlig überflüssigen und unfruchtbaren Literatur, welche sich über dem anachronistischen Bestreben, in der naiven Erzählung philosophische und naturwissenschaftliche Aufschlüsse zu suchen und die Resultate der modernen Paläontologie mit der Kosmologie der Genesis auszugleichen, erzeugt hat. Dieses Bemühen erscheint nun freilich um so gegenstandsloser, als das A. T. selbst keinerlei einheitliche Vorstellung vom Hergange bei der Schöpfung bietet. Denn fürs erste enthalten bekanntlich schon die beiden ersten Kapitel der Genesis eine doppelte, in sich völlig differente Darstellung, sofern im Gegensatz zur ungleich großartigern Elohimurkunde die Jahveurkunde von keiner aufsteigenden Reihe von Tagewerken, auch von keiner paarweisen Erschaffung erst der Thiere, dann des Menschen weiß, sondern vielmehr zuerst den Adam, dann die Thiere, zuletzt die Eva geschaffen sein läßt. Indem wir bezüglich dieser Doppelgestalt des Schöpfungsberichtes auf frühere Ausführungen des „Bibel-Lexikons" (I, 47; II, 205; IV, 446—448) verweisen (vgl. auch Schultz, a. a. O., I, 313, 318 fg.), erinnern wir hier zweitens an anderweitige, auf die Weltschöpfung Bezug nehmende Stellen des A. T., welche zwar eine Reihenfolge und Stufenordnung der Creatur voraussetzen, dieselbe aber wieder anders als die Elohimurkunde construiren. So Ps. 104, 5—9; Hiob 38, 7; vielleicht auch Sir. 16, 25—30. Erst in der Zeit der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit hatte man den Sinn für den dichterischen Charakter jener Darstellung so sehr verloren, daß man ihr zumuthete, die correcte Theorie von der Naturgeschichte der Erde liefern zu sollen. Diese Erbschaft hat dann die christl. Dogmatik übernommen, und sogar, wie soeben gezeigt wurde, um mehrere phantasiereiche Kapitel vermehrt. Erst seit Herder, welcher die ganze Erzählung in das Reich der Poesie entrückte und im Sonnenaufgang, wie er sich auf einem erhabenen Punkte darstellt, den Vorwurf nachweisen zu können glaubte, welchen die hebr. Phantasie bei Gestaltung ihrer Schöpfungssage benutzte, ist man theologischerseits geneigter geworden, die Unvereinbarkeit der zum Dogma gestempelten Sage mit dem Kopernicanischen Weltsystem zuzugestehen. Die wissenschaftliche Theologie erkennt heute an, daß die Bibel kein „naturwissenschaftliches Lesebuch" sei (Schweizer, a. a. O., I. 240 fg.), ihr Schöpfungsbericht aber „nur die religiösen Grundgedanken über das Verhältniß Gottes zu der werdenden Welt und ihren Ordnungen" enthalte (Schultz, a. a. O., I, 313), ja daß ohne das zufällige Datum der mosaischen Kosmogonie weder ein speculatives noch ein religiöses Interesse gerade auf ein Sechstagewerk führen, vielmehr der Begriff einer mit Einem Schlage vollführten Weltschöpfung beiden sogar besser entsprechen würde (vgl. die „Protestantische Kirchen-

zeitung", Jahrg. 1873, S. 844). Aber gerade so gut wie wir Heutigen unsere jetzt cursirenden physikalischen Vorstellungen mit verwenden in allem, was wir auch über Religion zu denken und zu sagen haben, mußten auch die zur Zeit der Entstehung des Schöpfungsberichtes in Israel herrschenden Vorstellungen von Geologie, Geographie und Astronomie den Ausdruck bedingen, welcher der religiösen Ahnung gegeben wurde. Wie sehr national bedingt dieser Ausdruck ist, erhellt aber schon daraus, daß das der israelitischen Woche entsprechende Sechstagewerk in der Einsetzung der Sabbatfeier gipfelt, wie denn derartige Zurückführung heiliger Institutionen auf unmittelbar göttlichen Ursprung im Alterthum etwas Gewöhnliches ist. „Ist im Christenthum das jüd. Sabbatsstatut abgestreift, weil das ganze Leben, somit alle Tage sabbatlich zur Ehre Gottes gelebt werden sollen, wovon jenes Statut nur ein Schattenbild war: so kann auch die es begründen sollende Erzählung uns hierin nicht mehr Autorität sein, eine Begründung, welche augenscheinlich das Sabbatstatut, und zwar als Feier gerade des siebenten Wochentags durchaus für immer allen frommen Menschen zumuthen müßte" (Schweizer, a. a. O., I, 242). Fällt aber mit der sabbatlichen Spitze auch das Sechstagewerk dahin, so bedürfen wir auch nicht mehr der schon von der alexandrinischen Religionsphilosophie eingeführten Illusion, als seien die Tage nicht wirkliche Tage mit Abend und Morgen (gegen den ausdrücklichen Wortlaut), sondern größere Schöpfungsperioden, und noch weniger brauchen wir uns mit der Vertheilung und Aufeinanderfolge der Schöpfungswerke abzuquälen, wie doch Licht habe schon am ersten Tage, Sonne, Mond und Sterne erst am vierten Tage werden, gleichwol aber von Abend und Morgen schon vorher die Rede sein können u. s. w. Uebrigens wird im N. T. die mosaische Schöpfungsgeschichte nur Apg. 17, 26 hinsichtlich der Einheit des menschlichen Geschlechts, Matth. 19, 4—6 hinsichtlich des Verhältnisses der Geschlechter, Hebr. 4, 4 hinsichtlich der, übrigens Joh. 5, 17 geleugneten Sabbatsruhe, endlich Apg. 17, 24 zusammenfassend hinsichtlich der schlechthinigen Causalität, welche das Universum in Gott hat, berührt.

Gehen wir nun auf diesen religiösen Gehalt des biblischen Schöpfungsberichtes näher ein, so erhellt zunächst die vorausgesetzte Verschiedenheit Gottes von der Welt aus der doppelten Vermittelung, welche zwischen göttlichem und außergöttlichem Sein nöthig fällt. Als erste Vermittelung tritt der „Geist Gottes" 1 Mos. 1, 2 auf. „Das Gott eigenthümliche, in ihm selbst ruhende Leben, welches sinnlich als sein Odem dargestellt wird, geht von ihm aus und wird anhauchend der Quell geschaffenen Lebens. Ueber der lebens- und ordnungslosen Masse des Weltstoffs schwebt dieser Geist wie der Vogel über seinem Neste, und trägt damit die Keime des Lebens in sie über" (Schultz, a. a. O., I, 314). Ebenso erscheint der Odem Gottes Ps. 104, 30; Hiob 34, 14. 15 auch als Princip der beständigen Erneuerung der Natur, überhaupt in den poetischen Schriften des A. T. als Quelle des mannichfachsten seelischen und geistigen Lebens. Von 1 Mos. 1, 3 an tritt als zweite Vermittelung das Sprechen ein, der nächstliegende Ausdruck für die Selbstoffenbarung Gottes, wenngleich noch verhältnißmäßig unselbständiger gedacht als der Geist. Sofern im spätern Verlaufe der religionsgeschichtlichen Entwickelung, wie dieselbe bereits im A. T. anhebt, nicht blos der Geist, sondern auch das schöpferische Wort Gottes hypostasirt und mit dem Begriffe des Sohnes Gottes combinirt wurde, liegen allerdings in den drei ersten Versen der Bibel die Keime oder, richtiger ausgedrückt, Gelegenheitsursachen der Dreieinigkeitslehre beschlossen (s. „Bibel-Lexikon" II, 18), weshalb die Orthodoxie die Schöpfung als gemeinsames Werk aller drei göttlichen Personen faßt. Zu Geist und Wort, welche beide freilich selbst wieder verfeinerte Producte der anthropomorphischen Vorstellung von der Schöpfung sind (vgl. Lotze, a. a. O., III, 5), kommt dann aber im spätern Hebraismus und im hellenistischen Judenthum noch die „Weisheit" Gottes, vermöge welcher Gott die Maße und Ordnungen des eigenen Lebens als Naturordnungen und sittliche Ordnungen in die Welt überträgt. Vermittels der Vorstellung der göttlichen Weisheit werden sich die Verfasser der Psalmen und Sprüchwörter, des Buches Hiob und die Propheten der von ihnen aus echt religiösen Motiven mit Vorliebe gepflegten Idee von der schöpferischen Allmacht Gottes bewußt (vgl. Schultz, a. a. O., II, 114 fg.). Der Grundgedanke der hebr. Schöpfungslehre aber, wie er schon in der Erzählung der Genesis angeschlagen wird, geht jedenfalls in gleichem Gegensatze zu der pantheistischen Auffassung der Inder, wie zu dem bloßen

Weltbildner (Demiurgen) der griech. Philosophen und den Emanationen der Gnostiker, immer aus der Tonart: „Er spricht, und es geschieht; er gebietet, und es steht da" (Ps. 33, 9). Dazu kommt noch als Gegensatz zu allem Dualismus, daß Gott das Geschaffene durchweg gut befindet (1 Mos. 1, 4. 12. 18. 25. 31), weshalb er an seiner Welt sich freut und seine Geschöpfe segnet (1 Mos. 1, 22. 28). Es ist dies die Grundform alles sogenannten Optimismus, wie dieser überhaupt einer religiösen Auffassung des Daseins irgendwie unentrathsam ist. Diesem Urtheil auf Gutsein entspricht es, wenn dann in den Psalmen der Zweck der Welt gern in die Verherrlichung des Namens Gottes gesetzt wird (Ps. 8, 2; 19, 2), und die Welt solchergestalt als abbildliche Offenbarung seines Wesens erscheint (vgl. Schenkel, „Christliche Dogmatik" [Wiesbaden 1858—59], II, 55, 64 fg., 71 fg.).

An diesem Punkte stellt sich nun freilich schon im alexandrinischen Judenthum ein speculatives Interesse ein, welches sich sofort auch in das Christenthum überträgt und zu einem dogmenbildenden Factor ersten Ranges anwächst. Zwar darin blieb die christl. Schöpfungslehre durchaus auf mosaischem Boden, daß sie dem Heidenthum gegenüber, welches mit dem Chaos anhebt und nur Umbildung, Ausgestaltung und Durchbrechen neuer Erscheinungen aus dem Ringen der Elemente kennt, den Begriff der Schöpfung in aller Schärfe betont und namentlich die materielle Welt als directes Product des Gottes, welcher Geist, also ihr Gegentheil ist, faßt: ein Gedanke, welcher für die ganze griech. Philosophie, sofern diese in der Materie das düstere Widerspiel Gottes erblickt, im Grunde unvollziehbar gewesen war und daher auch allenthalben bei seinem ersten Auftreten dem heidnischen Bewußtsein nicht wenig imponirte. „Wir haben nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind, und wir zu ihm" (1 Kor. 8, 6). Warum setzt aber der Apostel sofort hinzu: „und Einen Herrn, Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind, und wir durch ihn?" Sofern vom ewig Guten nur Gutes kommen kann, sah schon Philo im Weltall den eigentlichen Sohn Gottes (s. „Bibel-Lexikon", I, 94). Andererseits stand auch er unter dem Bann jener dualistischen Entgegensetzung Gottes und der Materie und bedurfte deshalb eines besondern Trägers für die schöpferische und offenbarende Thätigkeit Gottes, überhaupt einer Vermittelung für alle Berührungen Gottes mit der Sinnenwelt. Diese Rolle übernimmt bekanntlich in seinem System der Logos, das Mittelglied Gottes und der Welt, das Abbild des göttlichen Wesens und das Urbild des Universums. Als die Gott einwohnende Idealwelt heißt er der ältere Sohn Gottes im Gegensatz zu der außergöttlichen Sinnenwelt, dem jüngern Sohne Gottes (s. „Bibel-Lexikon", I, 95 fg.). Nun gipfelt aber die christologische Bewegung, soweit sie sich innerhalb des N. T. vollzieht, in der Combination der philonischen Logosidee mit dem historischen Christus (Joh. 1, 1 fg.). Damit war die Auffassung des letztern als Mittelursache der Welt gegeben, welche Joh. 1, 3. 10 in aller Form ausgesprochen ist, aber auch schon, ehe die Logosidee selbst in das Christenthum hereinragt, von einem andern Ausgangspunkt aus bei Paulus und in der nachpaulinischen Briefliteratur (vgl. Kol. 1, 16), vor allem auch, und hier schon ganz alexandrinisch, Hebr. 1, 2 auftritt. Auf diese Weise modificirt sich die alttest. Schöpfungslehre schon bald nach den Tagen Jesu, und tritt endlich dem mosaischen Schöpfungsbericht im johanneischen Prolog eine „Genesis im höhern Chor" gegenüber, welche, den Anfangsworten des A. T. nachgebildet, „im Anfang" den Logos sein läßt und ihn als das ewig in Gott immanente, bei der Schöpfung aus ihm hervorgehende, endlich in Christus Fleisch gewordene Offenbarungsprincip feiert. So wird der speculative Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung hergestellt, und erscheint die Versöhnung „der Welt" in Christus (2 Kor. 5, 19) zugleich als ihre Neuschaffung und Vollendung (Rothe, a. a. O., I, 134). Wir haben es hier nur mit den Beziehungen der Welt zu Gott, abgesehen von der Erlösung, zu thun, bemerken daher hier blos noch, daß die bei der Schöpfung wahrgenommene Vermittelung durch den Sohn ausdrücklich auch auf die Erhaltung (Kol. 1, 17; Hebr. 1, 3) und Regierung (Phil. 2, 9—11; Hebr. 1, 8. 9. 13; 2, 6—9; Offb. 5, 10) der Welt ausgedehnt wird (Rothe, a. a. O., I, 174, 176 fg.).

Wenn nun aber eine streng wissenschaftliche Betrachtung sich auf die Unterscheidung einer entstehenden und einer gewordenen Welt überhaupt nicht einlassen kann, da sie nur eine stets werdende kennt (vgl. Schwarz, a. a. O., I, 195), so ist von vornherein zu erwarten, daß auch das religiöse Bewußtsein sich damit erst zum geringsten Theile be-

friedigt zeigen wird, daß es Gott als die Causalität der Welt in ihrem Entstandensein bezeichnet hat. Von größerm Interesse als der abstract theistische Schöpfungsbegriff der Genesis ist jedenfalls die Forderung, daß Gott schlechthin die Causalität der Welt sei auch für deren stetigen Lebensverlauf, daß in den gesetzmäßigen Bewegungen der Naturwelt seine Weltregierung, in den Ordnungen der sittlichen Welt seine Vorsehung erkannt werde (Schweizer, a. a. O., I, 221 fg.). Auch der biblische Schöpfungsbericht thut dieser volksthümlichen Unterscheidung Genüge, indem er die göttliche Arbeitswoche durch einen Ruhetag abschließt, an welchem Gott, wie dies augenscheinlich in kindlicher Weise vorgestellt ist, von der, für ihn zwar anstrengungslosen, Thätigkeit völlig geruht und sein Schöpfungswerk mit Genugthuung betrachtet habe. Während aber schon Joh. 5, 17 diese Vorstellung als eine mit einem durchgebildeten Gottesbegriff unvereinbare corrigirt wird, hat sich die Dogmatik damit begnügt, jenes Ruhen als Uebergang von der schöpferischen in die erhaltende Thätigkeit umzudeuten, um so willkürlicher, als derselben Dogmatik zufolge die rein schöpferische Thätigkeit eigentlich schon viel früher aufgehört hat, und, nachdem einmal der erste Stoff geschaffen war (creatio prima), schon die sechstägige Succession nur ein entwickelndes Leiten unter Benutzung der schon erreichten Bildungen (z. B. 1 Mos. 2, 4) bedeuten soll (creatio secunda).

Der Gedanke selbst, daß Gott bei der weiter fortschreitenden Differentirung und Organisation der Materie die bereits vorhandene Errrungenschaft immer mit in Anspruch nimmt und zur Selbstthätigkeit sollicitirt, bildet zwar keineswegs die Stärke der hebr. Vorstellung von der Schöpfung, in welcher das kosmogonische Moment, die Idee der Natur (φύσις), überhaupt zu kurz kommt gegenüber dem einseitig ausgebildeten Begriffe der Creatur (κτίσις). Mit der höchsten Einförmigkeit wiederholt besonders der erste Schöpfungsbericht von jedem Geschöpf, daß Gott es gemacht habe (Lotze, a. a. O., III, 351). Spuren einer Annahme von Entwickelungsgrundlagen und Entwickelungsgesetzen begegnen höchstens in den Befehlsworten an Wasser (1 Mos. 1, 20) und Erde (1 Mos. 1, 24). Die Erde „läßt hervorgehen", und zwar, wie Mark. 4, 28 verdeutlicht und ergänzt wird, „von selbst". Hier kann man allerdings mit Lotze (a. a. O., III, 17) fragen: „Wird dies den Kräften der Erde übertragene Aufgehenlassen der Gewächse anders ausgesehen haben, als so, wie es sich die naturwissenschaftliche Ansicht denken muß, sodaß die einzelnen Elemente der Erdrinde sich zuerst zu Keimen, diese erst durch ihr Aufgehen zu Pflanzen gestalteten?" Noch deutlicher vollends treten die Mittelursachen im zweiten Schöpfungsberichte hervor, wo ein Nebel der Pflanzenwelt das Dasein gibt und der Mensch aus einem Erdenkloß, das Weib aus einer Rippe des Mannes bereitet wird. Insofern besteht allerdings „zwischen Naturordnung und lebendigem Gotteswillen kein Widerspruch" (Schultz, a. a. O., I, 318) und findet eine „fortwährende göttliche Lebensmittheilung, auf welcher allein eine Fortentwickelung und ein dauernder Lebensbestand des Geschaffenen ruhen kann" (Schultz, a. a. O., I, 319) — ein wesentlich auch moderner Gedanke — im A. und N. T. seine Anknüpfung. Gott ist der Herr des Lebens, der Geister in allem Fleisch (4 Mos. 16, 22; 27, 16); wenn er seinen Lebenshauch zurückzieht, so sinkt das Einzelgeschöpf in sein Nichts zurück, löst sich in Staub auf (Ps. 104, 29). Hier ist nun auch die Stelle für den Lehrpunkt von der göttlichen Erhaltung der Welt, welche die Dogmatik, indem sie dieselbe richtig als fortgesetzte Schöpfung (continua creatio) faßt, neben und mit der göttlichen Weltregierung unter den Gesammtbegriff der Vorsehung befaßt hat. Sowol die andern Geschöpfe, und zwar leblose wie lebendige (Ps. 104, 27. 28; 136, 25; 147, 8. 9; Hiob 36, 31; Matth. 6, 26. 28. 30), als auch insonderheit die Menschen (Ps. 145, 15. 16; Apg. 14, 17; 1 Tim. 6, 17) empfangen mittels der Natur aus Gottes Hand selbst fortwährend alle Bedingungen ihrer Erhaltung, und ganz besonders fällt die erhaltende göttliche Causalität in dem Fortbestehen alles psychischen Lebens in die Augen (Hiob 10, 12; 12, 10; 27, 3; 32, 8; 33, 4; 34, 14. 15; Dan. 5, 23; Sach. 12, 1; Apg. 17, 27. 28). Von Gott geht endlich auch die Erhaltung des Geschlechts, der Kindersegen aus, zum deutlichen Beweise, „daß alles sich fortentwickelnde Leben der Geschöpfe aus seinem Willen wie aus dem Schose der Natur stammt, daß alle Entfaltung der Geschöpfe der Welt in seinem Erhalterwillen ruht" (Schultz, a. a. O., I, 320).

Ueber diesen, auch einer philosophisch und naturwissenschaftlich fortgeschrittenen

Weltanschauung assimilirbaren, Elementen des alttest. Gedankenkreises darf aber der große Unterschied nicht übersehen werden, daß der Hebräer so wenig wie der Semit überhaupt eine Vorstellung von Welt- und Naturgesetzen besitzen kann. Nur Ahnungen davon tauchen auf, wenn von Tag und Nacht „beherrschenden“ Gestirnen als von „Zeichen für Zeiten“ (1 Mos. 1, 14—17; Ps. 104, 19), von regelmäßiger Folge der Jahreszeiten (1 Mos. 8, 22; vgl. Jer. 5, 24), von festem Bestand von Himmel und Erde (Ps. 119, 91), von „Satzungen des Himmels“ (Hiob 38, 33; Jer. 31, 35. 36; 33, 25) und von unüberschreitbaren Ordnungen der Himmelskörper (Ps. 148, 6) die Rede ist. Aber gerade dem Menschen bleiben diese „Ordnungen“ unbekannt; sie sind kein Gegenstand für sein Forschen und Wissen. Eine „Weltweisheit“ gibt es also hier nur in der Form der Ethik, nicht aber der Physik und Metaphysik. Wo in solcher Weise eine Naturkunde von vornherein ausgeschlossen erscheint, ist es selbstverständlich, daß alle Naturereignisse in schon anderwärts besprochener Weise („Bibel-Lexikon“, IV, 297) direct auf Gott als die letzte Ursache zurückgeführt werden, welcher daher alle Dinge und Wesen unmittelbar in seiner Hand hält, dessen momentan, unstetig und frei gewollte Handlungen selbst die entsetzlichsten Naturereignisse, dessen genau vorbedachte und kunstvoll ausgeführte Wunder alle Erscheinungen am Himmel, alle Vorgänge auf Erden, alle geologischen, astronomischen, atmosphärischen Veränderungen in der Welt sind. Hier bietet daher die Wahrnehmung des Mannichfaltigen in der Welt, der scheinbar zusammenhangslosen, voneinander unabhängigen, ja sich gegenseitig bekämpfenden Kräfte derselben, keineswegs, wie in den polytheistischen Religionen des Alterthums der Fall ist, Veranlassung zur Ausbildung einer reichen Mythologie. Es entstehen keine Sonnen-, Mond-, Wasser-, Erd-, Luft-, Feuer-, Waldgötter u. s. w. Vielmehr ist es immer ein und derselbe Gott, welcher unmittelbar handelt, die ganze Welt dagegen ist an sich todt, „alles Fleisch ist wie Heu“ (Jes. 40, 6), reiner Stoff für seine Hände. Wie sich unter diesen Voraussetzungen für die religiöse Vorstellung sein dauerndes Verhältniß zur Welt gestaltet, dafür liefert z. B. die meteorologische Rede Elihu's, Hiob 36, 27—37, 13 ein classisches Muster. Ueber den Wolken thront in nebliger Hülle ein einziges Wesen, welches aus der Erde die trübe Feuchtigkeit an sich zieht und sie in reines Regenwasser verwandelt (Hiob 36, 27); aber auch Schnee und Hagel bereitet dieses Wesen und speichert sie in Vorrathskammern über den Wolken auf, um sie zur rechten Zeit wieder auf die Erde fallen zu lassen (Hiob 37, 6; 38, 22. 23); ebenso sammelt er die Winde in der Wüste (Hiob 37, 9) und läßt, indem er die Gewässer kalt anhaucht, Eis entstehen (Hiob 37, 10). Seine mit Wasser belasteten Wolken aber schlägt er plötzlich wie ein Zelt auseinander, und die vorher eng zusammengedrängten Wolken verbreiten sich über den ganzen Himmel (Hiob 36, 28. 29; 37, 11); als ein Lichtwesen, das aber im Dunkeln wohnt, findet Gott seine eigenthümlichste Wirkung und Selbstdarstellung im Gewitter, darin helle Blitze die Wolkennacht theilen (Hiob 36, 30), und daraus zugleich strafende wie segnende Folgen hervorgehen (Hiob 36, 31; 37, 12). Den Blitz schleudert er, nachdem er seine Hände in Licht getaucht (Hiob 36, 32; 37, 3), und mit der hinter dem Blitze herschallenden Stimme seines Donners (Hiob 37, 4) kündigt sich seine Nähe sogar im dumpfen Bewußtsein der Thierwelt an (Hiob 36, 33).

Man kann geradezu sagen, daß wir hier am Scheidewege des semitischen Supernaturalismus und des philosophischen Geistes des Abendlandes stehen. Der Semitismus schritt nämlich, sofern er sich unbeirrt von griech. Speculation entwickelte, dazu weiter, das Poetische, was in solchen Schilderungen liegt, immer gründlicher abzustreifen, die dichterischen Ausdrücke wörtlich zu nehmen und aus der buchstäblichsten Auffassung z. B. der obengenannten Vorrathskammern ein Weltgebäude zu construiren, wie es, meist im Anschlusse an die Genesis und an Hiob, die Apokalypse des Henoch versucht mit jenem eigenthümlich rabbinischen Verein einer philisterhaft pedantischen Verständigkeit und absolut irrationaler, gänzlich bizarrer Phantasie. Wenn schon der mosaische Schöpfungsbericht sich innerhalb der menschlichen Vorstellung bewegt, welche den Werkmeister dem zu bearbeitenden Stoffe gegenüberstellt, so wurde aus der hiermit gegebenen Wendung der Gottesidee ins Endliche allmählich geradezu eine Wendung ins Kleinliche. Gott wurde mit einem großen Haushalt umgeben, der so eingerichtet war, daß alles Nothwendige durch die Schöpfung ein für allemal vorhanden erschien, und nur darauf kam es jetzt noch an, daß er jeweils die richtigen Schubfächer aufzog, die entsprechenden

Instrumente fand und in rechtzeitige Action setzte. Wenn also Hiob 37, 1—5 der Donner noch als reines Wunder auftritt, so legt sich dies der apokalyptische Commentator dahin zurecht, daß die Donner als große Gegenstände erscheinen, welche über eine schiefe, in Stufen sich abdachende Ebene hinabrollen und dadurch ein ungeheueres Getöse verursachen; es ist also nicht blos von Magazinen, sondern auch von Fallorten und Stationen des Donners die Rede (Hen. 60). Die Stärke des Donners hängt ab von der Masse des losgelassenen Materials, die Dauer von der Zahl der Stufen, darüber es hinabrollt. Das schwierige Geschäft, diesen himmlischen Lärm hervorzubringen, liegt einem Engel ob, welcher völlig die Rolle eines Theatermaschinisten spielt. Denn er muß die Donnermaschinen je nach Bedürfniß in größerer oder geringerer Stärke losmachen, dann aber auch wieder stellen, was mit Hülfe von großen Stricken geschieht, an denen er die einzelnen Schläge hält. Auch dafür, daß diese stets in angemessener Uebereinstimmung mit den Blitzen erfolgen, hat er zu sorgen, wie denn auch alles Uebrige, was Henoch auf seiner Reise durch die Himmel gesehen hat, durchaus an jene wenig poetischen Räume erinnert, wo die Coulissen, Garderoben und Theaterapparate liegen. Reif, Schnee, Licht, alles hat seine eigenen „Behälter"; rechts liegt Levjathan, links Behemoth, bereit zum Auftreten auf der Bühne der Welt. Unmittelbar darauf liest man weiter: „Und ich sah in selbigen Tagen, wie Engeln lange Schnüre gegeben wurden, und sie nahmen sich Flügel und flogen nach Norden" — die wahrhaftige Opernmaschinerie, nur leider ohne jeglichen musikalischen und poetischen Genuß.

Wenn nicht blos dieser letzte Auswuchs der hebr. Vorstellung von der Welt und ihrem Verhältniß zu Gott für uns schon um der Abgeschmacktheit der Vorstellung willen keiner Kritik mehr bedürftig erscheint, sondern auch die noch echt poetischen Ansätze dazu, wie sie die dichterischen und lehrhaften Schriften des A. T. liefern, zum Theil selbst unserer Phantasie eine unvollziehbare Arbeit auferlegen, so ist daran vor allem jener scharfgezogene Gegensatz von Gott und Welt schuld, welcher das Judenthum als die specifisch supernaturale Religion charakterisirt (vgl. Schwarz, a. a. O., I, 102, 165 fg.). Dem fortgebildeten Begriff eines die Welt durchdringenden, wahrhaft absoluten Gottes dagegen entspricht unsere heutige, durchaus veränderte Vorstellung von der Welt, deren Ursprünge viel eher auf die griech. Idee des Kosmos zurücklangen. Die einzelnen Erscheinungen und Vorgänge der Welt können nicht mehr als Wirkungen vereinzelter Willensacte, als voneinander unabhängige Ausflüsse der Entschließungen eines die Naturmächte nach seinem souveränen Willen bald so, bald anders wendenden und verwendenden Individuums gelten, sobald der Gedanke einer dem Weltgange schlechthin immanenten Ordnung erreicht ist, welche der Menschengeist freilich nur annähernd und schrittweise begreifen kann. Daher denn auch erst auf letzterm Standpunkte die Frage nach dem Wunder (s. d.) möglich ist, während sie, wo der Begriff einer festen gesetzlichen Naturordnung mangelt, gar nicht zu stellen ist (Schultz, a. a. O., I, 320 fg.; II, 118 fg.). Dies aber ist im ganzen Alterthum mehr oder weniger der Fall gewesen, da auch den heidnischen Göttern gegenüber die Naturordnung der Selbständigkeit ermangelte (vgl. Lotze, a. a. O., III, 364).

Ein zweiter Differenzpunkt stellt sich erst im spätern Verlaufe des jüd. Weltbegriffs ein, als derselbe von alexandrinischen Einflüssen berührt wird. Während nämlich im hellenistischen Zeitalter ein Fortschritt im Begriffe der Weltregierung in der Beziehung erreicht wird, daß derselbe seiner frühern fast ausschließlichen Bezogenheit auf das Volk Israel entkleidet und z. B. bei Philo mehr oder weniger universalisirt auftritt, fand auf einer andern Seite ein Rückschritt statt. Zwar kann im Buche der Weisheit (s. d.) von einer selbständigen Ordnung der Welt die Rede noch nicht sein; wohl aber erscheint der „Kosmos" als Bundesgenosse Gottes im Kampfe wider die feindseligen Mächte (Weish. 5, 21; 16, 17). Mit dieser philosophischen Fortbildung, wonach die Welt an sich Abbild und Organ Gottes ist, streitet nun aber die Wahrnehmung des Uebels und des Bösen darin. So kommt es schon hier zu der Aussage, daß die Welt an sich zwar als von Gott geschaffen gut, aber in sie „hereingekommen" seien Tod (Weish. 2, 24) und Götzendienst (Weish. 14, 14). Und wie der Apostel Paulus auch sonst so vielfach und so auffällig sich gerade mit diesem Apokryphum berührt (s. „Bibel-Lexikon", IV, 410), so sagt er auch Röm. 5, 12, ohne einen Ausgleich mit der auf ganz andern Voraussetzungen ruhenden Lehre 1 Kor. 15, 45—49 zu suchen, daß „durch Einen Menschen

die Sünde gekommen ist in die Welt und der Tod durch die Sünde", ja daß sogar die ganze „Creatur unterworfen ist der Eitelkeit, ohne ihren Willen" (Röm. 8, 20).

Ohne Frage ist hier der Bruch mit der Wirklichkeit stärker als in den Zeiten des noch unreflectirten und realistischen Glaubens im alten Hebraismus, wo Gott die Menschen sterben läßt und spricht „Kehret wieder, Menschenkinder" (Ps. 90, 3), ihre Tage in sein Buch eingeschrieben hat und die Lebensgrenze bestimmt (Ps. 69, 29; 139, 16), den Tod droht und die Drohung wieder zurücknimmt, endlich aber doch den Lebensfaden abschneidet (Jes. 38, 1 fg. 12; Hiob 27, 8). Sonach gehört der Tod (s. d.) zur Naturordnung, und ist schlechthin Abhängigsein von der Naturordnung und schlechthin Abhängigsein von Gott ein und dasselbe. Der Tod ist gegeben mit dem Zu- und Abnehmen, dem Wachsen und Altern der Geschöpfe, welche in der thatsächlich gegebenen Welt als unsterblich gar nicht gedacht werden könnten. So noch die echt hebräisch fühlende Weisheit des Jesus Sirach (Kap. 17, 1. 2). Selbst die Sündenfallssage der Genesis setzt nichts anderes voraus, sofern ja die eröffnete Möglichkeit, ewig zu leben, von dem Genusse des Baumes des Lebens abhängig, also nicht schon in der natürlichen Entwickelung des Menschen gelegen gedacht ist (1 Mos. 3, 22), während gerade der Tod in den Worten „Staub bist du, und zum Staub sollst du zurückkehren" (1 Mos. 3, 19) als etwas Natürliches und Selbstverständliches erscheint. Somit liegt Röm. 5, 12 eine dem ursprünglichen Sinn der Sage nicht entsprechende Dogmatisirung, und vollends Röm. 8, 20 ein „sympathetisch poetisirender Ausdruck" vor (Schweizer, a. a. O., I, 248).

So wenig Gott die Naturwelt lenkt außerhalb der Naturordnung, so wenig regiert er die sittliche Welt außerhalb der sittlichen Weltordnung. Weder in dieser noch in jener Beziehung darf er als ein Wesen vorgestellt werden, welches in eine, ohne ihn aus sich selbst verlaufende Welt uncalculirbare Eingriffe unternähme, da vielmehr Naturordnung und sittliche Weltordnung nur seine eigene Bethätigung ausdrücken (vgl. Schweizer, a. a. O., I, 304 fg.). Die Beziehung auf diese göttliche Führung der sittlichen Welt pflegen neuere Dogmatiker zuweilen durch den Begriff der Vorsehung auszudrücken und letztere auf diese Weise von der Weltregierung zu unterscheiden. Wir haben darüber früher gehandelt (s. Vorsehung), und bemerken hier nur, daß die Abhängigkeit des Menschen von der sittlichen Weltordnung zwar gerade so unbedingt gedacht werden muß wie diejenige von der Naturordnung, daß aber der Mensch sich seiner Abhängigkeit von jener in qualitativ verschiedener Weise bewußt wird, je nachdem er in Uebereinstimmung damit handelt oder im Gegensatze dazu (Schweizer, a. a. O., I, 271, 298 fg., 306 fg.). Gott wirkt auf dem sittlichen Gebiete als heiliger Gesetzgeber, und sein Gesetz segnet den, der es hält, und verflucht den, der es übertritt. Dies führt auf die Lehre von der göttlichen Vergeltung und vom göttlichen Gericht. Der weltlenkende Gotteswille schafft sich auf dem sittlichen Gebiete dadurch Geltung, daß jede freie Zustimmung zu ihm Förderung und Lohn, jeder Versuch, sich der sittlichen Weltordnung zu entziehen, Hemmniß und Strafe bedeutet (s. Gerechtigkeit Gottes). Diese in der sittlichen Weltordnung nothwendig enthaltene Verknüpfung des Uebels mit der Sünde, die stetig sich vollziehende Zurückweisung des Bösen aus dem Bereiche des wahren, in sich befriedigten Seins, bildet den eigentlichen Inhalt des Begriffs des Weltgerichtes, wie denn schon im A. T. mit den Ideen Gottes und der Welt die Vorstellung, daß jener diese richtet, unzertrennlich verbunden ist (1 Mos. 18, 25; Joel 4, 12; Ps. 58, 12; 59, 14; 94, 2; 105, 7; 1 Sam. 2, 10). Ebenso bildet der Satz, daß Gott die Welt richtet, eine selbstverständliche und unverrückbare Grundlage für den ganzen theologischen Gedankengang des Römerbriefes (Kap. 3, 6; vgl. auch 1 Kor. 6, 2; 11, 32; Hebr. 11, 7). Wie aber der volksthümlichen Betrachtung die Gerechtigkeit Gottes sich in keiner Zeit völlig zu erweisen scheint, wie die menschliche Kurzsichtigkeit zu einer derartigen Vorstellung sogar mit einer gewissen Nothwendigkeit führt, so begegnet auch im A. und N. T. allerdings die Vorstellung, als ob Gott seine Gerechtigkeit in irgendeiner Zeit nicht bethätige, um sie später zu bethätigen, oder als sei es ganz auf das Weltende verschoben, und als gebe es demnach vorher unbestrafte Frevler und ungesegnete Fromme, ja sogar gesegnete Frevler und bestrafte Fromme. Die Wahrheit dieser Vorstellung ruht lediglich darin, daß trotz der beschriebenen Folgen der menschlichen Kurzsichtigkeit doch der Glaube an die sittliche Weltordnung sich aufrecht erhalten muß, was er nur kann, wenn er sich ein einstiges Nachholen ihrer Versäumnisse vorstellt. In diesem Sinne

haben die Propheten den „Tag des Herrn“ als einen Tag, da endlich Rache genommen wird an den heidnischen Unterdrückern des Volks, mit der Zeit auch als einen Tag der Sichtung und des Gerichts für Israel selbst geweissagt, und kennt das Judenthum die daraus sich entwickelnde Idee des auf der Voraussetzung der Auferstehung ruhenden Endgerichtes (s. „Bibel-Lexikon“, I, 300). Das N. T. bietet Matth. 25, 31—46 sogar die vollständigste Ausmalung der ganzen Vorstellung, während andererseits das vierte Evangelium das Phantasiebild wieder fast ganz auf seinen begrifflichen Inhalt zurückführt. Da aber von diesen Elementen der biblischen Theologie an andern Orten des „Bibel-Lexikons“ gehandelt wurde und wird (s. Auferstehung der Todten, Gericht und Zukunft), so begnügen wir uns hier mit der Bemerkung, daß schließlich im jüngsten Gericht, wie die Bibel es verkündet, doch nur das volle Sichkundgeben der richtenden Gerechtigkeit für das Bewußtsein aller Welt, der Abschluß des sich ununterbrochen entwickelnden Strafprocesses zur vollen Anschauung gelangt, mithin damit am wenigsten die Vorstellung der Correctur eines vorhergegangenen Mangels an gerechter Weltregierung gesetzt sein kann (Schweizer, a. a. O., I, 309 fg.). Es bleibt also bei dem echt religiösen und nicht minder gut biblischen Worte: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ Holtzmann.

Weltende, s. Erde, Himmel, Welt, Weltgericht, Zukunft.

Werke (gute), die Thatäußerungen der frommen Gesinnung im sittlichen Leben werden schon im A. T. von den Mitgliedern der Bundesgemeinde gefordert (2 Mos. 18, 20), als dem göttlichen Gesetze (s. d.) angemessene Werke der Gerechtigkeit (s. d.), deren Lohn auch der Gerechte ernten wird (Jos. 3, 10). Da nun aber im N. T. eine neue Gerechtigkeit (vgl. Matth. 5, 20; Röm. 1, 17) gelehrt wird, so erscheint auch der Begriff der guten Werke in demselben auf einer höhern Stufe sittlicher Entwickelung als im A. T. Jesus Christus fordert einen Wandel, welcher wahrer und lebendiger Ausdruck der innern sittlichen Gesinnung ist (Matth. 5, 21 fg.; 7, 16 fg.; Luk. 6, 43 fg.). Hiernach ist es freilich unmöglich, dem sittlichen Ideal (Matth. 5, 48) jemals völlig zu genügen, das Gesetz Gottes vollkommen zu halten, und die göttliche sündenvergebende Gnade muß daher das sittliche Deficit in dem bußfertig (s. Buße) und gläubig (s. Glaube) nach sittlicher Vollendung Strebenden und Ringenden decken. Diesen Gedanken hat insbesondere der Apostel Paulus in seinen Sendschreiben entwickelt (s. auch Versöhnung). Es wäre ein großer Irrthum anzunehmen, er habe deshalb die sittlichen Forderungen herabgesetzt. Im Gegentheil (vgl. Röm. 3, 31); er nimmt es damit so streng als möglich, wofür auch die eindringlichen sittlichen Ermahnungen, die seinen Sendschreiben eingeflochten sind, Zeugniß ablegen (Röm. 12 und 13; Gal. 5; Phil. 2, 1 fg.; Kol. 3, 1 fg.; Eph. 4, 1 fg.). Durch das Misverständniß seiner Lehre vom rechtfertigenden Glauben (s. Glaube und Rechtfertigung) mochten jedoch manche Christen sich zur Geringschätzung der guten Werke bewegen lassen, und insofern ist die streng sittliche Haltung des Jakobusbriefs (s. d.) gerechtfertigt, wonach derselbe entschieden auf gute Werke dringt (Jak. 1, 22 fg.) und einen Glauben ohne Werke für todt erklärt (Gal. 2, 20). Uebrigens hat Paulus Gal. 5, 6 ausdrücklich nur den Glauben als den echten bezeichnet, der sich durch Liebe als wirksam erweist, und auch nach 1 Kor. 13, 1 fg. ist ein Werk nur insofern für ein gutes zu halten, als die Liebe der hervorbringende Factor desselben ist. Die ethische, d. h. gute Werke hervorbringende Kraft und Bedeutung der Liebe (s. d.), ist besonders in den Johanneischen Schriften hervorgehoben. Sie wird damit begründet, daß Gottes Wesen Liebe ist, wonach die Christen ihre Gottesgemeinschaft dadurch zu bewähren haben, daß sie ihre Nächsten lieben (1 Joh. 4, 7 fg.). Gott lieben heißt nichts anderes, als seine Gebote halten, d. h. gute Werke, Werke der Liebe üben (1 Joh. 5, 3). Das wahre Christenthum erprobt sich also durch die Ausübung von wahrhaft guten Werken, d. h. Werken der Liebe. Schenkel.

Wermuth, laianā, ἄψινϑος, nach Linné, Beifuß, artemisia absinthium, zur neunzehnten Klasse seines Systems, der Familie der Compositen gehörig, hat eine ästige Wurzel, einen halbstrauchigen, aufrechten, dünngraufilzigen, oben rispig-ästigen Stengel, seidenhaariggraue Blätter, deren untere gestielt, zwei- bis dreifach fiedertheilig, die obern sitzend, einfach fiedertheilig, die Zipfel lanzettlich, ganzrandig, die Rispenäste traubig, reichköpfig, fast kugelig, überhängend sind. Die äußern Schuppen der Hülle sind krautig, graufilzig, der Fruchtboden ist rauchhaarig. Die ganze Pflanze ist weißgrau, wird

2—5 Fuß hoch, reichköpfig mit kleinen schwefelgelben Blüten, wächst gern an Rainen, Hecken, auf steinigen Hügeln, an wüsten Plätzen, ist in Asien und Europa heimisch. Sie hat einen eigenthümlich aromatischen Geruch und einen äußerst bittern, brennend gewürzhaften Geschmack, woher sie in der Volkssprache Wermuth (Werm-uth, warm, bernen, brennen) heißt und zur Bezeichnung des Bittern dient. Die Blätter, als herba absynthii, sind officinell, der enthaltene Bitterstoff und das ätherische Oel gelten für heilkräftig. Im röm. Alterthum war der Wermuth durch die Feierlichkeiten berühmt, welche zu Jahresanfang auf dem albanischen Berge zum Andenken an die Vereinigung der Römer mit den Latinern gefeiert wurden, wobei dem Sieger im vierspännigen Wettrennen auf dem Capitol Wermuth zu trinken gereicht ward, weil, wie Plinius glaubt, die Vorfahren für ehrenhaft hielten, die Gesundheit als Belohnung zu geben. Derselbe rühmt auch die Heilkraft des Wermuths, schildert die Bereitung der Mittel gegen eine Reihe von innern Krankheiten und äußern Schäden, und versichert, daß Wermuth in die Schreibtinte gerührt die Schrift gegen Mäuse schütze. Die Heilkraft dieser, auch in Palästina wachsenden Pflanze scheint den Hebräern nicht bekannt gewesen zu sein, weil die Bibel nur ihre Bitterkeit hervorhebt (Spr. 5, 4), sie sogar häufig mit Gift in Verbindung bringt (5 Mos. 29, 18; Jer. 9, 14; 23, 15; Kl. 3, 19; Am. 6, 12) und tropisch für schwere Leiden und Verderben gebraucht (5 Mos. 29, 18; Kl. 3, 15; Am. 5, 7).

Roskoff.

Westwind, s. Winde.

Wetter, s. Witterung.

Widder (hebräisch: ajil). Im Viehstand der Hebräer waren die Schafe (s. d.) der Zahl nach am stärksten vertreten und sowol der Wolle wie des Fleisches wegen sehr geschätzt. Daß diese Werthschätzung ganz besonders auch dem Widder galt, ist selbstverständlich, und ebenso, daß der Widder unter den Opferthieren eine große Rolle spielte. Verwendet wurde er sowol als Brandopfer (3 Mos. 8, 18. 21; 9, 2; 16, 3; 4 Mos. 7, 15; Jes. 1, 11; Ps. 66, 15) wie als Dankopfer (3 Mos. 9, 4. 18; 4 Mos. 6, 14. 17; 7, 17), und für gewisse Opfer war er ausdrücklich vorgeschrieben, so namentlich für die meisten Schuldopfer (s. d.), für das Reinigungsopfer des Nasiräers (4 Mos. 6, 14) und für das Einweihungsopfer der Priester (2 Mos. 29, 15 fg. 22 fg.). Auch unter den Festopfern fehlte der Widder nicht, indem dieselben gewöhnlich aus zwei Farren, einem Widder und sieben Lämmern bestanden (4 Mos. 28, 11. 19. 27; 29, 2. 8. 13 fg. 17 fg.). Daß ein Widderopfer höher gewerthet wurde als das eines Schafes oder Lammes, zeigen die eben angeführten Stellen nebst 4 Mos. 15, 5. 6. Ueber die Altarstücke beim Dank- und Schuldopfer eines Widders vgl. 2 Mos. 29, 22; 3 Mos. 8, 25; 9, 19.

Steiner.

Widerchrist, s. Antichrist.

Wiedehopf (hebräisch: dukiphát), 3 Mos. 11, 19; 5 Mos. 14, 18 unter den unreinen Vögeln erwähnt, der bekannte an Größe der Drossel gleiche Vogel, ausgezeichnet durch einen sonderbaren hochaufstehenden Federbusch auf dem Kopf, ziemlich langen, leicht gekrümmten Schnabel, licht rothbraune Grundfarbe des Gefieders, deren Einförmigkeit die weißen und schwarzen Streifen der Schwingen und des Schwanzes unterbrechen. Sein Ruf ist dem des Kukuk ähnlich, nur klagender. In Palästina trifft man ihn zur Sommerzeit zahlreich in waldigen Gegenden und an felsigen Wasserläufen, während er bei Beginn des Winters nach südlichern Himmelsstrichen sich wendet. Sein Nest, das er durch den unausstehlichen Gestank einer Secretion aus seinen Schwanzdrüsen schützt, baut er am liebsten in Felsritzen. Da er den Insekten auf Dunghaufen fleißig nachgeht, gilt er als schmuziger Vogel. Zugleich aber versteht er durch seinen seltsamen Kopfschmuck und die eigenthümlichen Bewegungen von Kopf und Federbusch den Arabern, die ihn Doctorvogel heißen, abergläubische Furcht einzuflößen. Vgl. Wood, The Bible animals (London 1869), S. 392 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 208 fg.

Furrer.

Wiedergeburt, ein bildlicher Ausdruck, von der leiblichen Geburt auf den Proceß religiös-sittlicher Erneuerung durch den christlichen (Heiligen) Geist übertragen, dessen Beginn mit der Geburt insofern verglichen werden kann, als ein neuer Lebenszustand dadurch gesetzt wird. Jesus selbst hat, nach den ursprünglichen Quellen, sich des Bildes niemals bedient, das von ihm geforderte neue religiös-sittliche Leben ist durch Sinnes-

änderung (Buße) und Glauben bedingt. Nach dem vierten Evangelisten (Joh. 3, 5) hätte Jesus den Ausspruch gethan, daß keiner, der nicht aus Wasser und Geist gezeugt (geboren) werde, ins Gottesreich eingehen könne. Folgerichtig kann ein solcher aus dem Geiste Gottes Geborener nicht mehr sündigen (1 Joh. 3, 9; 5, 4. 18), womit nicht ganz im Einklang steht, daß, wer an Jesus als den Messias glaube, für einen aus Gott Geborenen gelten müsse (1 Joh. 5, 1). Die Vorstellung gehört unverkennbar dem speculativ-mystischen Ideenkreise des vierten Evangelisten an. Bei dem Apostel Paulus findet sie sich in der Regel nicht vor; dagegen die dem alttest. Sprachgebrauch angemessenere einer „neuen Schöpfung" (aus Gott), die keineswegs mit derjenigen der Neugeburt identisch ist (vgl. 2 Kor. 5, 17; Röm. 14, 20; Eph. 2, 10). Damit steht auch die paulinische Vorstellung von einem „alten" (noch durch die Sünde bestimmten) und einem „neuen" (durch den Heiligen Geist geleiteten) „Menschen" im Zusammenhang (Röm. 6, 6; Eph. 3, 22 fg.; Kol. 3, 9 fg.). Näher steht dem Vorstellungskreise des vierten Evangeliums der Gedanke des Paulus 1 Kor. 4, 15, an welcher Stelle der Apostel erklärt, daß er die Korinther in Christo Jesu durch das Evangelium gezeugt (geboren) habe. Aus dieser Quelle ist der Gedanke des Jakobusbriefs entsprungen, daß Gott die Christen durch das Wort der Wahrheit gezeugt (geboren) habe, damit sie Erstlinge seiner Geschöpfe wären (Jak. 1, 18), und noch entschiedener abhängig von der erwähnten paulinischen Stelle ist 1 Petr. 1, 23, wo der Ausdruck „wiedergezeugt" (wiedergeboren) durch das lebendige Wort Gottes sich findet. Gerade diese Aussprüche beweisen, daß als das Mittel der religiös-sittlichen Neugeburt die Verkündigung der Heilsbotschaft (Paulus), das Wort der Wahrheit (Jakobusbrief), das Wort Gottes (erster Petrusbrief) betrachtet wurde. Nur vom vierten Evangelisten wurde das Wasser (der Taufe) in Verbindungmit dem Geiste Gottes als Bedingung der Wiedergeburt angesehen, eine Vorstellung, die sich in den Pastoralbriefen (s. d.) bis zu dem Grade ausgebildet hat, daß die Taufe als „ein Bad der Wiedergeburt" und Geisteserneuerung beschrieben wird (Tit. 3, 5). Ueber das Nähere s. Taufe. Da die Vorstellung von der Wiedergeburt demzufolge theils eine bildlich unbestimmte, theils eine mystisch unklare ist, so ist es sehr schwer, sie auf einen bestimmten und klaren Begriff zu bringen. Sie ist der Natur der Sache nach von der Bekehrung (s. d.) nicht verschieden, und bedeutet den Anfangspunkt derselben, vermöge dessen durch die Einwirkung des göttlichen Wortes wie Geistes ein centraler und totaler religiös-sittlicher Umschwung in dem Leben des sündigen Menschen hervorgebracht und den Bestimmungsgründen des christl. Geistes ein dauerndes Uebergewicht verschafft wird.

Schenkel.

Wiederkunft Christi, s. Zukunft.

Wiesel (hebräisch: hóléd), nach 3 Mos. 11, 29 ein unreines Thier, ist in Palästina in zwei Arten verbreitet: mustela vulgaris und mustela putorius. Vielleicht rechneten die Israeliten auch noch das kurzbeinige Ichneumon, das in einigen Punkten dem Wiesel gleicht und im ganzen Lande häufig sich findet, zum Wieselgeschlecht. Das blutgierige, Vögeln und Mäusen, ja selbst Hühnern gefährliche, nur 6—7 Zoll lange, äußerst lebhafte Thierchen ist auch in unsern Gegenden wohlbekannt. Vgl. Lewysohn, „Die Zoologie des Talmuds" (Frankfurt 1858), S. 91 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 167; Wood, The Bible animals (London 1869), S. 68.

Furrer.

Wild, s. Thiere.

Wille, im Hebräischen durch Worte, deren Grundbedeutung sich Hinneigen zu etwas oder Gebundensein (im Innern) durch etwas ist, im Griechischen durch ein Wort mit der ursprünglichen Bedeutung Erfassen (im Geiste) ausgedrückt, bezeichnet theils die spontane, von innen nach außen wirkende Thätigkeit überhaupt, diese als inneres Vermögen betrachtet, theils die selbstbewußte zwecksetzende Function des Geistes, theils die ethische Thätigkeit insbesondere. In der erstern Beziehung wird auch der Natur ein Wille zugeschrieben (Joh. 3, 8; vgl. Koh. 11, 5), der aber dem Willen Gottes unterworfen ist (Ps. 104, 4; 135, 7), in den beiden andern Beziehungen aber wird Wille nur Gott und den Menschen beigelegt. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß der sittliche Wille mehr im N. als im A. T. zur Sprache kommt.

Der göttliche Wille kommt zunächst rücksichtlich seiner Unbeschränktheit und Uebermacht über den menschlichen Willen in Betracht. Jahve thut alles, was er will, und

der Mensch ist daher ganz von ihm abhängig und soll sich hüten vor vermessener Sicherheit (Ps. 115, 3; 135, 6; Hiob 23, 13; Jak. 4, 14—16, vgl. 1 Kor. 4, 19; Apg. 18, 21). Auf diese Autonomie des göttlichen Willens geht dann Paulus zurück, um die Widersprüche in der göttlichen Erwählung zu erklären (Röm. 9, 14 fg.), wobei er freilich dem ethischen Wesen Gottes nicht gerecht wird, sondern den alttest. Standpunkt einnimmt (vgl. 2 Mos. 33, 19). Dem letztern gegenüber tritt sonst im N. T. hauptsächlich der sittliche, von der Idee der Vollkommenheit, Gerechtigkeit und Liebe beherrschte Wille Gottes hervor (Röm. 12, 2; Matth. 18, 14, vgl. Joh. 6, 39), der sich offenbart hat in Christo (1 Thess. 5, 17, vgl. 4, 2; Eph. 1, 9), der auf die Heiligung der Berufenen bedacht ist (1 Thess. 4, 3), sein Wesen auch im Leiden den Christen kundgibt (1 Petr. 4, 19, vgl. 12 fg.), und sich da, wo eine universelle Anschauung von der Wirksamkeit Christi platzgreift, principiell auf alle Menschen erstreckt (1 Tim. 2, 4, vgl. 4, 10; Tit. 2, 11; 2 Petr. 3, 9).

Obwol dem göttlichen Willen untergeordnet tritt doch der menschliche Wille für die empirische Betrachtung in Gegensatz zu demselben, indem er ihm widerstreitet oder doch das Niedere ist im Unterschiede vom Höhern. So tritt der Erzeugung aus dem Fleisches- oder Manneswillen die höhere Erzeugung aus Gott gegenüber (Joh. 1, 13), so gibt es einen heidnischen, der niedern Leidenschaft ergebenen Willen (1 Petr. 4, 3) und einen Willen des Fleisches und der (sündigen) Gedanken (Eph. 2, 3), welcher den sittlichen Willen, der auf einer gewissen Stufe der Entwickelung im Menschen erwacht, ohnmächtig macht (Matth. 26, 41; Röm. 7, 15 fg.). Selbst im Bewußtsein Jesu sind der göttliche und menschliche Wille nicht eins, sondern werden dies erst durch Selbstüberwindung (Mark. 14, 36).

Das Ziel der Menschheit ist die Einheit des menschlichen und göttlichen Willens. Wie schon die Propheten dies Ziel erkennen (vgl. besonders Jer. 31, 32), und die alttest. Gesetzgebung darauf gerichtet ist, den göttlichen Willen zur Herrschaft in Israel zu bringen, so ist es auch der Angelpunkt des Christenthums. Jesus vollzieht diese Einheit vorbildlich in sich (Mark. 14, 36; Joh. 5, 30; 6, 38), und die Christen sollen ihm darin nachfolgen (Matth. 7, 21; Mark. 3, 35; 1 Joh. 2, 17). Gleichwol waltet in dieser Beziehung zwischen Judenthum und Christenthum ein großer Unterschied ob. Nicht nur ist der göttliche Wille dort aus dem Gesichtspunkte der Heiligkeit gefaßt, welcher die cultische Reinheit in gleicher Weise wie die ethische fordert, sondern es wird auch da, wo das A. T. von der Idee eines Vertragsverhältnisses zwischen Israel und Jahve beherrscht wird — und dies ist vorwiegend der Fall — die Einigung auf dem Wege spontaner Thätigkeit des Menschen angestrebt, während sie nach christl. Anschauung dadurch zu erreichen ist, daß der Mensch auf Grund seiner religiös-sittlichen Anlage den göttlichen Willen in sein Selbstbewußtsein aufnimmt und seinem Wesen durch Aufgabe der selbstischen Persönlichkeit aneignet. Dieser Proceß, den die Christen in Jesu vollendet anschauen (vgl. Hebr. 5, 7; 10, 7; Joh. 4, 34; 8, 29), der bald als (Neu-) Schöpfung durch das Wort der Wahrheit (Jak. 1, 18), bald als Zeugung aus Gott (1 Joh. 3, 9), bald als Heiligung (Hebr. 10, 10), bald als Wiedergeburt durch das Wort Gottes (1 Petr. 1, 23) bezeichnet wird, und der das Sittengesetz zum Gesetz der Freiheit macht (Jak. 1, 25, vgl. 18), ist zwar der Wurzel nach ein einmaliger Act, zusammenfallend mit dem Uebertritte zum Christenthum, aber er setzt sich fort in der Entwickelung des christl. Lebens, bestehend in der Prüfung dessen, was Gottes Wille sei (Röm. 12, 2), in der Unterwerfung der widerstrebenden Antriebe unter denselben (Jak. 3, 7), in dem Beharren im Gesetze der Freiheit und in thätiger Vollbringung des göttlichen Willens (Jak. 1, 22—25), deren Anstreben erst vollends die Erkenntniß des göttlichen Ursprungs der Grundsätze Jesu bringt (Joh. 7, 17), und ist auch insofern eine receptive und spontane Thätigkeit zugleich, als es ja im Grunde der im Glauben an Christum aufgenommene göttliche Geist ist, der dabei im Menschen fortwirkt (Hebr. 13, 21), daher sich der Christ bewußt ist, daß es Gott ist, der in ihm das Wollen und Vollbringen schafft (Phil. 2, 13).

Wittichen.

Winde haben die Israeliten nur nach den vier Hauptgegenden unterschieden (Jer. 49, 36; Dan. 7, 2; 8, 8; Sach. 2, 6. 10; Jes. 43, 5 fg.; Ez. 37, 9; Offb. 7, 1; Josephus, „Jüdischer Krieg", VI, 5, 3). Während mehr als 200 Tagen des Jahres ist die Atmosphäre von den über das Mittelmeer herziehenden Luftströmungen bewegt, und

zwar durchschnittlich 100 Tage aus Nordwesten, 60 Tage aus Westen und 40 Tage aus Südwesten. Sehr angenehm wird die Hitze der meisten Sommertage dadurch gemildert, daß sich am Morgen um 8 oder 9 Uhr ein nordwestlicher Luftzug erhebt, bis abends 10 Uhr andauert und am meisten beiträgt zur erquickenden Abendkühle (1 Mos. 3, 8; HL. 2, 17). Wenn es im Hohenliede heißt: „Hebe dich auf, o Nordwind, und komme Südwind, und durchwehe meinen Garten", so haben wir dabei, da directer Nord- und Südwind selten vorkommt, an Süd- und Nordwestwinde zu denken. Auch die neuern Beobachtungen zeigen in Uebereinstimmung mit 1 Kön. 18, 44; Luk. 12, 54, daß der Regen insgemein von West- oder Südwestwinden herbeigeführt wird, während die Winde aus dem nördlichen Horizont den Himmel aufheitern und im Winter auch manchmal empfindliche Kälte mitbringen (Sir. 43, 20). Während nach andern Richtungen noch dunkles Gewölk den Himmel verhängt, strahlt der nördliche Horizont in neuem Goldglanz auf (Hiob 37, 22), nachdem „der Nordwind den Regenguß durchspalten" (Spr. 25, 23).

Die Ost- und Südostwinde kommen aus wasserlosen, heißen Regionen und üben meist auf die Vegetation einen verderblichen Einfluß aus. Sie entziehen derselben die Feuchtigkeit, und weil es ihnen an Ozon mangelt, haben sie auch auf den Menschen eine erschlaffende, abspannende Wirkung, wie im prophetischen Gedicht schon Jona klagt (Jon. 4, 8). Der Ostwind stellt sich zu allen Jahreszeiten ein, besonders häufig aber in der zweiten Hälfte Mai und Ende October, sowie Anfang November vor Beginn des Frühregens. Als glühender Luftstrom, zeitweilig sanft, zeitweilig zu Sturmesgewalt sich steigernd, weht er dann oft mehrere Tage nacheinander über die Berge Palästinas, das Thermometer auch im Schatten bis zu 32° und 33° R. hinauftreibend. Bei rechtem Ostwind (Sirocco-)sturm hüllt sich der Himmel in ein gelblich düsteres Gewand von Sandwolken, durch welche die Sonne, strahlenlos, wie eine rauchende Feuerkugel anzusehen ist. Locale Wirbelwinde, welche den Sirocco begleiten, wirbeln Säulen von Sand und Staub in die Höhe, die wie Rauchsäulen aus der Ferne erscheinen. An die Phänomene eines solchen Sturmes lehnt sich das prophetische Bild Joel's (Joel 3, 2 fg.; vgl. Apg. 2, 19 fg.). Wie der glühende Ostwind die Quellen austrocknet, die Blumen dörrt und die zunderdürren Blätter und Stengel zerstäubt, daß sie spurlos verschwinden, wie er gleich einem Feuerstrom mit einem mal die Blüte der Natur zerstört, wie er die Hoffnung der Ernte vernichtet, wenn er in die Saaten fällt vor der Zeit der Reife, wie er das Rebenlaub versengt und die schwellende Frucht am Weinstocke ausdörrt, und wie nach Aufhören desselben bisweilen Thau und Nebel das lechzende Erdreich wieder erquicken, das alles berichten uns Israels Dichter und Propheten mit der Kraft eigener Anschauung (1 Mos. 41, 6. 23; Ps. 103, 16; Hiob 27, 21; Jes. 40, 7; 27, 8; Jer. 17, 18; Ez. 17, 10; 19, 12; Hos. 13, 15; Sir. 43, 21 fg.; vgl. Josephus, „Alterthümer", XIV, 2, 2). Aber im furchtbaren Sturmwind der Wüste verehrte Israel voll frommen Schauers ein Zeichen von der Allmacht seines Gottes, sodaß es den Ostwind mit Vorliebe „Hauch des Herrn" (Jahve's) nennt (Jes. 40, 7; Hos. 13, 15). Weil dieser Hauch rasch und spurlos Gras und Blumen wie Stoppeln fortstürmt (Jes. 40, 7; Ps. 103, 16; Hiob 21, 18; Jer. 13, 21), so pflegte man sprichwörtlich von einem Menschen, der plötzlich aus seiner gewohnten Umgebung verschwand, zu sagen: ihn hat der Hauch des Herrn weggeführt (1 Kön. 18, 12; Apg. 8, 39). Indem aber der Israelit im Ostwind die unwiderstehliche Kraft des Windes am lebhaftesten erfaßte, nannte er sodann überhaupt jeden starken stürmischen Wind Ostwind, unbekümmert um die Himmelsrichtung. Der Ostwind zerbricht die Tharsisschiffe (Ps. 48, 8; Ez. 27, 26). Auf dem Ailagolf, den einst phöniz. Tharsisschiffe belebten, kommen die wüthenden Stürme von Norden, während allerdings auf dem Mittelmeer der Siroccosturm (der Euroklydon) auch dem Schiff, mit dem Paulus nach Italien fahren sollte, verderblich war (Apg. 27, 14). Der Wind, welcher am Suezgolf die Ebbe begünstigt, ist wiederum Nord-, nicht Ostwind (2 Mos. 14, 21; s. Meer, Rothes); hingegen ist es eigentlicher Ostwind, der etwa Heuschreckenschwärme nach Aegypten treibt (vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 316; 2 Mos. 10, 13), wenngleich noch häufiger dieselben aus Südwesten herkommen (vgl. Knobel zu 2 Mos. 10, 13). Der Ostwind war den Israeliten das Sinnbild leidenschaftlicher Heftigkeit (Hiob 15, 2), und wenn sie von rasend schnell vorübergehendem Sturme reden, den keine menschliche

Schnelligkeit einholen kann (Hos. 12, 2), der den Staubwirbel vor sich hertreibt (Jes. 17, 13), über die Wüste braust (Jes. 21, 1; Hiob 1, 19), als Wirbelwind gelegentlich Hütten an den vier Ecken faßt und zusammenwirft (Hiob 1, 19) und als Glutwind göttliches Strafgericht übt (Ps. 11, 6), so haben sie dabei die Phänomene des Ostwindes im Sinne.

Mit den Wirkungen des Ostwindsturmes in Palästina ist der ägypt. Chamsinsturm verwandt. Bei dem Auftreten des letztern wird der Horizont von staubigem Grau umzogen, welche Färbung sich allmählich den obern Luftschichten mittheilt. Die Sonne verliert ihren Glanz und sie vermag dem Firmament nur noch einen fahlen, röthlichen, oft auch bläulichen Widerschein zu geben. Mehr und mehr hüllt sich der Luftkreis in Sand und Staub ein, und der Wind, anfänglich schwach, bläst schließlich mit der Heftigkeit eines feuersprühenden Blasbalges. So dicht werden die Staubwolken, daß die Dunkelheit die unserer dichtesten Nebel weit übertrifft und um ihrer Ursache willen nicht mit Unrecht von der Bibel eine greifbare Finsterniß genannt wird (2 Mos. 10, 21 fg.). Menschen und Thiere verbergen sich vor dem Sandsturm, aber derselbe jagt den Staub durch die feinsten Ritzen hinein, und die Hitze steigt auch in den Häusern auf 35° R. Gewöhnlich hält er drei Tage an und schließt nicht selten mit einem heftigen Regenschauer und gewaltigen elektrischen Entladungen ab (vgl. Knobel zu 2 Mos. 10, 21—23).

Directer Südwind ist in Palästina selten, indem sich aus längerer Beobachtung nur 11 Tage Südwind im Durchschnitt für ein Jahr ergeben haben. Der Wind, welcher einst Wachtelschwärme ins sinaitische Lager der Israeliten brachte (4 Mos. 11, 31; Ps. 78, 26), war ein Südost- oder Südwestwind. Ebenso haben wir die Sturmwinde des Mittags Sach. 9, 14 als Siroccosturm von Südost aufzufassen. Folgende Tabelle gibt die Durchschnittsberechnung von Beobachtungen auf der meteorologischen Station in Jerusalem vom 1. Nov. 1863 bis 28. Febr. 1867:

Winde:

Monate	N.	NO.	O.	SO.	S.	SW.	W.	NW.
Januar .	1	6	6	1	2	8	4	3
Februar .	1	3	5	1	2	4	6	6
März . .	2	4	7	2	2	3	4	7
April . .	3	1	3	4	2	6	4	7
Mai . .	3	3	3	4	1	3	6	8
Juni . .	3	1	2	2	—	4	8	10
Juli . .	1	1	—	1	—	2	8	18
August .	1	—	1	—	1	1	4	23
September	8	1	—	1	—	1	6	13
October .	5	3	7	3	—	3	1	9
November.	1	6	10	2	—	3	4	4
December.	1	4	5	2	1	8	4	6
Summa	30	33	49	23	11	46	59	114

Vgl. Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1869, S. 126 fg.; Jahrg. 1870, S. 260 fg.; Jahrg. 1871, S. 119; Jahrg. 1872, S. 19 fg., 73 fg., 92 fg.; Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 301 fg.; Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 536 fg.

Begreiflich, daß die Windrichtung durch die Terrainconfiguration mancherlei Modificationen erhält. So ist z. B. in Nazareth der Ostwind in den Wintermonaten weit häufiger als in Jerusalem, während er in Gaza nicht einmal so häufig auftritt wie der Südwind, und wiederum befolgt das Jordanthal, dessen Längenachse im Meridian liegt, sein eigenes Windgesetz. Doch fehlen hier noch zusammenhängende wissenschaftliche Beobachtungen. Furrer.

Windeln. Bei den Hebräern, wie bei andern Culturvölkern, war die Geburt eines Kindes ein hochwichtiges Ereigniß, das die regste Theilnahme des Hauses und die liebevolle Sorgfalt der Aeltern auf sich zog. Nachdem das Kind geboren, ihm die

Nabelschnur beschnitten und unterbunden war, badete man es zur Reinigung in Wasser, wie bei den Griechen, die zur Stärkung bisweilen auch Oel, die Spartaner selbst Wein anwandten. Die Hebräer gebrauchten zu diesem Zweck Salz, mit dem sie das Neugeborene abrieben, wobei, im Hinblick auf die erhaltende, vor Fäulniß bewahrende Kraft des Salzes, wol auch symbolisch die Hoffnung und der Wunsch für die Lebenskräftigkeit des Kindes sich ausdrückte (s. Salz, Salzbund). Die Mutter oder Amme wickelte hierauf, zum Schutz des zarten Körpers, das Kind in kleine weiche Tücher, in Windeln (Luk. 2, 7. 12; Ez. 16, 4; Hiob. 38, 9). Diese stehen in beiden letztern Bibelstellen im uneigentlichen Sinne für liebevolle Fürsorge, aber unter verschiedener Beziehung.

Roskoff.

Windspiel, so wurde „Bibel-Lexikon", III, 149 das hebr. Zarzîr (Spr. 30, 31) gedeutet; doch macht es Hitzig („Die Sprüche Salomo's" [Zürich 1858], S. 328) wahrscheinlicher, daß Zarzîr motnajim lendengegürtet zu übersetzen und auf das Schlachtroß zu beziehen ist (vgl. das Bild eines gegürteten assyr. Pferdes bei Rawlinson, The history of the five great monarchies of the ancient eastern world [London 1862 fg.], S. 232).

Furrer.

Winter, s. Zeit (Jahreszeit).

Wirken und Weben haben die Hervorbringung eines Zeuges zum Zweck, bei letzterm durch regelmäßige Verschlingung rechtwinkelig sich kreuzender Fäden, während diese bei ersterm durch Maschen verbunden werden. Auf manchen Gebieten der Manufactur greifen die verschiedenen Arten der Fadenverbindung ineinander, und der gewöhnliche Sprachgebrauch hält beide Manipulationsbenennungen nicht streng voneinander. In Luther's Bibelübersetzung steht „wirken" nicht nur für ḥašab (2 Mos. 39, 3) und 'arag (2 Kön. 23, 7), wo doch eine Verschiedenheit des Verfahrens zu vermuthen ist, sondern auch für ṭavā (2 Mos. 35, 25. 26), spinnen, und taphaš (Spr. 30, 28), greifen, fassen. Daß die Hebräer die Weberei verstanden und ausübten, ist schon anderwärts erwähnt (s. Handwerke, Nadel), diese Kunst ist aber nicht nur sehr alt, sondern im Alterthum schon sehr ausgebildet und weit verbreitet. Die alten Mexicaner hatten schon ihren Webstuhl und fertigten kostbare Baumwollgewebe, die an Feinheit unserer feinsten Leinwand gleichkommen. Sie verstanden in die Zeuge Blumen und Thiergestalten von allerlei Farben einzuweben, die Baumwolle mit Federn zu durchweben. Manche Gegenden des Orients sind von alters her bis auf den heutigen Tag ihrer Manufacturen wegen berühmt, z. B. die Baumwollstoffe von Mosul. Am berühmtesten sind die Shawlfabrikate von Kaschmir, die im heutigen Persien, wo sie zu Gewändern beider Geschlechter, zu Turban und Leibgurt, zum Bedecken der Teppiche in den Prunkgemächern des Harems u. dgl. m. dienen, so hochgeschätzt sind, daß sie in Geschäftstransactionen fast wie Geld circuliren, und in jedem guten Hause ein Theil des beweglichen Vermögens in Shawls angelegt ist, die oft mehrere Generationen vererben. Der Ruhm altägypt. Woll- und Leinenmanufactur wird durch griechische und römische Schriftsteller verkündet und durch die neuen Untersuchungen aufgefundener antiker Ueberbleibsel bestätigt. Man verfertigte Leinwand, deren Feinheit an den Mumienbinden heutzutage bewundert wird, Wollstoffe, die nach ihrer verschiedenen Verwendung im Gewebe und in Farben verschieden waren. Man verstand Fäden verschiedener Stoffe zusammen- und mannichfache Muster einzuweben, mit der Nadel zu sticken, Treffen aus edelm Metalldraht zu bereiten. Es müßte befremden, wenn die Hebräer vom Nachbarlande, in dem sie einst lange gelebt, mit dem sie in steter Verbindung gestanden, im Manufacturfache nichts gelernt hätten. Die Annahme, daß sie verschiedene Arten desselben verstanden und ausübten, wird unterstützt durch die verschiedenen, darauf bezüglichen Ausdrücke der Bibel, die doch kaum einerlei Weise der Arbeit andeuten, obschon uns jene nicht belehrt, und der biblische Sprachgebrauch das Unterscheidende nicht immer festzuhalten scheint. Wenn 'arag, weben, überhaupt (auch von Spinnfäden, Jes. 59, 5), daher 'oreg, Weber (2 Mos. 28, 32; 35, 35; Jes. 19, 9; weiblich: 2 Kön. 23, 7; menod 'orgim, Webebaum, 1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 21, 19; 1 Chron. 20, 5) bedeutet; raḳam für Sticken, Einnähen bunter Figuren (2 Mos. 35, 35; 38, 23; die Arbeit, 2 Mos. 26, 36; 38, 18; daher bunte Gewänder riḳmot, Richt. 5, 30; Ez. 16, 26) genommen werden kann, wogegen kaum Erhebliches einzuwenden ist; ḥošeb den Buntweber bezeichnet, der verschiedenfarbige Stoffe auch mit Figuren zu weben versteht, wie sie bei der Stiftshütte erforderlich waren

(2 Mos. 26, 1. 31; 28, 6), so ist noch der Ausdruck šabaṣ (2 Mos. 28, 39) übrig, worunter das Wirken, unterschieden vom gewöhnlichen Weben in dem oben angegebenen oder ähnlichem Sinne, unter mišbeṣet Wirkerei (Ps. 45, 14) und tašbeṣ (2 Mos. 28, 4) das „gewirkte" Priesterkleid zu verstehen sein dürfte. Zwar wird das Unterkleid des Priesters „Werk des Webers" (2 Mos. 39, 27) genannt, hiermit aber angedeutet, daß es nicht aus mehrern Theilen, sondern, wie Josephus und die Rabbinen bestätigen, aus Einem bestehen soll, was eben durch Wirken erzielt wird. Ein aus Einem gewirktes Kleid wird auch Joh. 19, 23 erwähnt. Roskoff.

Witterung. 1) Temperatur. Das Heimatland Israels gliedert sich nach fünf klimatischen Zonen. Im Tiefthal des Jordan vom Todten Meer bis zum See Genezareth hinauf gedeiht die Flora subtropischer Gegenden (s. Pflanzen). Nie fällt eine Schneeflocke in dieses tiefe Thal und die Milde des Frühlings waltet hier, wenn über Jerusalems Höhen rauhe Schneewinde stürmen, weshalb Herodes gern in Jericho den Winter verlebte (s. Jericho). Die Gerstenernte wird hier schon Mitte April beendet, während im Gebirge erst einige Wochen später, sodaß für das Passahfest eine Erstlingsgarbe (vgl. Knobel zu 3 Mos. 23, 10) nur aus dem Jordanthal beschafft werden konnte. Aber im Sommer steigt auch die Hitze namentlich im Felskessel des Todten Meers dermaßen, daß sie z. B. bei Engedi selbst nach Sonnenuntergang im Juli noch auf 35° R. steht.

Die zweite Zone umfaßt die Ebenen an der Meeresküste von Gaza bis nach Sidon. Hier entwickeln sich unter dem milden Einfluß der Meerluft Orangen und Citronen zu erstaunlicher Größe und reich lohnt sich die Aussaat von Melonen auf den bewässerten Strichen Sarons. Hinter den langgezogenen Dünenhügeln ragen die zierlichen Häupter vieler Palmen empor, im Frühling mit prächtigen Blütenbüscheln geschmückt, doch nie mit reifer Frucht im Herbste, da die jährliche Durchschnittstemperatur nur 17° R. beträgt.

Zur dritten Zone, die für uns besonderes Interesse bietet, gehört das Bergland, der eigentliche Boden Israels, aufsteigend von 500 bis zu 3000 Fuß über dem Meer. Hier gedeihen Oliven- und Feigenbäume sowie die Reben in voller Kraft. Die jährliche Durchschnittstemperatur beträgt für Jerusalem 14° R. Im Januar, dem kältesten Monat, aber auch im Februar findet daselbst das Thermometer zuweilen 2—3° R. unter Null, sodaß die dann zumal wassergefüllten Teiche am Morgen mit einer dünnen Eiskruste glänzen (vgl. Hiob 38, 29 fg.). Die Durchschnittswärme im Januar ist $6\frac{2}{3}$° R., im Februar $\frac{1}{2}$° höher und steigt von da im März um 5°, während die Differenz zwischen März und April kaum $\frac{1}{2}$° beträgt ($10\frac{1}{2}$° März, fast 11° April). Bisweilen sinkt nachts im März die Temperatur bis auf 2° R. und kann sich den Nachmittag darauf auf 24° stellen; aus dem April sind Schwankungen von 4°—25° notirt, hat doch z. B. den 8. April 1870 Jerusalem einen mehr als zolltiefen Schneefall gehabt. Dieselbe Ursache, welche am Tage die Sonnenstrahlen in ihrer ganzen Kraft wirken läßt, nämlich die wunderbare Reinheit der Atmosphäre, befördert in der Nacht die Wärmeausstrahlung. Es gehört daher zur treuen Localfarbe der Passionsgeschichte, wenn Petrus in der Nacht am Feuer vor dem Frost sich schützen will, und tags darauf Jesus unsägliche Qual des Durstes leidet. Auf dem felsigen Terrain von Golgatha, wo zudem die Sonnenstrahlen von der nahen Stadtmauer zurückprallten, mochte die Hitze Nachmittags an der Sonne leicht auf 30° steigen (Mark. 14, 67; 15, 36; Joh. 19, 28).

Auch im Mai kommen noch große Temperaturschwankungen vor; denn, vom Sirocco begünstigt, kann sich die Hitze bis auf 33° nachmittags im Schatten steigern; aber es gibt auch Nächte, wo das Thermometer bis auf 4° herabsinkt. Sogar im südlicher gelegenen Edom ist es schon vorgekommen, daß gegen Ende dieses Monats einige Tage kalten regnerischen Wetters sich einstellten. Die Durchschnittswärme im Mai beträgt 16°, im Juni 18° und steigt von da ab fast unmerklich, bis sie mit $19\frac{1}{2}$° R. im August das Maximum erreicht hat. Diese Temperatur mindert sich in den zwei folgenden Monaten nur um ein Geringes (September 18°, October $17\frac{1}{2}$°), theils weil der Boden stark durchhitzt ist und daher nachts das Thermometer wenig sinkt, theils weil im October häufig Winde aus dem Südosten wehen, welche dasselbe bis zu 30° R. hinauftreiben. Vom October bis zum November sinkt die Wärme in einzelnen Fällen plötzlich um 8—11° R., die Durchschnittstemperatur (November 13°) um $4\frac{1}{2}$°, da inzwischen der Frühregen eingetroffen, der Boden dadurch abgekühlt und die Ausstrahlung stärker geworden

ist, andererseits Dauer und Kraft der Besonnung sich vermindert haben. Die gleichen Ursachen bewirken im December ein weiteres Sinken um etwas mehr als 5 Grad (December 8° R.).

Ein Steppenklima mit extremen Temperaturschwankungen zwischen Tag und Nacht, Sommer und Winter haben die Plateaux von Moab, Beerseba und Ostsyrien. Da geschieht es im März, daß am Morgen Reif an den Gräsern hängt, das Thermometer 3—4° unter Null steht und bis mittags auf 22° sich erhebt. Diese welligen Ebenen gewähren im Frühling einen reizenden Anblick. Duftiges üppiges Gras, mit Blumen untermischt, bedeckt den Boden und, soweit das Auge reicht, sieht man weidende Heerden von Kamelen, Rindern, Schafen und Ziegen, während auf edeln Rossen, schnellfüßigen Dromedaren oder muntern Eseln da und dort einzelne Söhne der Wüste vorüberjagen. Aber umsonst suchen wir nach einem Baum, mitleidlos brennt die Sonne auf den armen Hirten, der des Zeltes entbehrt, und Jakob durfte in Erinnerung an ein solches Hirtenleben mit Recht klagen: „Des Tages verzehrte mich die Hitze und des Nachts der Frost" (1 Mos. 31, 40). Uebrigens vermindern sich auch in diesen Ebenen gegen den Sommer hin die Temperaturschwankungen. Zugleich aber, wenn des Tages Hitze alle Feuchtigkeit aufgesogen und die Nächte thaulos geworden, verschwinden vor dem Todeshauch der Wüste die Bilder blühenden Lebens.

Ein alpines Klima treffen wir auf den obersten Regionen des Hermon und Libanon. Wachholder- und Astragalussträucher treiben zwischen dem Gestein hervor. Bis weit in den Sommer hinein bleiben die höchsten Kuppen mit Schnee bedeckt, und in Schwunden geschützt erhält er sich in jener Höhe durch das ganze Jahr. Gletscherschliffe und Moränen, neulich am Libanon entdeckt, mögen aus derselben Zeit herdatiren wie die Moränen in der Sinaihalbinsel. In der Alpenregion hört die Thaubildung nie auf, weshalb der Hermonsthau sprichwörtlich berühmt war (Ps. 133, 3).

2) Regen, Wolken, Gewitter. Das Jahr scheidet sich in Palästina in eine trockene und eine regnerische Hälfte. Nach den meteorologischen Tabellen sind wenigstens fünf Monate im Jahr, nämlich Mai bis September, regenlos; nicht selten aber beginnt die regenlose Zeit schon Mitte April und endet erst Anfang November. Um so mehr begreift sich bei dem warmen Klima, wie sehr alles Gedeihen des physischen Lebens von den atmosphärischen Niederschlägen der andern Jahreshälfte bedingt ist, da Kanaan keine Flußbewässerung kennt wie Aegypten (5 Mos. 11, 10), und das Aufschöpfen von Grundwasser durch ägypt. Schöpfeinrichtungen nur in der Küstenebene möglich ist (5 Mos. 11, 14; Jer. 5, 24; Hos. 6, 3; Joel 2, 23; Spr. 16, 15; Jer. 3, 3; Sach. 10, 1; Jak. 5, 7). Die Regenzeit zählt noch viele schöne Tage, indem z. B. zu Jerusalem auf den October nur 3, auf den November 6, auf den December 11, auf den Januar 10, auf den Februar 8, März, 6, April 4 Regentage im Durchschnitt fallen. Im ganzen hat Jerusalem etwa 50 Regentage und eine Regenmenge von 20 Zoll aufs Jahr. Gaza ist viel ärmer an Regen und Regentagen, noch ärmer das Jordanthal bei Jericho. Oft wenn es auf den Bergen in Strömen regnet, kann sich über dieser heißen Tiefe die Luft nicht bis zum Thaupunkt erniedrigen. Dagegen hat das vom Meer und hohen Berge umschlossene Beirut einen reichlichern Regenfall als Jerusalem. Zur Vergleichung bemerken wir noch, daß London eine jährliche Regenmenge von 25 Zoll hat, die Höhe des Gotthard eine solche von 73 Zoll. Auf der nördlichen Abdachung der Alpen haben wir 120 Regentage bei 33—35 Zoll jährlicher Regenmenge.

Oft beginnt die Regenzeit, der „Frühregen" (hebräisch: joreh), mit leichten von Stratus- und Cirruswolken angekündigten Regenschauern, welche, aufgesogen von der heißen durstigen Erde, keine Bäche (Winterströme, Ps. 126, 4) anlaufen lassen; denn die Erde wird „des Wassers nicht satt" (Spr. 30, 16). Oft aber wird diese Jahreszeit durch ein majestätisches Gewitter eingeleitet, dessen einzelne Phänomene Jer. 10, 13; 1 Kön. 18, 44 fg.; Ps. 18, 8 fg.; Ps. 29, 3 fg. so lebendig geschildert werden. Im allgemeinen sind die Regengüsse heftiger, massiger als bei uns, besonders nachts, kommen doch in Jerusalem 20 Zoll Regen auf 50 Tage, während bei uns 35 Zoll auf 120. Oft fallen binnen 24 Stunden mehr als fünf Zoll Regen; daher können im Laufe des Winters die Waldbäche plötzlich binnen wenigen Stunden gewaltig anschwellen, in engen Gründen dem Wanderer gefährlich werden (Ps. 18, 5; 35, 15; 88, 18) und Steine wie Erdreich sammt den darauf wurzelnden Bäumen mit fortreißen (vgl. Hiob 14, 19), freilich auch wieder

ebenso rasch verschwinden (Hiob 6, 15 fg.; vgl. meine Schrift: „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 202). Daß die Winterbäche verheerend über ihre Ufer treten, wilde Sturzwellen zuweilen die Dörfer am Bergabhang überfallen und die Häuser unterspülen, die nicht auf Fels gebaut sind, deutet auch Jesus an (Matth. 7, 27). Vom heftigen Regen erweicht beginnt das nur aus festgewalzter Erde bestehende Dach zu traufen, und mit gutem Humor hat Israels Volksweisheit das Zanken der Frau, dem nicht zu entrinnen ist, dem Traufen des Daches verglichen (Spr. 19, 13; 27, 15). Wasserdampf durchdringt das Innere aller Häuser und der Rost überzieht das eiserne Hausgeräth (Matth. 6, 19, 20). Ja, es kommt selbst vor, daß bei besonders regenreichen Wintern Wände und Dach solcher Hütten, die, wie in der philistäischen Ebene, nur aus Erdschlamm bestehen, ganz durchweicht zusammenstürzen (vgl. Ez. 13, 11 fg.). Auch der hartgetretene Boden der ungepflasterten Stadtgassen sowie der Landwege löst sich in Koth auf, weshalb vom „Koth der Gassen" so häufig die Rede ist wie von ihrem Staub (Ps. 113, 7; Sach. 10, 5; 1 Sam. 2, 8; 2 Sam. 22, 43; Ps. 18, 43 u. a.). Das Reisen im Winter bei durchdringend kaltem Regen, angeschwollenen Bergströmen, tiefkothigen Pfaden ist höchst beschwerlich; daher Jesus sagt: „Bittet, daß euere Flucht nicht des Winters geschehe" (Matth. 24, 20). In strömendem bitterkaltem Regen hielten einst unter Esra die Juden eine Volksgemeinde auf freiem Platze (Esra 10, 9 fg.). Regentage, an denen nach kurzen Pausen immer neue Wolken sich ausschütten, galten als Bild des freudlosen Alters (Koh. 12, 2).

Ehe der erste Frühregen gefallen, kann der Landmann das Feld nicht bestellen. Da aber in günstigen Fällen die Regenzeit schon vor Mitte October beginnt, so erreicht dann zumal „der Traubenkelterer den Säemann" (Am. 9, 13; 3 Mos. 26, 5). Anhaltender Regen, wie er die Bäche im Mittagland (namentlich den Wady el-Arisch oder Bach Aegyptens) wiederbringt (Ps. 126, 14), macht auch den Brunnen Rogel bei Jerusalem überfließen, ein Ereigniß, das Jerusalems Bewohner nach Ps. 65, 10 schon im Alterthum freudig begrüßten. Gewitter, denen oft rasender Windsturm vorangeht und die mit vielen Blitzen, heftigen Donnerschlägen und gewaltigem Regenguß aber selten mit Hagel sich entladen, gibt es durchschnittlich in der Regenzeit etwa vier. Daß es auch auf Palästinas Bergen schneit, obschon nicht jedes Jahr, und daß selbst im April noch Schneefälle vorkommen, zeigt die Erfahrung alter und neuer Zeit (s. Schnee).

Kann das späte Eintreffen des Frühregens die Leiden des Durstes für Menschen und Thiere mächtig steigern (Ps. 42, 2) und den Landmann an der Feldarbeit aufhalten, so ist doch für den Jahresertrag der „Spätregen" (hebräisch: malkôš), welcher im März und April fällt, noch wichtiger. In diesen Monaten muß das Getreide, dessen Entwickelung während Januar und Februar fast stillgestanden, blühen und reifen. Bleibt nun der Spätregen aus, so verkümmert der Blütenstand oder wenigstens die befruchtete Aehre, weshalb Israel besonders ängstlich auf den Spätregen harrte (Hiob 29, 23; Spr. 16, 15; Jer. 3, 3; Sach. 10, 1). Begreiflich, daß es dann auch nicht möglich ist, Sommerfrucht, Linsen, Gurken, Melonen, anzupflanzen.

In den meisten Jahren schließt sich mit Ende April die Regenzeit gänzlich ab. Regen in der Ernte (Ende Mai) war für das Gemeingefühl Israels so außerordentlich wie Schnee im Sommer (Spr. 26, 1). Daher kann man auch die Garbenhaufen monatelang im Freien liegen lassen, bis sie vom Vieh klein zertreten, und die Aehren ausgedroschen sind, und leicht erfüllt sich in guten Jahren die Verheißung 3 Mos. 26, 15, daß die Dreschzeit reicht bis zur Weinernte. Wenn sich auch im Sommer Nebel und Wolken bilden („lichte Wolken", Hiob 38, 37), sie können wegen der Hitze nicht zu Regen sich verdichten (Spr. 25, 14), und man genießt höchstens ihres Schattens; bisweilen umhüllen zarte Nebelwolken nach Sonnenaufgang die Bergkuppen, um bald zu verschwinden (Hos. 6, 4) und mit um so größerer Kraft die Reinheit der Atmosphäre hervortreten zu lassen (Hiob 7, 9; Jes. 44, 22). Dieses Phänomen hat ein sinniger Geist im Bild der Verklärung Jesu verwerthet (Mark. 9, 7). Doch ist die Möglichkeit des Regnens für keinen Monat ausgeschlossen. Im Mai 1866 z. B. hat es vier Tage geregnet und Irby und Mangles waren Ende Mai 1818 Zeugen eines furchtbaren Gewitters im Edomlande (Irby und Mangles, Travels in Egypt, Syria and the Holy Land [London 1845], S. 119 fg.) Wir begreifen daher, daß in Samuel's Tagen einst die Kinder Israel ein Gewitter zur Zeit der Weizenernte erschreckte; aber in der Sache an sich liegt nichts Uebernatürliches (1 Sam. 12, 17).

Der Barometerstand ist in Palästina ein außerordentlich stabiler, namentlich in der trockenen Jahreszeit; eine bedeutende Schwankung gilt daher immer als Vorzeichen eines Gewittersturmes.

Seit Jahrtausenden ist auch in meteorologischer Beziehung Palästina sich gleich geblieben; denn das Land hat gegenwärtig nicht weniger atmosphärische Niederschläge als vordem. Die zahllosen in den Fels gehauenen Cisternen aus dem Alterthum, die vielen Spuren von Wasserleitungen und Dämmen beweisen, daß eben schon damals die Heimat Israels ein wasserarmes Land gewesen. Bezeichnend ist das Sprichwort: „Gestohlene Wasser sind süß" (Spr. 9, 17), und der Ausdruck Wasser überhaupt als Sinnbild des Lebens (Joh. 4, 14; Jes. 8, 6; Offb. 21, 6). Nur wurde für Aufbewahrung der Regenwasser durch Cisternen, Aufdämmung der Thalsohle, große Teiche einst weitaus mehr geleistet als heutzutage. Im Süden Judäas, dem jetzt unbestrittenen Gebiete der Beduinen, treffen wir zahlreiche Spuren von sorgfältigstem Feldbau, aber auch zugleich eine Menge Vorrichtungen, um den Segen der Winterregen möglichst auszunutzen. Der Menschen Fleiß und Kunst hatte in solcher Weise zur Zeit der Römerherrschaft reiche Producte der Hirtensteppe abgerungen. Obscure Hirtenstationen wie Nibsan, Elusa, Zephat, wurden blühende Städte mit soliden Häusern und schönen Kirchen. Vgl. Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1869, S. 126 fg., 260 fg.; Jahrg. 1872, S. 19 fg.; 73 fg., 92 fg.; Jahrg. 1873, S. 39; Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 286 fg. Furrer.

Witwe, s. Waisen.

Woche, s. Sabbat.

Wohlgefallen, derjenige Seelenzustand, in welchem das Subject sich im Einklange mit dem Objecte befindet und sich daher befriedigt fühlt. Als Subject aber erscheinen dabei entweder Gott oder Menschen, als Object bald das Subject selbst (reflexiv), bald Menschen, bald Thätigkeiten oder Dinge. Von Gott ausgesagt, ist das Wohlgefallen insofern zugleich das Motiv seiner Thätigkeit, als die letztere seinem Selbstbewußtsein als Zweck vorschwebt: „Es war Gott wohlgefällig, den Unmündigen die Unterthänigkeit der Dämonen zu offenbaren" (Luk. 10, 21); Gott hat die Christen nach dem Wohlgefallen seines Willens zur Kindschaft vorherbestimmt (Eph. 1, 5); es gefiel ihm wohl, daß in Christo die ganze Fülle wohne (Kol. 1, 19); er macht alle seine Werke, wie es ihm wohlgefällt (Sir. 33, 13); es ist des Vaters Wohlgefallen, den Jüngern Jesu das Reich (die Herrschaft) zu verleihen (Luk. 12, 32); er schafft in den Christen, was vor ihm wohlgefällig ist (Hebr. 13, 21). Daher sollen die Christen prüfen, was das Gott Wohlgefällige sei (Röm. 12, 2), ermahnt die göttliche Weisheit: „Laß deinen Augen meine Wege wohlgefallen" (Spr. 23, 26), und wird gebeten: „Laß dir wohlgefallen das Werk seiner (des Stammes Levi) Hände" (5 Mos. 33, 11). Dagegen geschieht es aus Selbstsucht, wenn der Mensch sich selbst wohlgefällt; wie vielmehr Christus nicht sich selbst zu Gefallen gelebt hat, so sollen es auch die Christen nicht, sondern thun, was andern frommt (Röm. 15, 1—3). Als äußere Objecte des Wohlgefallens erscheinen für Gott seine Werke in der Natur (Ps. 104, 31, vgl. 1 Mos. 1, 31), die ihn Fürchtenden (Ps. 147, 11), die unsträflich Wandelnden (Spr. 11, 20), Jesus (Mark. 1, 11) und die ihm Dienenden (Röm. 14, 18), ein (in Reue) zerbrochenes und zerschlagenes Herz (Ps. 51, 19), die Barmherzigkeit (Matth. 9, 13), der kindliche Gehorsam (Kol. 3, 20), das Opfer des Wohlthuns (Hebr. 13, 16) und die Heiligung des Leibes (Röm. 12, 1), wogegen ihm die physische Kraftleistung und die ceremoniellen Opfer gleichgültig (Ps. 51, 18; 147, 10), die Fleischlichen und Glaubenslosen misfällig sind (Röm. 8, 8; Hebr. 11, 6) und des Frevlers Weg ihm ein Greuel ist (Spr. 15, 9). Was ihm wohlgefällig ist, das fördert Gott (Koh. 9, 7; 2, 26); aber während für den Standpunkt des Mosaismus nur das Glück ein Zeichen göttlichen Wohlgefallens ist (Ps. 41, 11 fg.), kann eine höhere Weltanschauung auch im Leiden ein Zeichen göttlichen Wohlgefallens sehen (Sir. 2, 5; Weish. 3, 5 fg.; 1 Petr. 1, 6 fg.); andererseits hat er aber kein Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern will, daß er sich bekehre und lebe (Ez. 18, 23). In besonderm Maße wird durch die Erscheinung Christi Friede (Heil) denen zutheil, welche Gott (durch ihren Glauben an ihn) wohlgefallen (Luk. 2, 14, wo nach besserer Lesart zu übersetzen ist: und auf Erden Heil unter Menschen des Wohlgefallens). Das Wohl=

gefallen des Menschen aber kann sich sowol auf das Böse als auf das Gute richten: „Der Gottlose hat Gefallen an seinen Greueln“ (Jes. 66, 3), und Saul fand Wohlgefallen an dem Tode des Stephanus (Apg. 2, 20); dazu gelangt der Mensch dann, wenn er danach strebt, den Menschen statt Gott zu gefallen (Eph. 6, 6; 1 Thess. 2, 4; Gal. 1, 10). Wittichen.

Wohlgerüche. Nach den großen Fortschritten der Chemie ist heutzutage eine viel größere Anzahl wohlriechender Stoffe bekannt als vor alters, und die Parfumerie rühmt sich gegenwärtig viel höher zu stehen als bei den Culturvölkern des Alterthums; aber diese legten einen viel größern Werth auf den Genuß der Wohlgerüche, und das Bedürfniß derselben war allgemeiner. Nur der Mensch des „versteinerten Alterthums“, der Orientale, theilt noch heute die leidenschaftliche Vorliebe seiner Ahnen. In manchen Städten Arabiens werden in vornehmern Häusern täglich des Morgens die Gemächer mit Parfums durchräuchert. Wohlgerüche gehören zum wesentlichen Schmuck beider Geschlechter, sie parfumiren die Gewänder, salben mit duftenden Substanzen das Haar, die Männer besprengen oder durchräuchern den Bart, beide tragen wohlriechende Mischungen in Säckchen bei sich, die Frauen auch Riechbüchschen. Wohlgerüche spielen in morgenländischen Dichtungen eine so große Rolle, wie im Hohenliede; ihre Bereitung und der Handel damit beschäftigt eine Menge von Leuten. Im Alterthum war der Verbrauch wohlriechender Substanzen sowol beim Gottesdienst als auch im gewöhnlichen Leben allgemein verbreitet. Auf assyrischen, ägyptischen, griech. Bildwerken wird die Bereitung von Wohlgerüchen, die Besprengung mit aromatischen Flüssigkeiten öfter dargestellt. In Aegypten wurde bekanntlich bei der Einbalsamirung der Leichen eine große Masse wohlriechender Stoffe verbraucht. Bei den Griechen waren die Verschönerungskünste mit dem Gebrauch von mancherlei Wohlgerüchen verbunden. Sie salbten Haar und Nacken mit duftenden Salben vor dem Mahle, nach dem Bade; verschwenderische Personen, vornehmlich Frauen, thaten es mehreremal des Tags. Man parfumirte das Waschwasser, Betten, Gewänder, räucherte bei Mahlzeiten mit Wohlgerüchen, salbte die Leichen mit wohlriechenden Oelen, goß diese über Gräber aus, legte damit gefüllte Fläschchen hinein, besprengte selbst das Grabmal mit wohlriechenden Flüssigkeiten. Eine Vorstellung von dem vor alters mit Wohlgerüchen getriebenen Luxus geben die Gemahlinnen pers. Monarchen, die oft die Einkünfte großer, reicher Städte zum Ankauf ihres Salbenbedürfnisses verbrauchten. Nicht minder war der Aufwand von Wohlgerüchen bei den Römern, von deren Frauen Lucian sagt: „Sie verschwenden das ganze Vermögen ihrer Männer und lassen einem das ganze Glückliche Arabien aus ihren Haaren entgegendampfen.“ Von Nero heißt es, er habe beim Begräbniß seiner Poppäa mehr Räucherwerk verbrannt, als das einjährige Erträgniß Arabiens damals betrug. Die Verschwendung an kostbaren Spezereien war schon vorher in Rom so hoch gestiegen, daß die Censoren P. Licinius Crassus und L. Julius Cäsar im J. 189 v. Chr. den Verkauf ausländischer Salben verboten, aber vergebens, denn „beim Hercules!“ bemerkt Plinius, „jetzt mischen sie manche sogar in die Getränke“. Daß auch die Hebräer große Vorliebe für Wohlgerüche hatten, die „das Herz erfreuen“ (Spr. 27, 2), ist schon anderwärts erwähnt (s. Geruch). Man verwendete ausländische, theuere, wohlriechende Stoffe zu Salben (1 Kön. 10, 10; Jes. 57, 2; Ez. 27, 27; Hiob 41, 22; HL. 4, 11; 5, 5. 13; Spr. 7, 17; Ps. 45, 9; Esth. 2, 19; Mark. 14, 3), die daher mit Kostbarkeiten zusammengestellt werden (Spr. 21, 20), und König Hiskia zeigt seinen Vorrath davon in der Schatzkammer seinen Gästen (2 Kön. 20, 13; Jes. 39, 2; s. Salbe). Auch im Lager des Darius fand sich, nach dessen Besiegung durch Alexander den Großen unter den Kostbarkeiten ein unermeßlicher Reichthum an köstlichen Salben und Spezereien. Außer an duftenden Salben erfreute der Hebräer sich und andere, denen er Wohlwollen oder Ehre erweisen wollte, durch Räuchern mit wohlriechenden Stoffen, das, gleich dem Salben, allgemein verbreitet war (s. Räuchern). Man parfumirte Kleider (Ps. 45, 9), Bett (Spr. 7, 17), salbte insbesondere Haupt und Bart (Ps. 133, 2; Am. 6, 6; Koh. 9, 8), bei auszeichnender Verehrung selbst die Füße (Luk. 7, 28. 46; Joh. 12, 3), trug Fürsten und Feldherren Räucherwerk voran u. s. w.; Wohlgerüche gehörten zum Schmuck, namentlich der Frauen (Ruth 3, 3; Judith 10, 3; Esth. 2, 12); sie trugen wohlriechende Stoffe im Busen (HL. 1, 13), oder Riechbüchschen am Gürtel oder um den Hals (Jes. 3, 20; s. Schmuck). Bei der Ausstattung der Leichen wurden wohlriechende Spe-

zereien verwendet (Joh. 12, 7; 19, 39) und beim Begräbniß in großer Menge verbrannt (2 Chr. 16, 14; 21, 12; Jer. 34, 5). Die gesetzlich vorgeschriebene Mischung der wohlriechenden Bestandtheile des heiligen Salböls (2 Mos. 30, 23. 24), womit das Heiligthum Jahve's, und was dazu gehörte, gesalbt wurde (2 Mos. 30, 26 fg.), sowie die des heiligen Räucherwerks (2 Mos. 30, 34), war als hochheilig zum profanen Gebrauch strengstens verboten (2 Mos. 30, 32. 37. 38); aber einzeln oder in anderer Verbindung finden wir dieselben Substanzen, nebst mehrern andern im gemeinen Leben gebräuchlich. Außer dem Olivenöl erwähnt die Bibel: Aloë, Balsam, Bdellion, Cyperblume, Galban, Kalmus, Ladanum, Mastix, Myrrhe, Narde, Safran, Stacte, Weihrauch, Zimmt, worüber Näheres in den betreffenden Artikeln. Roskoff.

Wohnungen, s. Häuser, Zelte.

Wolf (hebräisch: zeëb), den Israeliten als reißendes blutdürstiges Thier bekannt, der gefürchtete Feind der Schafheerden (Sir. 13, 21; Luk. 10, 3; Matth. 10, 16; Joh. 10, 12; Apg. 20, 29), gewöhnlich abends in der Dämmerung auf Raub ausgehend; daher man von „Wölfen des Abends" nach gleichem Sprachgebrauch redete wie von „Vögeln des Himmels" (Zeph. 3, 3; Hab. 1, 8). Doch in der messianischen Zeit wird das Lamm neben dem Wolfe weiden (Jes. 11, 6; 65, 25), der in Wirklichkeit stets als Sinnbild erbarmungsloser Macht galt. So heißt im Segen Jakob's (1 Mos. 49, 27) Benjamin ein reißender Wolf und wurde zu Gideon's Zeit ein midjanitischer Fürst „Wolf" genannt (Richt. 7, 25). Ezechiel und Zephanja vergleichen Fürsten und Richter mit gierigen Wölfen (Ez. 22, 27; Zeph. 3, 3) und an grimme Wölfe erinnern den Habakuk (Hab. 1, 8) die zu wildem Kampfesmuth entbrannten Chaldäerrosse. Wölfe gibt es auch jetzt noch, wennschon nicht zahlreich, in allen Gegenden Palästinas. Sie schweifen nicht in Heerden, sondern gehen höchstens zu zwei oder drei auf Raub aus, meistens je nur einer allein; daher hat auch der einzelne Wolf im Geiste Israels eine fester umschriebene Individualität als die heerdenweise lebenden Schakale und wird öfters in der Einzahl genannt, während jene nie außer in zwei Eigennamen; vgl. Jer. 5, 6; 1 Mos. 49, 27; Joh. 10, 12. Im Unterschied zu den europ. Wölfen zeichnen sich die syrischen durch lichtbraune Färbung aus. Weil sie ihr Lager nicht in der Nähe menschlicher Wohnungen, wol aber einsamer Weideplätze haben, redet Jeremias (Kap. 5, 6) von „Wölfen der Heiden." Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 152 fg., und The land of Israel a journal of travels in Palestine (London 1865), S. 267, 268, 367; Wood, Bible animals (London 1869), S. 50 fg. Furrer.

Wolken, s. Witterung.

Wolken- und Feuersäule, s. Feuer.

Wollust, s. Lust, Unzuchtsvergehen.

Wort (Logos), s. Alexandrinische Religionsphilosophie und Wort Gottes.

Wort Gottes. Es gehört zu den anthropopathischen Vorstellungen der Bibel, daß Gott (s. d.) in Gemäßheit derselben auch spricht (1 Mos. 1, 3; Ps. 33, 6; 2 Mos. 20, 1). Worte Gottes oder Wort Gottes heißen vorzugsweise die Offenbarungsmittheilungen Gottes an die erwählten Träger des göttlichen heilsökonomischen Willens, zumal im A. T. an Mose und die Propheten (2 Mos. 20, 22 fg.; 24, 1 fg.; 31, 1 fg.; 35, 1 fg.; 5 Mos. 6, 6; 18, 18 fg.; Jes. 2, 3; 66, 1 fg.; Jer. 1, 4. 11. 13; 2, 1. 4; Ps. 147, 19). Zum Begriffe des Wortes Gottes gehörte keineswegs, daß es in Schrift gefaßt wurde, noch weniger kennt das A. und das N. T. eine Urkunde, welche die Geltung eines göttlichen Wortes beanspruchte. Da aber Gott nicht in sinnlich-mündlicher Weise seine Offenbarungen mittheilte, so ist anzunehmen, daß die mündlichen Aussprüche religiös begeisterter Männer (s. „Bibel-Lexikon", IV, 349) von diesen selbst dem Wesen nach als göttliche Eingebungen betrachtet und daher als „Worte" oder „Wort Gottes" verkündigt wurden (Jes. 55, 11; Ps. 119, 11). In spätern Zeiten wurde der Ausdruck auf die schriftliche Ueberlieferung der göttlichen Offenbarungsmittheilung, insbesondere den Dekalog und das theokratische Gesetz, übertragen (Ps. 119, 33. 57. 71 u. s. w.), wie denn auch im N. T. alttest. Verheißungen oder Gebote Gottes als „Gottesworte" gelten (λόγια τοῦ ϑεοῦ, Röm. 3, 2; Hebr. 5, 12; 1 Petr. 4, 11), und ebenso das mündlich verkündigte Evangelium von Christus als „Gotteswort" (ῥῆμα τοῦ ϑεοῦ, Röm. 10, 17; Eph. 6, 17; λόγος τοῦ ϑεοῦ, Apg. 4, 31; 6, 7; 12, 24; Hebr. 13, 7; 1 Thess. 2, 13) betrachtet wurde. In den letztern neutest.

Stellen ist der Begriff bereits in einem erweiterten Sinne gefaßt, was schon daraus hervorgeht, daß das Evangelium von Christus auch „Gotteskraft" (δύναμις Θεοῦ, Röm. 1, 16) genannt wird. Es wird seinem wesentlichen Inhalte nach von Gott hergeleitet und besitzt insofern göttliche Autorität für die Menschen, ohne daß damit die Meinung verbunden worden wäre, die apostolischen Sendschreiben, in welchen das Evangelium schriftlich verfaßt ist, seien als „Gottes Wort", als unmittelbare Erzeugnisse des göttlichen Geistes zu betrachten, wie denn z. B. der Apostel Paulus zwischen denjenigen seiner Mittheilungen, die auf Christi Autorität beruhen, und denjenigen, die nur seine eigene für sich haben, ganz genau unterscheidet (1 Theff. 4, 15; 1 Kor. 11, 23 fg.; 7, 10. 25). Gleichwol läßt sich nicht bestreiten, daß die Bezeichnung „Wort Gottes" im A. wie im N. T. mit einer gewissen Unklarheit behaftet und deshalb nicht wohl geeignet ist, dogmatisch verwerthet zu werden (s. Eingebung der H. Schrift, Offenbarung, und vgl. Rothe, „Zur Dogmatik" [2. Aufl., Gotha 1869], S. 166 fg.).

In einem ganz eigenthümlichen Sprachgebrauch erscheint der Ausdruck „Wort" (λόγος) an solchen Stellen der Bibel, wo es eine göttliche oder gottähnliche Person zu bedeuten scheint, wie namentlich im Prolog des vierten Evangeliums (Joh. 1, 1 fg.). Erwiesenermaßen ist dieser Sprachgebrauch aus der griech. Philosophie auf die Bibel übertragen worden, wobei es im A. T. insofern nicht an Anknüpfungspunkten fehlte, als das Wort Gottes bald als schöpferisches Weltprincip vorgestellt wurde (Ps. 33, 6; in den LXX: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν), bald mit Prädicaten ausgestattet erscheint, die sonst nur persönlich vorgestellten Wesen zugeschrieben werden (vgl. die LXX: Ps. 107, 20; Jer. 23, 28 fg.; Hos. 6, 5; Jes. 55, 11). Im Buch der Weisheit (Kap. 9, 1; 16, 12; 18, 15 fg.) tritt die Neigung, das Wort Gottes zu personificiren, bereits stärker hervor, und im zweiten Buch der Makkabäer (Kap. 3, 38) wird Gott selbst von seiner im Tempel zu Jerusalem waltenden Kraft in einer Weise unterschieden, welche uns an dem durch die griech. Philosophie hervorgerufenen Triebe, göttliche Kräfte oder Thätigkeiten persönlich vorzustellen, nicht mehr zweifeln läßt. Der schon von Lipsius („Bibel-Lexikon", I, 96 fg.) bemerkte Zusammenhang der philonischen Logoslehre mit der Stoa ist eingehend von Heinze („Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie" [Leipzig 1872], S. 81 fg.) nachgewiesen worden; auch Heinze (a. a. O., S. 291 fg.), läßt die Frage, ob Philo seinem Logos Persönlichkeit zugeschrieben habe, im ganzen unentschieden, obwol er sie an einer Stelle (De somniis, I, 649) bejaht. Jedenfalls ward es den neutest. Schriftstellern in dem Zeitpunkt, in welchem die geschichtliche Erinnerung an die Person Jesu immer mehr schwand, und das Christusbild mit den Prädicaten des jüd. Messias geschmückt ward, sehr nahe gelegt, auch die Logosidee in Christus verwirklicht zu finden. Eine erste deutliche Spur findet sich bei dem Apokalyptiker, von welchem dem himmlischen Christus der Name „das Wort Gottes" (Offb. 19, 13: ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) beigelegt wird. Im vierten Evangelium wird die Logosidee von ihrer seitherigen Unbestimmtheit, als Idee eines zwischen Sein und Nichtsein schwebenden Mittelwesens zwischen Gott und der Welt (Heinze, a. a. O., S. 297), befreit, in der Geburt Christi ist der Logos eine geschichtliche Persönlichkeit geworden. Die apologetischen Motiven entsprungene Behauptung, daß der vierte Evangelist diese Idee lediglich aus dem A. T. geschöpft habe (Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [2. Aufl., Berlin 1873], S. 618 fg.), wird schon durch den entschieden antijüd. Charakter des vierten Evangeliums widerlegt (vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 24 fg.), der auch durch Luthardt's neueste Schrift („Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums" [Leipzig 1874], S. 134 fg., vgl. mein „Charakterbild Jesu", S. 373 fg.) keineswegs entkräftet ist. Es galt aber zur Zeit der Entstehung dieses Evangeliums, den Anhängern der alexandrinischen Religionsphilosophie unter den Juden und der falschen Gnosis unter den Christen selbst mit dem Nachweise der Erfüllung der Logosidee in der Person Christi die stärkste Waffe zu entwinden.

Schenkel.

Wucher. Wo die Höhe der Zinsnahme für Darlehen gesetzlich bestimmt ist, erscheint der Wucher als Ueberschreitung der gesetzlich fixirten Zinsen, als Gesetzwidrigkeit; er entzieht sich aber der juristischen Fassung und der Jurisdiction, wo die Zinsenhöhe dem freien Uebereinkommen überlassen ist. Trotzdem wird auch da, wo, wie in unsern

Tagen, Darlehen und Zinsnahme von den Ethikern für berechtigt und vom volkswirthschaftlichen Gesichtspunkte als nothwendige Bedingung geschäftlichen Verkehrs gilt, über verdammlichen Wucher geklagt, wogegen die Volkswirthschaftslehre in der Regel nur da Wucher anerkennt, wo absichtlich oder betrügerisch Nothpreise herbeigeführt oder gesteigert werden. Dem sittlichen Gefühl widerstrebt der Wucher als Ausbeutung der Nothlage des andern, und der Wucherer, weil er seinen Erwerb nicht durch eigene Arbeit gewinnt, sondern aus der Bedrängniß seines Nebenmenschen einen Vortheil zieht, der ihm unter gewöhnlichen Umständen nicht geworden wäre. In ähnlichem Sinn faßt auch die Bibel den Wucher. Sie empfiehlt dem Verarmten aus Nächstenliebe darzuleihen (Ps. 37, 26; 112, 5; Ez. 18, 17); auch das Gesetz ermahnt eindringlich dazu (5 Mos. 15, 7 fg.; vgl. Matth. 5, 42), es verbietet aber strengstens als Wucher, eine Vergütung für Dargeliehenes von einem Stammesgenossen anzunehmen (2 Mos. 22, 24 [25]; 3 Mos. 25, 35 fg.; 5 Mos. 23, 20; Ps. 15, 5; Spr. 28, 8; Ez. 18, 8. 13; 22, 12), erlaubt hingegen das Zinsennehmen vom Fremden (Nichtisraeliten) 5 Mos. 23, 20 (21). Die Motivirung dieses Gesetzes erklärt man gewöhnlich aus den wirthschaftlichen Verhältnissen des damaligen Volkslebens, das, auf Ackerbau gestellt, durch die Unveräußerlichkeit des Bodens vor eintretendem Pauperismus geschützt war, indem die etwa entstandene Kluft zwischen Armuth und Reichthum im Jobeljahr ausgefüllt wurde. Ohne Zweifel ist die Agrarverfassung eins der wichtigsten Grundelemente eines Volks- und Staatswesens. Die hebräische zielt vornehmlich auf Erhaltung und Erstarkung des Familienthums, des Stammes, und mittelbar auf Concentrirung und Steigerung des Volksbewußtseins, auf ein Zusammenfassen nach innen, wovon ein Sichabschließen nach außen unzertrennlich ist. Dies liegt auch der Unterscheidung zwischen Stammesgenossen und Fremden im angeführten Gesetze zu Grunde. Der Israelit steht dem Israeliten näher als der Fremde, sein Volksgenosse ist sein Nächster, „sein Bruder", von dem er weder Zinsen noch Aufschlag für ein Darlehen nehmen darf, wenn dieser nothgedrungen seinen Grundbesitz verkaufen (auf eine gewisse Reihe von Jahren) und „als Fremdling und Beisasse" durch Lohnarbeit sich erhalten mußte (3 Mos. 25, 35—37). Diese Ausschließlichkeit, die übrigens das ganze Alterthum theilt und im Hebräerthum in der Unterscheidung zwischen Stammesgenossen und Fremden auch sonst klar vorliegt (3 Mos. 25, 45), ist bei der Motivirung des Gesetzes (5 Mos. 23, 20 [21]) nebst den damaligen Umständen, die keine Zinsnahme bedurften, nicht außer Acht zu lassen. Der hebr. Ausdruck nešek (2 Mos. 22, 24; 3 Mos. 25, 37; 5 Mos. 23, 20; Ez. 18, 17; Spr. 28, 8), gewöhnlich für Zins eines Gelddarlehns genommen, entspricht dem berüchtigt gewordenen Worte „Wucher", mit der Nebenbedeutung des Drückenden, Schädigenden, laut seiner Ableitung von našak, das vom Beißen der Schlange (1 Mos. 49, 17; Koh. 10, 11), vom Leidzufügen (Mich. 3, 5) wie auch vom Wucher gebraucht wird (5 Mos. 23, 20). Marbit (3 Mos. 25, 37) und Tarbit (3 Mos. 25, 36; Spr. 28, 8; Ez. 18, 8) für Aufschlag auf dargeliehene Naturalien, der auch verboten war, erklärt, entspricht der ursprünglichen Bedeutung von Wucher, Mehrung, Zuwachs. Der biblische Sprachgebrauch bezeichnet aber auch mit letztern Ausdrücken den verpönten Wucher, und versteht darunter eine erhöhte Naturalwiedererstattung. Ungeachtet des Verbots ist Neh. 5, 7. 10 fg. von einprocentigem Zins die Rede, wobei nicht ersichtlich, ob ein monatlicher oder ein Jahreszins gemeint sei. Im N. T. wird zwar unverzinsliches Darlehen aus Menschenliebe empfohlen (Luk. 6, 34. 35), die Zinsnahme jedoch nicht verboten, vielmehr als allgemein üblich vorausgesetzt (Matth, 25, 27; Luk. 19, 23). Wie im ganzen Alterthum, war der Wucher auch bei den Israeliten verachtet (Spr. 28, 8; Ez. 18, 8. 13. 17; 22, 12; Jer. 15, 10; Ps. 15, 5; 109, 11; s. Wechsler). Die Talmudisten stellen den Wucherer dem Leugner Gottes und seiner Wunderwerke an Israel gleich. „Wer sich dem Verbote der Zinsnahme unterwirft, hat das Joch des Himmelreichs auf sich genommen, wer es aber verleugnet, hat sich vom Joch des Himmelreichs losgerissen." Der Wucherer wird dem Mörder verglichen, indem keiner sein Verbrechen mehr gut machen kann u. dgl. Die israelitische Gesetzgebung dictirt aber keine bürgerliche Strafe auf Wucher. Roskoff.

Wunder. Die Bibel, als das Buch der Religion und der Offenbarungsgeschichte, geht nirgends auf die naturgeschichtliche Betrachtung ein, ihr Standpunkt ist ein übernatürlicher, ohne daß ihm eine supranaturalistische Theorie zu Grunde läge. Das Wirken und Walten Gottes erscheint überhaupt an bestimmte, von der Vernunft erkenn=

bare Gesetze darin nicht gebunden, und ebenso wenig die Wirksamkeit der erwählten Träger seiner Offenbarungsmittheilungen, des Bundesmittlers Mose, der theokratischen Helden, wie z. B. eines Josua, der Richter (s. d.), der Propheten: die Offenbarungsgeschichte hat einen wunderbaren Charakter. Dabei ist aber das biblische Wunder, d. h. die Erzählung eines übernatürlichen, auf Gott selbst oder seine Ursächlichkeit (sein Wort, seinen Geist u. s. w.) zurückzuführenden Vorganges in der Bibel, nicht als schlechthin unbegreiflich vorzustellen, sondern lediglich als etwas Ungewöhnliches, Außerordentliches, Erstaunliches (niphla'ot, Ps. 26, 7; 'ot, Jes. 8, 18; mophet, 2 Mos. 4, 21). Außerordentliche Naturerscheinungen (Ps. 139, 14; Hiob 37, 5), wie weltgeschichtliche Gottesgerichte und Führungen (2 Mos. 34, 10; Mich. 7, 15), werden als Wunder aufgefaßt, insbesondere die heilsgeschichtliche Leitung Israels durch Jahve ist eine wunderbare (Ps. 119, 27; Sir. 33, 6). Jedoch gibt es auch heidnische, durch die Macht der Götter gewirkte Wunder, z. B. der ägypt. Hierogrammaten, die Stäbe in Schlangen verwandeln können (2 Mos. 7, 11; vgl. Eusebius, Praep. evang., V, 10, wonach die ägypt. Zauberer sogar im Rufe standen, die Gestirne zu beeinflussen). Daher der auch in den neutest. Schriften vorkommende Glaube an dämonische wunderbare Einwirkungen (s. Besessene und vgl. 2 Thess. 2, 9; Eph. 2, 2; Mark. 3, 22; Matth. 12, 24; Luk. 11, 15).

Diese religiös-supranaturalistische Weltbetrachtung der Bibel hat ihre principielle Berechtigung in den Grenzen der menschlichen Erkenntniß. Die Forschung gelangt nothwendig auf ihrem Wege zuletzt an einem Punkte an, wo das Mysterium, und darum das Wunder, für sie beginnt. Das Wunder läßt sich darum nicht, wie manche meinen, aus der Religion schaffen. Dagegen hat auch die Kritik ein unbegrenztes Recht, jeden biblischen Wunderbericht in Beziehung auf seine Glaubwürdigkeit der strengsten Prüfung zu unterwerfen, und dies um so mehr, als die biblischen Erzähler in der Regel wundergläubig sind, ihre Quellen ungeprüft und ungenau benutzt haben und nicht selten ganz Unglaubliches erzählen. Die Geschichte der Glaubenshelden des Alten Bundes, eines Abraham, Mose, Josua, der hervorragenden Richter, eines Elia und Elisa u. s. w. (s. die betreffenden Artikel), ist mit einem Kranze von Wundern umgeben, die theils nachweislich mythischen Ursprungs sind, d. h. der dichtenden Volksphantasie ihre Entstehung verdanken, theils aber auch dem Gebiet der historischen Sage angehören, wobei es sehr schwer hält, aus der wunderverzierten Schale den ursprünglichen geschichtlichen Kern herauszuschälen. Besonders sind auch die apokryphischen Bücher reich an Wundererzählungen. Auch solche biblische Schriften, deren Verfasser nicht wundersüchtig sind, wie Jesus Sirach, betrachten jedoch die Wunder für die religiöse Betrachtung als etwas Selbstverständliches, die ganze Welt ist mit Wundern (τὰ θαυμάσια) so angefüllt, daß es unmöglich ist, sie alle aufzuzählen (Sir. 42, 17). Weil sämmtliche Naturerscheinungen als Wunder erscheinen (vgl. Sir. 43, 1—30; Weish. 16, 15 fg.), so hat die Einbildungskraft unbeschränkten Spielraum, die Region des Wunderbaren auszudehnen, ja die wunderbaren Vorgänge ins Unendliche zu vervielfältigen. Auf dem biblischen Standpunkte ist überhaupt eine Grenze zwischen dem Natürlichen und dem Wunderbaren nirgends zu ziehen. In die trockensten Geschichtserzählungen sind bisweilen die unglaublichsten Wunderberichte eingeflochten. Im zweiten Buch der Makkabäer (Kap. 11, 8 fg.; 15, 31) entscheiden Engel die Schlachten zu Gunsten der Juden; die religiöse Phantasie ist hier die Schöpferin des Wunders. Ganz unhaltbar ist die aus dogmatischem Vorurtheil entsprungene Ansicht, daß die in den apokryphischen Schriften enthaltenen Wunder auf Mythenbildung oder tendenziöser Erfindung beruhen, die Wunder der kanonischen Bücher dagegen geschichtlich authentisch seien.

Jesus selbst hat mit größter Entschiedenheit jede Berufung auf Wunder und Zeichen abgelehnt (Mark. 8, 12; vgl. meine Schrift: „Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 141 fg., und s. Jesus Christus, „Bibel-Lexikon", III, 216 fg.). Wie man aber auch über die evangelischen Wunderberichte denken mag, so hat das Christenthum seinen Sieg über das Judenthum und Heidenthum nicht „Wundern", sondern der Macht des Wortes und Geistes, die sich in Jesus kundgaben, insbesondere der Hingabe und Aufopferung, die sich in seinen Bekennern manifestirte, zu verdanken. Die Apostelgeschichte berichtet zwar von den Aposteln, insbesondere von Petrus, mehrfache Wunderthaten; allein diese Berichte erweisen sich vor dem Richterstuhl einer gewissenhaften Kritik nicht als beglaubigt (s. „Bibel-Lexikon", I, 213 fg.). Der Apostel

Paulus bezeichnet das Evangelium als „eine Kraft Gottes, selig zu machen", und zwar nicht vermittels der Wundergabe der Evangelisten, sondern vermöge des Glaubens. Unter den Geistesgaben nennt er allerdings auch die Wundergaben (χαρίσματα ἰαμάτων, ἐνεργήματα δυνάμεων, 1 Kor. 12, 9 fg.), aber ohne ein besonderes Gewicht darauf zu legen und sie für übernatürlicher zu halten als die Gabe des Glaubens, der Predigt, des Zungenredens (s. d.), der Auslegung. Wenn 2 Kor. 12, 12 von Merkmalen des Apostolats, die sich in „Zeichen, Wundern und Kräften" (σημείοις καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν) kundgaben, die Rede ist, so ist diesen „Wundern" die Geduld (ὑπομονή) als ebenbürtig nicht nur zur Seite, sondern vorangestellt. Auch der Verfasser des Hebräerbriefes, der die Wunderbeglaubigung überhaupt nur beiläufig erwähnt, scheint die Wunder auf Wirkungen des Heiligen Geistes zu beschränken (Hebr. 2, 4). Der Jakobusbrief (Kap. 5, 15) kennt eine Wunderwirkung des gläubigen Gebets. Nach diesen Zeugnissen waren die neutest. Schriftsteller zwar überzeugt, mit Hülfe göttlicher Kräfte, insbesondere des Heiligen Geistes, übernatürliche Wirkungen (namentlich Krankenheilungen) hervorbringen zu können, allein diese der Naturseite zugewandten Wirkungen des Evangeliums treten in ihren Augen wesentlich zurück vor den der Geistesseite zugewandten Wirkungen, vor der Bekehrung und Wiedergeburt, der religiös-sittlichen Erneuerung, die den alten Menschen in einen neuen, den Menschen der Sünde in einen Menschen Gottes, den der Verdammniß verfallenen in einen Erben des Himmelreichs verwandelt. Wir werden daher nicht irren, wenn wir dem Wunder in der biblischen Begriffswelt, soweit es in der Form einer übernatürlichen Einwirkung auf die Natur auftritt, eine nur untergeordnete Stelle einräumen. Schenkel.

Wunderbaum, s. Kürbis.

Würmer, unter dem allgemeinen Namen ŝĕrĕṣ mitbegriffen, der alle wirbellosen Thiere umfaßt (1 Mos. 1, 20; 3 Mos. 5, 2; 22, 5). Maden und madenähnliche Würmer, wie sie sich in faulendem organischen Stoff entwickeln, nannte man zimmáh oder tolá;, tole;áh, tolá;at. Maden verdarben das Manna (2 Mos. 16, 20), zeigten sich in den Geschwüren des Aussätzigen (Hiob 7, 5), legten den Todeskeim in Weintrauben (5 Mos. 28, 39) und Kürbisstauden (Jon. 4, 7), überdeckten den verwesenden Leichnam im Grabe von oben und unten (Jes. 14, 11; Hiob 24, 20; Jes. 66, 24). Auf irgendwelche genauere zoologische Unterscheidung der niedern parasitischen Thierformen hat der Israelit keinen Bezug genommen, und selbst die durch ihren Farbstoff so ausgezeichnete Kermeslaus nur mit dem allgemeinen Namen tolá;at bezeichnet (s. Karmesin). In schwermüthiger Stimmung nannte sich der Unglückliche, um den äußersten Grad seines elenden verächtlichen Zustandes zu bezeichnen, „Made" oder „Wurm" (Ps. 22, 7; Jes. 41, 14). Maden und Würmern sind nach dem Dichter Hiob's (Hiob 17, 14; 25, 6) überhaupt die Menschen gleich.

Betreffend die Wurmkrankheiten, auf welche 2 Makk. 9, 5 fg. und Apg. 12, 23 hingedeutet wird, s. Krankheiten. Furrer.

Würze. Bei allen Völkern herrscht der Brauch, gewöhnliche Nahrungsmittel durch die Zuthat eines nervenreizenden Stoffs wohlschmeckender oder verdaulicher zu machen, d. h. zu würzen. Das Salz, neuerer Zeit als Nahrungsmittel erkannt, indem es, im menschlichen Organismus vorhanden, demselben auch zugeführt werden muß, ist ursprünglich als Würze gebraucht, als solche unter allen Culturvölkern am weitesten verbreitet und von jeher für unentbehrlich erachtet (Sir. 39, 26 [31]; Hiob 6, 6). Esra 4, 14 ist „Salz essen" in der Bedeutung: im Brote, Dienste, Solde stehen, ernährt werden, gebraucht, und erinnert das Salz an das römische „Salarium", worunter zunächst das Salzdeputat der Soldaten, dann die Entschädigung dafür in Geld, endlich die Besoldung überhaupt, auch die der kaiserlichen Statthalter verstanden wurde. Das Salz ist somit als zur Existenz nöthig anerkannt, ja für diese selbst genommen.

Auch bei den Hebräern finden wir den Essig als Würze des Brotes (Ruth 2, 14). Ob sie ihn, wie wir, auch in der Küche gebrauchten, sagt die Bibel nicht, sie erwähnt ihn aber als Getränk (4 Mos. 6, 3; Matth. 27, 34. 48; Joh. 19, 29 fg.), und zwar im Sinne eines unzulänglichen Ersatzes für Wein (Ps. 69, 22). Der Honig, auch bei uns einst als Würze allgemein gebräuchlich, seit dem 15. Jahrh. aber durch den Zucker verdrängt, war bei den Hebräern eine beliebte Zuthat zu Backwerk (2 Mos. 16, 31; s. Kuchen), und sie aßen nicht nur Bienenhonig, sondern auch eingekochten Weinmost oder Trauben-

honig (2 Mos. 43, 11; Ez. 27, 17 fg.; s. Honig). Die Bibel erwähnt außerdem Namen von Gewächsen, die im Alterthum als Würze dienten: Minze (Matth. 23, 23; Luk. 11, 42), vor alters als Gartengewächs gehegt, gehörte wol auch bei den Hebräern zu den Küchenkräutern, die als Würze üblich waren; Kümmel, Schwarzkümmel (Jes. 28, 25. 27); Dill, wird Matth. 23, 23 mit beiden vorhergenannten als unbedeutendes Product aufgeführt, worauf die Pharisäer die Zehntvorschriften (3 Mos. 27, 30; 4 Mos. 18, 21; 5 Mos. 12, 6 fg.; 14, 22—27) ausdehnten, also unter die Gartengewächse zählten; Koriander (2 Mos. 16, 31; 4 Mos. 11, 7), von dessen heilsamen Wirkungen Plinius spricht, wurde nach Prosper Alpinus in Aegypten bei Bereitung der Speisen stark benutzt; Raute (Luk. 11, 22) gehörte auch bei den Römern zu den Gartengewächsen, die zu Speisen dienten; Senf (Matth. 13, 31; 17, 20; Mark. 4, 31; Luk. 13, 19; 17, 6; nach einigen auch sirphad, Jes. 55, 13), nach den Talmudisten im Garten gezogen, bei den Römern eine beliebte Würze (s. die betreffenden Artikel). Die Hebräer kannten auch den Würzwein, Mischwein (Jes. 5, 12; Ps. 75, 9; Spr. 9, 2. 5; 23, 30; HL. 7, 3; 8, 2; Myrrhenwein, Mark. 15, 23), der von den Griechen und Römern gern getrunken wurde. Man mischte vornehmlich Myrrhe, aber auch Thymian, Kalmus und andere Gewürze in den Wein, um ihn wohlschmeckender und auch stärker zu machen. Denn daß es unter den Hebräern tüchtige Zecher gab, erhellt aus 1 Sam. 25, 36; Jes. 19, 14. 28; Jer. 23, 9; Hos. 7, 5; Spr. 20, 1. Roskoff.

Wüste. Wie mannichfaltig sich der israelitische Geist mit dem Begriff der Wüste beschäftigt, erweist sich schon daraus, daß er für denselben funfzehn verschiedene Ausdrücke geschaffen. Israel lebte eben in einem Lande, wo üppige Fluren und dürre, pflanzenlose Strecken, quellengesegnete Thäler und wasserlose Hochebenen, wo überhaupt Leben und Tod der Natur in scharf abgegrenzten Contrasten einander gegenübertreten. Der geläufigste Name für Wüste midbár bezeichnet genauer eine Gegend, welche wol dem Kleinvieh noch Weide bietet, aber zum Anbau sich nicht eignet (vgl. Jer. 9, 9; 23, 10; Ps. 65, 13; 78, 52; Richt. 8, 7; Hiob 38, 26; Joel 2, 22). Weitaus der größte Theil wüsten Terrains, das in den Gesichtskreis Israels kam, gehört in diese Kategorie.

Ein Strich pflanzenarmen Berglandes zieht sich südwärts von Gilboa in ungleicher Breite bis über die Grenze Palästinas am Westsaum des Jordanthales hin, von vielen Schluchten zerrissen und meist schroff gegen die Thalsohle abfallend. Die größte Ausdehnung hat dieses dürftige Weideland im Stammgebiete Judas, indem es hier vom Westufer des Todten Meeres bis nahe zur Wasserscheide des jüd. Gebirges reicht, mit einer durchschnittlichen Breite von fünf Stunden, und von der Oase Jerichos im Norden bis zum Wadi Fikreh, der Grenze gegen Edom, im Süden 20 Stunden in die Länge mißt. Die Wüste Juda wird denn auch im A. T. am meisten erwähnt, sei es, daß die Erzähler das Ganze ins Auge fassen (Ps. 63, 11) oder einzelne Theile, wie die Wüste Thekoa (2 Chron. 20, 20; 1 Makk. 9, 33), Engedi (1 Sam. 24, 2), Siph (1 Sam. 23, 14 fg.; 26, 2), Maon (1 Sam. 23, 24; 25, 2; vgl. noch Richt. 1, 16; Jos. 15, 61). Betrachten wir dieses Wüstenland von irgendeiner der dominirenden Höhen aus, wie Thekoa, Fereidis, Beni Naim, so sehen wir ein Plateau vor uns, aus dessen unregelmäßiger Fläche viele kleine kegelförmige Hügel und niedrige Felsenwälle aufsteigen, das hier in ungebrochener Linie, dort stufenweise gegen das Todte Meer sich absenkt, und daselbst als grandioses Tafelland in einer Höhe von 1500—2000 Fuß über dem Wasserspiegel abschließt. Der Boden des Plateau ist von tiefen Schluchten zerrissen, welche die Regenwasser, unterstützt von plutonischen Bewegungen, geschaffen haben. Kein Streifen Grün erquickt auf der weiten Fläche das Auge, kein Bach rauscht, die Regenzeit ausgenommen, durch die Felsgründe. Von dem baumlosen Boden heben sich nur die schwarzen Hirtenzelte ab, und aus der Tiefe glänzt das Todte Meer empor. Wenn abends über letzterm die scheidende Sonne die bunten Molassefelsen von Moab beleuchtet, vom fernen Hirtenlager ein leichter Rauch aufsteigt, um im reinen Aether zu verschweben, am Rande eines Abgrundes die scheuen Thiere der Wildniß, ein Klippschiefer oder ein Steinbock, sich hervorwagen, kein Windesflüstern, kein menschlicher Laut die grenzenlose Stille unterbricht, fühlt sich der Wanderer vom ganzen Zauber südländischer Einsamkeit umfangen. In dieser Wüste hütete David in jungen Jahren die Schafe seines Vaters (1 Sam. 16, 11; 17, 15. 34 fg.), und hier weckte die erhabene Einsamkeit in seinem zartbesaiteten Gemüth das große Naturgefühl (vgl. besonders Ps. 8. 18. 19).

Diese Wüste mit ihren Schluchten, Höhlen und Hügelkuppen bot ihm eine Zuflucht in den Jahren der Bedrängniß vor Saul (1 Sam. 22, 5; 23, 14 u. s. w.), wie Jahrhunderte später dem Makkabäer Jonathan vor dem syr. Feldherrn Bacchides (1 Makk. 9, 33). Durch den Paß von Engedi drangen zur Zeit des Königs Josaphat die vereinigten Ammoniter, Moabiter und Edomiter in diese Wüste hinauf, um sich in der Nähe Thekoas selbst aufzureiben (2 Chron. 20, 20). Usia ließ in der Wüste Wachtthürme und Cisternen anlegen für seine zahlreichen Heerden (2 Chron. 26, 10). Angesehene Grenzorte der Wüste waren im Osten Engedi und Thamar, im Süden Arad, Maon, Siph, im Westen Thekoa und Bethlehem.

Was im N. T. Wüste Juda heißt und durch die Erinnerung an Johannes den Täufer geweiht ist (Matth. 3, 1; Mark. 1, 4), umfaßt die öde traurige Gegend des Jordanthales, die zwischen der Oase von Jericho und dem Nordufer des Todten Meeres liegt, im Westen an kahle Berge grenzt, im Osten an den schilf- und waldumsäumten Jordan. Hier konnte sich Johannes von Heuschrecken nähren, die sich das ganze Jahr über im Jordangehölz finden, und von wildem Honig (Matth. 3, 4), den zahlreiche Bienenschwärme auch jetzt noch in den nahen Felsklüften bereiten. Vgl. Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 46 fg., 89 fg.; Bibliotheca sacra (Neuyork und London 1845), S. 61 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, I, 462 fg.; Quarterly statement of the Palestine exploration fund, Jahrg. 1869, S. 143 fg.

Als Wüste aber im eminenten Sinn, daher oft auch geradezu einfach „die Wüste" genannt (2 Mos. 3, 18; 14, 11; 16, 32; 4 Mos. 32, 13; 5 Mos. 1, 31; 8, 4; Am. 2, 10 u. s. w.), galt den Israeliten der große Landstrich, der im Süden vom granitischen Sinai, im Westen von der Landenge Suez, im Osten von den Gebirgszügen Dschebal und esch-Schera, sowie dem Ailagolf, im Norden vom Stammgebiet Judas und Simeons begrenzt wird, und den einst die Väter, von Mose geführt, unter vielen Entbehrungen und Nöthen zu durchziehen hatten (vgl. 5 Mos. 8, 15; Jer. 2, 6). Einzelne Abtheilungen dieser großen Wüste erscheinen unter dem Namen Schur, Pharan, Zin, über deren genauere Bestimmung die betreffenden Artikel zu vergleichen sind.

Wenige Stunden nördlich vom Centralstock des Sinaigebirges beginnt die Sandsteinregion (s. Sinai). Zu ihr gehören weite Ebenen, die erst am Tafelgebirge et-Tih sich abgrenzen und enge, meist nur von mäßig hohen, aber vielgestalteten Bergen eingerahmte Thäler. Die Thalwände bestehen oft bis über die Mitte hinauf aus krystallinischem Fels (Granit, Syenit, Porphyr) und nur die obere Schicht aus Sandstein, welche an einzelnen Stellen sogar gänzlich fehlt, während andererseits da und dort, gleichsam als Vorboten des Tihgebirges, Kalkstein sich eingedrängt hat. Wie das Urgebirge im Herzen der Halbinsel, stehen auch die Sandsteinformationen in geologischer Nacktheit da, indem nur sporadisch frischgrüne Kappersträuche aus den Ritzen der steilen Felswände herunterhängen. Die Vegetation ist auf den Thalboden beschränkt. Dort wuchern Coloquinten, in feuchtem Sande gedeihen Dattel- und Dompalmen. Der Ginsterstrauch wächst an einzelnen Stellen zu baumartiger Höhe und Akazien wie Mannatamarisken stehen in einsamen Gruppen. Ueppiges Schilf umsäumt das Bassin der wenigen Quellen. Der nackte Sandstein erfreut das Auge durch seine bunten Farben, sodaß namentlich zur Abendzeit bei der herrlichen Reinheit der Atmosphäre diese tiefstillen Landschaften einen wundersamen Reiz empfangen. Steinböcke schweifen auch in dieser Region. Geier kreisen in den Lüften, müde Wachtelschwärme ruhen aus vom weiten Meeresflug, und wilde Enten schaukeln sich im Quellteich von Ain el-Hudhra oder Ain el-Alya. Sehr zahlreich bergen sich Hornschlangen (Cerastes) im Sande, und auch die Brillenschlange sowie die große schönfarbige Daboja kommen vereinzelt vor.

Unter den Ebenen der Sandsteinregion heben wir hervor: Debbet er-Ramle vom Centralgebirge aus nordwestlich liegend, hart am Fuß des Tihrandgebirges, südöstlich derselben, durch niedriges Hügelland von ihr getrennt die Ebene von Ain el-Achdar, deren höchstes Niveau „Zeranik" heißt. Während Debbet er-Ramle von Sand bedeckt ist, besteht der Boden der andern Ebene meist aus hartem Geröll. An letztere ostwärts grenzt eine wiederum sandige Ebene, ausgezeichnet dadurch, daß sich mitten in ihr inselartig ein Bergkegel erhebt, Hudheibat el-Haggag. Das Land im Nordost dieser Ebene von Ain Hudhra an bis zur Spitze des Ailagolfes besteht aus einem Gewirr von Bergen und

engen Thälern. Einzelne Bergstöcke darin, wie der Dschebel Arabeh, erheben sich zu majestätischer Höhe, und andere, an sich nicht erhaben, erscheinen imposant wegen der gewaltigen Klüfte, von denen sie durchspalten sind. Am Meere hat sich vor den Steilabfall eine kleine, nur auf kurze Strecken unterbrochene Strandebene von ungleicher Breite gelagert.

Wie ein riesengroßer stumpfer Keil ragt das Randgebirge et-Tih über der Sandregion auf. Seine untern Schichten bestehen noch aus Sandstein, während die höhern dem secundären und tertiären Kalk angehören. Stehen wir oben auf der Paßhöhe, sei es des Nakb Nakineh oder Mareikeh, so thut sich uns nach Süden das Panorama der Sinaihalbinsel in seiner ganzen Großartigkeit auf. Jenseit der breiten Ebenen und vielgewundenen Thäler des Sandsteingebietes das majestätisch aufragende Urgebirge mit seinen zahllosen Zacken und Gipfeln, zerrissenen Felsrücken gleichsam ein im wilden Sturm plötzlich zu Stein erstarrtes Meer. Nach Norden schweift der Blick über ein unabsehbares Plateau, das langsam sich gegen das Meer abdacht, sowie auch nach Osten zum Steilrande des Wadi Arabah, während es mit seiner höchsten Terrasse, Dschebel 'Odschme genannt, im Südosten bis 4500 Fuß aufsteigt. Die Terraingestaltung ist so einförmig, daß die Hügel Ichrim, Helal, Jelek, obgleich nur einige hundert Fuß über dem Plateau aufragend, doch aus großer Ferne sichtbar sind, und auch die flachen Rinnsale weithin mit dem Auge sich verfolgen lassen. Letztere, soweit sie ihre Wasser dem Mittelmeer zusenden, vereinigen sich alle im Wadi el-Arisch, dem „Bache Aegyptens". Nur in den Rinnsalen findet sich stellenweise etwas Vegetation, ärmliches Futter für die Kamele. Wir begegnen hier der sandgelben Jerichorose und einzelnen Ginstersträuchern. Froh ist der Wanderer, wenn er beim Graben in Sand und Geröll der Rinnsale etwas, ob noch so trübes und geschmackloses, Wasser findet. Die Hochfläche zeigt harten, von Feuersteinen reich besäeten Boden, pflanzen- und wasserlos, eine überaus düstere, trostlose Wüste. Um so mehr überrascht das Vorhandensein von thierischem Leben. Schnecken, in dichte Gehäuse eingehüllt, warten unter glutheißer Sonne, an Steine angeleimt, auf den spärlichen Regen, der nicht alle Jahre eintrifft. Hornschlangen lauern zwischen den Feuersteinen auf die behenden Springmäuse, und Skorpionen gefährden oft die Lagerplätze. Die Wüste Tih schwebte dem Deuteronomiker wie dem Propheten vor, wenn sie beide von den Schrecken der Wüste reden (5 Mos. 8, 15; Jer. 2, 6). Einst sah auch dieses öde Land bessere Zeiten, wofür eine Menge steingebauter Hütten am Saum der Winterbäche zeugt. Diese Hütten, keine Eremitenwohnungen, stammen ohne Zweifel aus vorhistorischer Zeit, als die klimatischen Verhältnisse noch andere waren und jene Gegenden sich eines viel reichern Regenniederschlags erfreuten (vgl. Palmer, The deserts of the Exodus [Cambridge 1872], S. 316 fg.). Im Wadi el-Arisch findet sich stellenweise viel fossiles Holz.

Nördlich vom 30. Grad und östlich vom 34. Grad ändert sich der Charakter der Wüste. Wir treten in ein Gebiet ein von weiten, mannichfach gewundenen Thälern und schärfer gegliederten Bergrücken, von wo aus der Boden nach dem Gebirge Juda hin wieder in breiten Plateauterrassen sich erhebt. Im südlichsten dieser Thäler, dem Wadi Garaijeh, der tiefsten Depression des Tihgebietes im Osten, liegt ein isolirter Hügel, der die Ruinen einer kleinen, aus ungebrannten Ziegeln und Baumstämmen gebauten Festung trägt. Die Verwendung von Bauholz läßt auf einen nun gänzlich verschwundenen Holzreichthum schließen. Nördlich über dem Anfang dieses Wadi erheben sich die Gipfel des Dschebel Araif, etwa 2000 Fuß über dem Meer, in weitem Umkreis alles Land beherrschend, das wie eine Landkarte zu den Füßen des Berges liegt. Nördlich streicht am Araif der Wadi Maijin vorbei, ausgezeichnet durch einige Quellen guten Wassers nahe seinem Anfang und durch reichliche Spuren sorgsamer Terrassencultur. Nördlich und nordöstlich dem Araif gegenüber zieht sich der Dschebel Magrah hin, der südliche Steilabfall des Edomplateau, das in der Breite von Kades zu einer zweiten Stufe aufsteigt, und im allgemeinen längere Thaleinschnitte — wir erinnern an die Wadi el-Dscherafeh, Raman, Gateifeh, Abu Taraimeh, Ibn Mar, Guleib, Umm Tarfa, Handschurat — und sanftere Abdachung gegen den Wadi Arabah als nach Westen aufweist. Im Norden ist dieses doppelterrassige Plateau durch den mehrere hundert Fuß tiefen Wadi Mareh, der als Wadi Maderah und el-Fikreh nach dem Wadi Arabah sich fortsetzt, vom Mittagsland Judäas getrennt. Am Nordsaum bilden der ruinengekrönte Hügel von Eboda und der isolirte Kegel Maderah stattliche Eckpfeiler des sonst einförmigen armseligen Hochlandes.

Am Westabfall (nicht so nahe der Wasserscheide des Plateau wie die östlichen Schluchten) nehmen viele einst wohlbebaute und auch jetzt noch mit einiger Vegetation gesegnete Thäler ihren Ursprung, deren berühmtestes, der Wadi Kadis (Kades, s. d.), drei Quellen an seinem Anfang besitzt, von denen während einiger Monate des Jahres ein Bach durch das Thal hinabströmt. Nördlich von diesem Thal folgt das von Ain, dem ebenfalls eine ansehnliche Quelle eignet. Bis nach Kades dehnte Israel in der Folge die Grenzen seiner Heimat aus (Jos. 15, 3). Von dort hatte es zu Mose's Zeit versucht ins Land einzudringen (4 Mos. 13, 27 vgl. mit 14, 40 fg.), war aber bei Zephat oder Horma, dem heutigen in breitem Thale gelegenen Sebaita, zurückgeschlagen worden, sodaß es sich entschloß, von Kades nach dem Wadi Arabah aufzubrechen.

Wadi Arabah (gewöhnlich einfach die Arabah genannt) heißt das durchschnittlich zwei Stunden breite Thal, das als Fortsetzung des Jordanthales vom Todten Meere zum Ailagolf sich erstreckt, im Westen von Kalkbergen, im Osten von Porphyr-, Granit- und Sandsteinbergen eingeschlossen. Erreichen die westlichen Thalwände eine ungefähre Höhe von 1000—1400 Fuß, so steigen dagegen die östlichen bis über 4000 Fuß empor. Der Thalboden selbst ist von der Wasserscheide an nordwärts von vielen diagonal- oder parallellaufenden Rinnsalen, gleichsam Thälchen im Thale, durchschnitten. Eine Kreidebarrière fast 23 Stunden südlich vom Todten Meere und 2073 Fuß über demselben, 781 Fuß über dem Ailagolf bildet die Wasserscheide. Während die Thäler des östlichen Hochlandes zum Theil einer wahrhaft üppigen Vegetation sich erfreuen und in grandiose Felsrahmen manche idyllische Scenerie einschließen, deckt dagegen meist öder Sand oder Kies den Boden der Arabah. Auf Kiesgrund trifft man vereinzelte Akazien, auf sandigem Mannatamarisken. Auffallend ist an diesen Bäumen die nach Süden gewandte Richtung ihrer Aeste, eine Folge des vorherrschenden starken Nordwindes (vgl. Visconti, Diario di un viaggio in Arabia Petrea [Turin 1872], S. 323). Es fehlte der Arabah auch nicht an Stellen mit reichlicherm Grün, wir erinnern an den Sumpfboden bei der Quelle Ghadjan, an die mit Schilf, Tamarisken und Zwergpalmen bestandene Umgebung der brakischen Quelle Dabah, an die einige Stunden weiter nördlich liegende, kräuterreiche Oase el-Qa'a und an die Aue der brakischen Quelle Ain el-Weibeh östlich vom Paß Sufa. Wie ein zweifarbiges Band erscheint auf weiten Strecken die Thalsohle, indem die westlichen Kalkberge hellgelben, die östlichen Berge, die in ihrer südlichen Hälfte fast ausschließlich aus Urgestein bestehen, in ihrer nördlichen vorherrschend aus Sandsteinschichten, graubraunen Sand ihr zuführen. An den Ausgängen der zahlreichen in die Arabah ausmündenden Bergschluchten breiten sich von Osten her schirmförmige Schutthügel aus. Da und dort begleiten lange Striche von Sanddünen die Ränder der Thalsohle.

Anderthalb Stunden südlich vom Saum des Todten Meeres fällt die letztere in steiler Terrasse ab, um eine von vielen Bächen durchzogene Strandebene zu bilden, die auf der westlichen Hälfte ein wüster Salzsumpf (Sabcha) ist, auf der östlichen in Gebüsch und Schilf eine tropische Vegetation besitzt. Wol mit Recht hat man jene Steilterrasse auf die Steige Akrabbim bezogen, die eine natürliche Grenzlinie für Israels Heimat bildete (Jes. 15, 3; 4 Mos. 34, 4).

Welchen Weg die Israeliten vom Sinai aus genommen, kann nicht mehr mit der wünschbaren Sicherheit entschieden werden, da das Itinerar 4 Mos. 33 keinen zuverlässigen Anhalt bietet und mit andern biblischen Stellen im Widerspruch sich befindet (vgl. 4 Mos. 10, 12; 11, 34 fg.; 13, 1. 27; 14, 25; 20, 1. 22; 21, 1—20; 33, 3—49; 5 Mos. 1, 1. 2. 19. 46; 2, 8 fg.; 10, 6—8). Immerhin geht aus den im Itinerar erwähnten und heute noch nachzuweisenden Orten hervor, daß sich die Israeliten längere Zeit im nordöstlichen Theil der Sinaihalbinsel, welcher zu der oben geschilderten Sandsteinregion gehört, umhergetrieben. Von dort zogen sie an das Nordende des Ailagolfes und schlugen dann ungefähr denselben Weg ein, der nach der Peutinger'schen Tafel zur Römerzeit eine Heerstraße bildete. Das Itinerar 4 Mos. 33 scheint aus Erinnerung geschrieben, der zwar die Ortsnamen der Lagerstätten noch deutlich waren, nicht aber ihre sachliche Reihenfolge. Da uns daher unmöglich ist, letztere im einzelnen festzustellen, so begnügen wir uns die Lage der angegebenen Lagerplätze mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit nachzuweisen. Kibroth Hatta'avah oder Tabeera identificirt Palmer (a. a. O., S. 257, 312) mit Erweis Ebeirig, wo er auf einer weiten Fläche reichliche Spuren eines uralten Lagers getroffen. Dem Wadi Sa'al folgend, erreicht man diesen Ort vom Sinai aus in drei mäßigen Tagereisen.

Hazeroth ist das heutige Ain el-Hudhra, ein starker Quell in malerischer Felsschlucht gelegen, noch in byzantinischer Zeit mit einem Wachtposten versehen. Rithma mag mit dem einige Stunden südwestlich von Hazeroth gelegenen, Erweis Ebeirig südöstlich benachbarten Dschebel er-Ramthy identisch sein, wo noch Anzeichen eines uralten Bergwerkes vorhanden sind (Ritter, a. a. O., I, 790). Rimmon Parez, „Granatapfel des Risses", so mochten die Israeliten den kegelförmigen Berg Hudheibat el-Haggag nennen, weil er sich in ihrer Erinnerung als Hintergrund der Felskluft von Ain Hudhra darstellte, von der er etwa zwei Stunden entfernt ist. Libna erinnert wegen der gleichen Wortbedeutung an den Wadi el-Abyad (Weißthal), mehrere Stunden nordöstlich von Ain el-Alya gelegen (Ritter, a. a. O., I, 903). Rissa hat man mit Rasa auf der Peutinger'schen Tafel verglichen, einer bereits auf dem Tihplateau gelegenen Station der röm. Straße von Elath nach Jerusalem, zwischen Diana und Gypsaria. Kehelat, „Zusammenkunft", unbestimmbar; Har Sepher der Bergrücken, an dem Wadi Safran westlich von Wadi Salaka sich hinzieht (Ritter, a. a. O., I, 275). Harada ist identisch mit dem Dschebel Aradeh, nordöstlich den Wadi el-Ain begrenzend, das vor dem malerischen Berge zur stattlichen Ebene sich ausbreitet (vgl. Ritter, a. a. O., I, 903; Palmer, a. a. O., S. 314 fg.). Makeheloth, „Versammlungsort", vielleicht bei Ain el-Alya zu suchen, einer der wenigen größern Quellen im nordöstlichen Theil der Sinaitischen Halbinsel, etwa vier Stunden nördlich von Hazeroth. Tahat stimmt mit Wadi el-Tahi überein, einem Thal, das in den Wadi Ain el-Hudhra von Nordost her einmündet. Tarah unbestimmbar, wenn man es nicht mit dem gleich Rasa an der Römerstraße liegenden Wadi Erta identificiren will. Mitka, „Süßbrunnen", vielleicht identisch mit Di-Sahab 5 Mos. 1, 1, dem heutigen Dahab, weil dort das süßeste Wasser an der ganzen Ostküste der Sinaihalbinsel sich findet (Ritter, a. a. O., I, 227). Bei Hasmonah haben viele an den Gebirgsstrich von Hismeh im Osten von Akaba gedacht. Maseroth ist Masry, ein Wadi und Vorgebirge nahe dem innersten Winkel des Ailagolfes. Beeroth („Brunnen") bene Jo;akan erinnert an das mit vielen Brunnen gesegnete Thal Bijar, westlich von Wadi el-Ain. Har gidgad bezeichnet den Wadi Giddadeh, der in den Wadi Masry ausmündet. Jothbatha vielleicht identisch mit dem Dabahquell in der Arabah oder, was noch näher liegt, mit dem tief eingeschnittenen Wadi Taba südlich von Wadi Masry. Abrona ist das heutige Amrân, unweit nordöstlich von Akaba. Betreffend Eziongeber hat Palmer bemerkt, daß Ezion in arab. Form Ghadjan lautet und daher nicht am heutigen Meeresstrand, sondern beim Ain Ghadjan gesucht werden muß, dem röm. Diana, indem einst das Meer westlich von Akaba weiter nach Norden hinaufreichte (s. Kiepert's Karte). Kades ist das heutige Ain Kadis, zu dem die Israeliten über das Tihplateau, den Wadi Garaijeh, Maijin, Lussan hinaufgezogen sind, um dann am Fuße der obern Terrasse des Magrahplateau entlang nach dem Wadi Teraimeh (Atharim, 4 Mos. 21, 1) sich zu wenden. Nachdem sie dort einen Ueberfall vom Fürsten Arads bestanden, wanderten sie in die Arabah hinunter und von dort querüber zum Berge Hor. Von dieser Grabstätte Aaron's (4 Mos. 20, 22 fg.) nahmen sie den Weg der Arabah entlang (vgl. 5 Mos. 2, 8 mit 4 Mos. 33, 41 fg.) nach Salmona, dem heutigen Wadi Salaman, von Schlangen geplagt (4 Mos. 21, 6), die auch jetzt noch, namentlich die Cerasten, dort häufig vorkommen; dann nach Phunon, dem heutigen Phenân. Da die Pilgerroute jetzt noch von der Arabah nach der arab. Hochebene durch den Wadi Dhallal geht, so suchen wir auch Phenân an demselben. Von diesem Ort aus, vielleicht den Wadi Gharandel umgehend, kamen sie nach Tafileh (5 Mos. 1, 1). Oboth mag wol am obern Wadi Karahy gelegen haben, während mit Ijje Abarim (4 Mos. 33, 44) deutlich jene in einer Curve an der Ostgrenze Moabs sich hinziehenden Hügelreihen Urukaraijeh, Tarfuijeh und Ghuweiteh bezeichnet sind. Die letztern zwei sind durch den Bach Sa;ideh (den Bach Sered, 4 Mos. 21, 13) voneinander getrennt. Hier befanden sich die Israeliten in der Wüste der Moabiter (5 Mos. 2, 8). Dann gelangten sie auf amoritisches Gebiet, indem sie in Dibon, dem heutigen Dhibân, eine Lagerstätte fanden. Der Name der folgenden Station Almon Diblataim ist verstümmelt in Belateh erhalten, dem Namen eines Orts an der Haǵǵstraße östlich von Hesbon. Westlich von letzterer Amoriterstadt liegt das Gebirge Abarim, zu dem auch der Nebo gehört, der heutige Dschebel Nibbeh. Vom Abarimgebirge zogen die Israeliten hinunter in die Arboth Moab, einer zur Hälfte fruchtbaren Ebene, durchströmt von den Bächen Hesbon, Dscherifeh, Suweimeh, begrenzt im Westen vom Jordan,

im Süden vom Todten Meer, im Osten vom Gebirge Abarim und im Norden etwa vom Wadi Nimrin.

Zu den in Ritter's großem Werk gesammelten Forschungen über die von Mose mit Israel durchwanderten Gegenden geben Palmer und Visconti sehr beachtungswerthe Nachträge. Vaihinger's fleißige Abhandlung „Ueber das Verzeichniß der Reisezüge Israels durch die Wüste" (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 445 fg.) erscheint uns in ihren Hauptresultaten als durchaus verfehlt. Furrer.

X.

Xanthicus, der sechste Monat des macedon. (Mond=) Kalenders, welcher seit dem 1. Jahrh. der christl. Zeitrechnung, zum Theil auch schon früher, in Kleinasien und Syrien in Aufnahme kam. Der sechste Monat der Seleuciden wird aber von Josephus („Alterthümer", I, 3, 3; III, 10, 5; „Jüdischer Krieg", V, 3, 1) sowie im Kalender der Syrer dem Nisan, d. i. dem ersten Monat der Juden, gleichgestellt und daher in 2 Makk. 11, 30. 33. 38 vom syr. Uebersetzer durch Nisan, von Luther nicht unpassend durch April wiedergegeben (s. Kalender und vgl. Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" [Berlin 1825—26], I, 392 fg., 401 fg., 430). Kneucker.

Xerxes, s. Ahasverus, Esther und Perser.

Y.

Ysop, Hyssopus officinalis, ein strauchartiges Kraut, aus dessen langer, holziger Wurzel ein Büschel von Stengeln bis zu $1\frac{1}{2}$ Fuß Höhe aufwächst. Jeder Stengel ist von unten auf mit schwarzgrünen, länglichen, schmalen und steifen Blättern besetzt und läuft in eine wirtelartige Blütenähre aus, die meist blaue, doch auch etwa rosenrothe und weiße Blumen trägt. Aus den Blüten entwickeln sich kleine Schoten mit schwarzen Samenkörnern. Der officinelle Ysop riecht und schmeckt kampherartig, enthält viel ätherisches Oel und wird als gelind erregendes Mittel gebraucht (vgl. Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" [Berlin 1845—53], I, 602 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" [Stuttgart 1833—41], II, 1057). Ob nun mit diesem Ysop das hebr. 'ezób identisch sei, möchten wir bezweifeln, da sachkundige Reisende sein Vorkommen in Palästina nicht nachgewiesen haben. Belon (Les observations de plusieurs singularitez trouvées en Grèce, Asie, Judée etc. [Paris 1588], S. 313) fand zwar auf den Bergen Judäas eine Art wilden Ysops; aber er nennt ihn verschieden von dem unsern. Maimonides (vgl. Strumpf, a. a. O., I, 602) erklärt das hebr. 'ezób mit dem arab. sa;atar, womit in Syrien und Palästina Satureja thymus bezeichnet wird (vgl. Rauwolf, „Aigentliche beschreibung der Raiß, so er vor diser Zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer . . volbracht" [Laugingen 1583], S. 59, 286). Dieses vieläftige, strauchartige Kraut, mit einer Menge kleiner, schmaler, wirtelständiger Blätter besetzt und ährenartigen, purpurrothen Blüten geschmückt, wächst in rauhem, magerm Erdreich in ganz Palästina. In Geruch, Geschmack und medicinischer Wirkung steht Satureja thymus dem officinellen Ysop sehr nahe (vgl. Rauwolf, a. a. O.; Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 455 fg.; Belon, a. a. O.; Kotschy, „Umrisse von Südpalästina im Kleid der Frühlingsflora" [Wien 1861], S. 15; Zwinger, Theatrum botanicum [Basel 1696], S. 685). Es unterscheidet sich diese Pflanze andererseits sehr wenig vom Thymian (Thymus serpyllum) und zeigt auch mit der Satureja thymbra große Aehnlichkeit. Alle diese drei Pflanzenarten, Labiaten, aber zusammen stehen zu unserm Ysop nach Aussehen und Geruch in naher Verwandtschaft, und es ist kaum wahrschein=

lich, daß sie von den Israeliten unterschieden worden sind, zumal sie auch das nämliche Erdreich lieben. Auf manchen Ruinenstätten und Schutthalden sah ich den Boden vorherrschend von diesen Pflanzen eingenommen, sodaß die Luft auf weite Strecken von Thymiangeruch durchzogen war. Wenn Salomo redete von den „Cedern Libanons bis zum Ysop, der an der Wand wächst" (1 Kön. 5, 13), so umfaßte er damit den ganzen Bereich volksthümlicher Pflanzenkunde, an deren unterster Grenze die Thymiaceen stehen, weil niedrigen Wuchses, weit verbreitet und auf dürftigstem Boden noch gedeihend.

Die blätterreichen, stark duftenden Büschel dieser Pflanzen eigneten sich sehr gut zu Weihwedeln bei reinigenden Sprengungen. Mit einem solchen Büschel mußten die Israeliten am ersten Passahmahl Blut an die Oberschwellen und Pfosten ihrer Hausthüren sprengen (2 Mos. 12, 22). Ein von rothem Faden umwundener Büschel von Cedernholz und Ysop (wodurch gleichsam die Peripherie des pflanzlichen Lebens umschrieben und symbolisirt werden sollte) diente beim Reinigungsritual der vom Aussatz geheilten Menschen und Häuser (3 Mos. 14, 4 fg.), und ein ebensolcher Büschel wurde mit der rothen Kuh, deren Asche für Lustrationszwecke aufgehoben wurde, verbrannt (4 Mos. 19, 6). Mit einfachem Ysopbüschel sprengte man Weihwasser auf den, der einen Todten berührt hatte (4 Mos. 19, 18), und dasselbe soll Gott an dem reuigen Knechte thun, der durch die Sünde unrein geworden (Ps. 51, 9).

Wenn der vierte Evangelist (Joh. 19, 29) im Gegensatz zu den Synoptikern, welche von einem Rohr reden, den mit Essig gefüllten Schwamm für Jesus an einen Ysopbüschel stecken läßt, so hängt dies ohne Zweifel mit seiner ganzen Tendenz zusammen, einzelne Züge des ersten Passahmahles hier beim Opfer des „Lammes Gottes" zu reproduciren.

Einzelne Forscher (Stanley, Tristram) haben 'ezób als Kapperstrauch gedeutet, weil derselbe in Aegypten, im Sinaigebirge, in Palästina und Syrien sehr häufig aus Fels- und Mauerritzen herauswächst und auch an der Haramsmauer gesehen werden kann; doch besitzt die Kapper im Hebräischen bereits einen andern Namen (s. Kapper), und der schöne Kapperstrauch mit langen Aesten, glänzend grünen Blättern würde als unterste Grenzmarke des Pflanzenreichs (s. oben) nicht gut passen. Vgl. Rauwolf, a. a. O., S. 74, 113; Tristram, a. a. O., S. 456. Man hat auch (Thenius zu 1 Kön. 5, 13) bei 'ezób auf das Goldmoos gerathen, ohne zu bedenken, daß die Moosflora auf dem sonnenverbrannten, dürren Kreidekalk Westpalästinas keinen Boden hat. Furrer.

Z.

Zaanan, eine Stadt Palästinas (Mich. 1, 11), ohne Zweifel einerlei mit Zenan in der Niederung Judas (Jos. 15, 37), wahrscheinlich die heutige Ruinenstelle Khirbet es-Senat, eine kleine Strecke nördlich von Beit-Dschibrîn (Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 124). Kneucker.

Zaanannim, ein Ort oder eine Gegend, welche als Nordgrenze des Stammgebietes Naphtali bezeichnet wird (Jos. 19, 33). „Die Eiche", d. i. der Eichwald, „in Zaanannim" (Luther übersetzt fälschlich: „Elon, durch Zaenannim") lag gemäß Richt. 4, 11, wo „Zaanaim" nur verderbte Lesart ist, in der Gegend von Kedesch (s. d.), nordwestlich vom Meromsee (s. d.). Die dortige Landschaft ist heute noch reich an Eichen, und z. B. südlich von Bint Dschebeil, wo die Wasserscheide zwischen dem See Hûle und dem Mittelmeer liegt, werden auf einem mit Eichen bewaldeten Bergrücken sehr reichliche Stacheleichen angetroffen (vgl. Robinson, „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 479; „Palästina" [Halle 1841—42], III, 642 fg.). Kneucker.

Zabdiel (d. i. Geschenk Gottes, vgl. Neh. 11, 14) hieß nach 1 Makk. 11, 17 ein Araber, der im J. 167 der seleucidischen Aera (im J. 145 v. Chr.), vgl. 1 Makk. 11, 19, den vor König Ptolemäus VI. Philometor von Aegypten nach Arabien geflohenen syr. König Alexander Balas köpfen ließ und den Kopf dem Ptolemäus sandte. Josephus

(„Alterthümer", XIII, 4, 8) nennt ihn Ζάβηλος (aber es wird mit Grotius Ζάβδηλος zu schreiben sein) und einen Dynasten. Nach Diodor (Fragmenta historicorum graecorum, ed. Müller [Paris 1841—51], II, XVI) hieß der Araber Diocles und war Dynast von Abae, aber nicht er, sondern die Offiziere Heliades und Kasios, die bei Alexander waren, tödteten den Alexander verrätherisch. Fritzsche.

Zabedäer werden 1 Makk. 12, 31 erwähnt als ein arab. Volksstamm in der Nähe von Damaskus, den Jonathan schlug und beraubte. Der Name hat sich erhalten in Zebedani, Stadt und District nordöstlich von Damaskus auf dem Wege nach Baalbek gelegen. Vgl. Jacut („Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 913), der neben Zebedani auch noch die erweichte Form Zubdan angibt. Steiner.

Zacharias, s. Sacharja.

Zachäus, röm. Oberzollbeamter an der Zollstätte von Jericho (Luk. 19, 1 fg.), der bei dem Einzug Jesu in diese Stadt auf dem letzten Fluchtwege aus Galiläa durch Samarien und Peräa nach Judäa, um ihn genau betrachten zu können, einen an der Heerstraße stehenden Maulbeerfeigenbaum bestiegen hatte. Jesus, der seinen Eifer wohlgefällig bemerkt hatte, besuchte ihn nachher in seinem Hause und fand dort gastliche Aufnahme. Gewöhnlich wird Zachäus für einen Juden gehalten (vgl. auch Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], III, 47), nach Esra 2, 9; Neh. 7, 14 (bne Zakai), wie denn auch bei Josephus („Leben", Kap. 46) ein jüd. Zachäus (Σακχαῖος) vorkommt. Er wurde auch zu einem Rabbi gemacht, weil der Vater des Rabbi Jochanan diesen Namen getragen haben soll (Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 870 fg.). Andere vermuthen in ihm einen jüdischen, röm. Ritter (publicanus, mit Beziehung auf Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 14, 9). Allein die Beschwerde der Juden, daß Jesus bei einem „Sünder" (ἁμαρτωλῷ ἀνδρί, V. 7) eingekehrt sei, in Verbindung mit seiner Erklärung, daß „auch er (Zachäus) ein Sohn Abraham's sei" (V. 9), hat schon eine Anzahl der ältesten kirchl. Schriftsteller mit Recht auf die Annahme geführt, daß Zachäus ein Heide gewesen sei; nur unter dieser Voraussetzung erhält seine Bezeichnung als „auch ein Sohn Abraham's" die geistreiche Spitze. In ähnlicher Weise hat auch der Apostel Paulus die gläubigen Heiden für „Söhne Abraham's" erklärt (Röm. 4, 11: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν [Ἀβραάμ] πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων διὰ ἀκροβυστίας). Der Umstand, daß Zachäus den von ihm Uebervortheilten den vierfachen Ertrag zu erstatten verspricht (Luk. 19, 8), beweist nichts für seine jüd. Abstammung, zumal das alttest. Gesetz nicht vierfache, sondern doppelte oder fünffache Erstattung in ähnlichen Fällen vorschreibt (2 Mos. 22, 4; 4 Mos. 5, 7). Der jüd. Name Zachäus scheint von dem Betreffenden erst nach seiner Bekehrung angenommen worden zu sein, was auch die eigenthümliche Ausdrucksweise bei Lukas: ein Mann mit Namen, benannt „Zachäus" (ὀνόματι καλούμενος Σακχαῖος), andeutet. Daß aus dem Heidenthum oder Judenthum Bekehrte öfters ihre Namen änderten, ist bekannt (Simon = Petrus, Saul = Paulus u. s. w.). Zachäus heißt bedeutungsvoll der „Reine", von früherer Schuld Gereinigte. Die Sage versetzt ihn später nach Cäsarea, wo er Bischof gewesen sein soll („Clementinische Homilien", II, 1; „Recognitionen", III, 65; Const. Apost., VII, 46). Mönche und Pilger verehren noch heute ein in der Nähe des ehemaligen Jericho errichtetes Castell als „das Haus des Zachäus" (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 543). Schenkel.

Zadok, Oberpriester zur Zeit des Königs David in Jerusalem, von der ältern Linie des Hauses Aaron's, derjenigen Eleazar's (s. d.), abstammend (2 Sam. 8, 17; 1 Chron. 5, 29 fg.; 6, 35 fg.), ein Sohn Ahitub's aus dem Geschlecht der Kahathiter (s. Kahath). Bei der Flucht David's vor Absalom hielt er sich treu zum König, dem er mit der Bundeslade folgen wollte (2 Sam. 15, 24 fg.), was der König, aus politischen Rücksichten, nicht zuließ, da er es für vortheilhafter hielt, wenn die Oberpriester mit dem Heiligthum die Residenz bewachten und ihn von wichtigen Vorfällen benachrichtigten (2 Sam. 15, 35). Durch Zadok und Abjathar (s. d.) ward David von den verkehrten Entschließungen, zu denen sich Absalom durch Husai verleiten ließ, in Kenntniß gesetzt (2 Sam. 17, 15), sie wählte er auch als Unterhändler bei seiner Rückkehr, um seine widerstrebenden Stammesgenossen zu gewinnen (2 Sam. 19, 11). Noch kurz vor David's

Tode leistete Zadok seiner Dynastie bei der Verschwörung des Adonia einen wesentlichen Dienst durch die Salbung Salomo's (s. d.) zum Könige (1 Kön. 1, 32 fg. 38 fg.), wofür ihm Salomo das Oberpriesterthum (Hohepriesterthum) ausschließlich übertrug (1 Kön. 2, 35), welches von da an bei seinem Hause verblieb (Josephus, „Alterthümer", X, 8, 6). Die hohenpriesterliche Würde ging damit wieder auf die ältere Linie des aaronitischen Hauses, diejenige Eleazar's, über, während seit dem Oberpriesterthum Eli's (s. d.) die jüngere Linie Ithamar's diese Würde mit der ältern getheilt hatte. Schenkel.

Zahlen bei den Hebräern. **Zahlensymbolik** in der H. Schrift. I. Daß die alten Hebräer den Begriff und Namen für Zahl und Zahlen hatten, ist gewiß (vgl. die hebr. Wörter: mispâr, sephôr von saphâr, sippēr, „zählen"; miksah von Kasâs, „zählen, schätzen, [ein]theilen"; das aramäische minjân von manâh, „zählen, rechnen"; rôš, „Summe", und die Zahlwörter). Mit der Zahl und den Zahlen, welche das Zählen (Numeriren) voraussetzen, ist aber zugleich das Rechnen gegeben (vgl. hiššâb = „rechnen, berechnen", in Zahlen denken, mit Zahlen denkend operiren = συναίρειν [λόγον]; davon hešbôn, aramäisch: hušbân, „Rechnung"). So sehen wir denn auch aus dem A. T., daß den Hebräern die für das alltägliche, bürgerliche und kirchl. Leben nothwendigen, einfachen Rechnungsarten geläufig waren. So das Addiren (Summiren = nasâ 'et-rôš oder nasa et-mispâr; vgl. besonders auch 4 Mos. 1 und 26, wo die großen Summen beweisend sind); das Multipliciren (3 Mos. 25, 8; 4 Mos. 3, 46; Dan. 7, 10; 3 Mos. 27, 16 fg., ist nach der Formel $50 \times (49 - x)$ zu rechnen); das Subtrahiren (gar;a, 3 Mos. 27, 18; vgl. auch ;odeph, „der Rest", 3 Mos. 25, 27; 4 Mos. 3, 39. 46 fg.); das Dividiren (3 Mos. 25, 27. 50), und auch zusammengesetztere Zahlenoperationen kommen vor, z. B. 3 Mos. 27, 19, wo eine Rechnung nach der Formel $\frac{50 \times (49 - x)}{5}$ vorausgesetzt wird. Daraus geht zugleich hervor, daß die Hebräer auch in der Handhabung der Brüche nicht ganz unerfahren waren, wie denn die Brüche $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{5}$, $\frac{1}{6}$, $\frac{1}{10}$, zum Theil öfters, vorkommen und die drei ersten durch besondere Formwörter bezeichnet werden (z. B. 2 Kön. 11, 5 fg.; 4 Mos. 15, 4 fg.; Sach. 13, 8; 1 Mos. 47, 24; 3 Mos. 5, 16. 25 [6, 3]; Ez. 4, 11; 45, 13; Neh. 11, 1; größere Brüche s. „Bibel-Lexikon", IV, 131). Eine gewisse angewandte Mathematik mußte sich bei vielen Hantierungen, Künsten und Handwerken ganz von selbst geltend machen, z. B. bei der Feldmessung mit der Meßschnur, beim Hütten- und Häuserbau, bei der Anfertigung von Geräthen und Maßen, bei der Zeiteintheilung u. s. w. Weiter jedoch scheint die Rechenkunst bei den Hebräern, welche dieselbe im Handelsverkehr mit den Phöniziern (den angeblichen Erfindern derselben, Strabo, XVII, 787), wenn nicht überhaupt erst gelernt, so doch besser geübt haben mögen, sich nicht entwickelt zu haben. Wie weit dieselben — im Vergleich zu andern orientalischen Völkern, wie den Aegyptern, Babyloniern, Indern — in allen mathematischen Wissenschaften zurückgeblieben sind, geht schon aus ihrer fehlerhaften Jahresrechnung hervor (s. Jahr, Chronologie, Kalender).

Daß die Hebräer, wie alle Culturvölker des Morgen- und Abendlandes, das dekadische Zahlensystem (Decimalsystem) besaßen, folgt schon daraus, daß sie außer den neun Einern nur für 10, 100, 1000, 10000 besondere Namen hatten, wie denn auch, abgesehen von den Namen für die Einheit und Zweiheit, nur für die Zehnzahl und deren Potenzen eine sichere Etymologie möglich ist (1 = 'ahad von jahâd, „vereinsamen"; 2 = šenajîm von šanâh, „zurückkehren, sich wiederholen"; 10 = ;asâr, vom arab. ;ašara, „verbunden sein"; 100 = meâh, vom arab. maaja, „erweitern"; 1000 = ēleph = arabisch: 'ilph, „Verbindung"; 10000 = rebabâh, „die Vielheit", vgl. μύριοι). Das Decimalsystem liegt ohne Zweifel schon den „zehn Worten" der sinaitischen Gesetzgebung (dem Dekalog) und dann wieder den ursprünglich fünf Bitten des Herrngebetes (s. „Bibel-Lexikon", II, 347) zu Grunde, damit man dieselben an den fünf Fingern der beiden Hände abzählen könne, ähnlich wie Abraham (1 Mos. 18, 28 fg.) von 5 zu 5 und von 10 zu 10 zurückzählt, und wie Proteus bei Homer (Odyssee, IV, 412) die Seekälber, die er trieb, nach fünfen, an seinen Fingern aufzählt (vgl. das griech. πεμπάζειν, Aeschylus, Eumeniden, V. 718; Apollonius Rhodius, Argonautica, II, 975; Plutarch, De defectu oraculorum, Kap. 36; Goguet, „Untersuchungen von dem Ursprung der Gesetze, Künste und Wissenschaften", deutsch von Hamberger [Lemgo 1760], I, 220 fg., 224). Dem entsprechend nimmt auch der Buchstabe Jod, welcher „Hand" bedeutet, im hebr. Alphabet den zehnten Platz ein

und bezeichnet die Zehnzahl, und so ist auch das lateinische Zeichen für Zehn (X) aus dem Rechnen und Zählen mittels der zehn Finger hervorgegangen.

Außer den zehn Fingern mag man ursprünglich zu einfachen Rechnungsoperationen sich auch kleiner Steine, Sand- und Getreidekörner bedient haben (vgl. ψῆφος und Herodot, II, 36). Bald jedoch mußten besondere Zahlzeichen Bedürfniß werden. Als Zahlzeichen wurden — dies ist durch die Inschriften der sogenannten samaritanischen Münzen bewiesen (vgl. Eckhel, Doctrina numorum veterum [Wien 1792—98], I, III, 468) — wenigstens in der nachexilischen Zeit, aber ohne Zweifel auch schon früher bei den Hebräern wie bei den Griechen, die ja ihr Alphabet von den Phöniziern und mittelbar von den Hebräern erhalten hatten (s. „Bibel-Lexikon", II, 433), die Buchstaben des Alphabets gebraucht; und zwar א—ט für 1—9, י—צ für 10—90, ק—ת für 100—400. Zur Bezeichnung von 500—900 ward ת = 400 mit andern Hunderten zusammengesetzt, oder es wurden, seitdem mit der Quadratschrift besondere Finalbuchstaben aufgekommen waren (s. Schreibkunst), diese dazu verwendet. Für die Tausende werden wieder die Zeichen für die Einer gesetzt und nur zuweilen mit zwei Punkten oberhalb oder einem Strichchen unterhalb ausgezeichnet. Vgl. die folgende Tabelle:

Einer:	Zehner:	Hunderter:	Tausender:
1 = א	10 = י	100 = ק	1000 = א̈ oder א̱
2 = ב	20 = כ	200 = ר	2000 = ב̈ oder ב̱
3 = ג	30 = ל	300 = ש	3000 = ג̈ oder ג̱
4 = ד	40 = מ	400 = ת	4000 = ד̈ oder ד̱
5 = ה	50 = נ	500 = ת״ק oder ך	5000 = ה̈ oder ה̱
6 = ו	60 = ס	600 = ת״ר oder ם	6000 = ו̈ oder ו
7 = ז	70 = ע	700 = ת״ש oder ן	7000 = ז oder ז̱
8 = ח	80 = פ	800 = ת״ת oder ף	8000 = ח oder ח̱
9 = ט	90 = צ	900 = ת״תק oder ץ	9000 = ט̈ oder ט̱

Bei zusammengesetzten Zahlen gehen die größern Zahlen den kleinern voran, wie in der indisch-arab. Schrift, und dieselben erhalten in punktirten Texten immer das doppelte Häkchen als Abkürzungszeichen, z. B. י״א = 11, י״ב = 12, י״ד = 14, קכ״א = 121, א״תתעד oder אתעד = 1874. Nur 15 wird aus abergläubischer Scheu nicht durch י״ה (weil dies die Anfangsbuchstaben des heiligen Gottesnamens „Jahve" sind), sondern durch ט״ו = 9 + 6 ausgedrückt. In gleicher Weise verwenden auch die Syrer und Araber die Buchstaben als Zahlzeichen. Daß der Gebrauch der Buchstaben als Zahlzeichen bei den Hebräern lange vor dem babylonischen Exil gäng und gebe war, wird einerseits schon durch die Verwerthung der Gematria in Sach. 12, 10 (s. unten), andererseits durch die vielfachen Irrthümer in den Zahlenangaben des hebr. Textes bewiesen: Fehler, die zum Theil aus Verwechselung ähnlicher Zahlbuchstaben, zum Theil aus der Sitte entstanden sind, statt der Zahlnamen nur ihre Anfangsbuchstaben zu schreiben (Beispiele vgl. bei Gesenius, „Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift" [Leipzig 1815], S. 174, und besonders Movers, „Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik" [Bonn 1834], S. 53 fg., 60 fg.). Doch sind die häufig vorkommenden außerordentlich hohen Zahlenangaben (z. B. 2 Mos. 12, 37; 30, 12; 2 Sam. 24, 9; 2 Chron. 17, 14 fg.) weniger auf solche Irrthümer als vielmehr in den meisten Fällen auf fromme, oft systematische Uebertreibungen in der historischen Ueberlieferung zurückzuführen (Movers, a. a. O., S. 268 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 78), wie denn solche überhaupt bei den orientalischen Völkern bis auf die Gegenwart an der Tagesordnung sind, aber auch z. B. in der ältesten röm. Geschichte nachgewiesen wurden (vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 898; Niebuhr, „Römische Geschichte" [2. Aufl., Berlin 1827—42], II, 78 fg.). Wenn übrigens Movers (a. a. O., S. 61 fg.) den alten Hebräern neben den Zahlbuchstaben auch noch ein eigentliches Ziffernsystem zuschreiben möchte, wie es die phöniz. Münzen und die palmyrenischen Inschriften haben (vgl. Gesenius, Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta [Leipzig 1837], S. 85 fg.; Merx, Grammatica syriaca [Halle 1867—70], I, 16 fg.), so ist von einem solchen bis heute noch keine sichere Spur nachgewiesen worden (vgl.

Gesenius, „Grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache" [Leipzig 1817], I, 24). Wenn endlich Saalschütz („Archäologie der Hebräer" [Königsberg 1855—56], II, 90) in unsern dekadischen Zahlzeichen (die Null ausgenommen) unter Vergleichung orientalischer Cursivschriften die neun ersten Buchstaben des hebr. Alphabets zu erkennen glaubt, so ist es dagegen eine feststehende Thatsache, daß unsere Ziffern, die sich jedoch in Europa erst in Urkunden des 11. und 12. Jahrh. n. Chr. finden, uns von den Arabern zugekommen, welche sie von den Indern erhalten hatten (vgl. v. Bohlen, „Das alte Indien" [Königsberg 1830], II, 221 fg.), wie denn auch Ziffernsysteme in Indien, auf den achämenidischen und babylonischen Inschriften nachgewiesen sind.

II. Insofern in dem Zahlwort für 10000 (rebabâh) von vornherein nur der Begriff einer unbestimmt großen Menge liegt, so ist hier eine ursprünglich unbestimmte, runde Zahl zu einer bestimmten Zahl geworden. Umgekehrt werden nun aber auch im Hebräischen, wie in allen andern Sprachen, manche bestimmte Zahlen als unbestimmte, runde Zahlen gebraucht. Im allgemeinen gehört hierher schon der Sprachgebrauch, wonach eine Zahl durch Hinzufügung der nächstfolgenden weiter geführt, d. h. verallgemeinert wird, sei es um ein Minimum oder um ein Maximum irgendeines Verhältnisses zu bezeichnen; z. B. 1 und 2: 2 Mos. 21, 21; 5 Mos. 32, 30; 2 und 3: 5 Mos. 19, 15; Matth. 18, 16; Jes. 17, 6; Am. 4, 8; Hiob 33, 29; Matth. 18, 20; 1 Kor. 14, 27; 2 Kön. 9, 32; 1 Makk. 6, 37 (vgl. auch Spr. 30, 15; Sir. 22, 21 [16]); 3 und 4: 2 Mos. 20, 5; Am. 1, 3 fg.; Jer. 36, 23; Spr. 30, 15 fg.; Sir. 26, 5. 28 [25]; 4 und 5: Jes. 17, 6; 5 und 6: 2 Kön. 13, 19; 6 und 7: Hiob 5, 19; vgl. Spr. 6, 16; 7 und 8: Mich. 5, 4; Koh. 11, 2; 9 und 10: Sir. 25, 7 [9]; vgl. auch Luk. 17, 12 fg.; 15, 4; Matth. 18, 12.

1) Daß ferner 10, 100, 1000, 10000 vielfach als runde Zahlen zum Ausdruck einer allgemeinen Vielheit und Vollständigkeit, eines Minimum oder Maximum, entsprechend dem lateinischen sexaginta und sexcenti (doch vgl. auch Hitzig zu HL. 6, 8) gebraucht werden, liegt in der Natur des Dekadensystems begründet (vgl. z. B. 1 Mos. 18, 32; 31, 7; 3 Mos. 26, 8. 26; 4 Mos. 11, 19. 32; 14, 22; 5 Mos. 23, 3; 1 Sam. 1, 8; 2 Sam. 18, 11; Hiob 19, 3; Am. 6, 9; Dan. 1, 20; Koh. 7, 19; — Spr. 17, 10; Koh. 8, 12; 1 Mos. 26, 12; vgl. Matth. 13, 8; — Hiob 9, 3; 33, 23; Ps. 50, 10 (vgl. auch Matth. 26, 53); Ps. 90, 4; 2 Petr. 3, 8; 1 Chron. 16, 15; 2 Mos. 20, 6 und öfter; Offb. 20, 2 fg.; — 1 Mos. 24, 60; HL. 5, 10; 1 Sam. 18, 8; Ps. 3, 7; 91, 7; 3 Mos. 26, 8; 2 Sam. 18, 3; Jes. 30, 17; 5 Mos. 32, 30; 33, 2. 17; Dan. 7, 10; Ps. 68, 18; 4 Mos. 10, 36; Matth. 18, 24; 1 Kor. 14, 19; Hebr. 12, 22; Jud. 14; Offb. 5, 11; 9, 16.

Im übrigen tritt die Zehnzahl in der Bibel höchstens noch als religiös bedeutsam und somit als heilige Zahl hervor in einem zweiten Dekalog 2 Mos. 34 (vgl. Hitzig, „Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog" [Heidelberg 1838]; „Geschichte des Volkes Israel", S. 242), im Zehnten (s. d.), bei den Maßen der Stiftshütte, des Tempels und der heiligen Geräthe (s. d.) sowie in den Festordnungen, sofern am zehnten Tage des ersten Monats die Vorbereitung zum Passahfest (s. d.) beginnen (2 Mos. 12, 3; vgl. auch Jos. 4, 19), an demselben Tage des siebenten Monats das Versöhnungsfest (s. d.) gehalten (3 Mos. 16, 29; 23, 27; 4 Mos. 29, 7) und das Jobeljahr (s. d.) angefangen werden sollte (3 Mos. 25, 9). Aehnliches findet sich bei den alten Arabern, indem z. B. am zehnten des Monats das Opfer der Mekkapilger geschah. Die alten Aegypter sollen zehntägige Wochen gehabt haben (vgl. Lepsius, „Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], I, 132 fg.), und die Griechen theilten den Monat in drei Dekaden ein (Knobel zu 2 Mos. 12, 3; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [1. Ausg., Göttingen 1848], S. 105, 364). Auch die spätern Juden fanden im A. T. die Zehnzahl bedeutsam und gaben ihr besonders eine praktisch-liturgische Wichtigkeit (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", VI, 9, 3, und s. Synagoge), brachten aber dieselbe auch mit allerlei kabbalistischem Aberwitz in Verbindung (vgl. Pirke Aboth, V, 1—6). Wenn neuere Symboliker in einzelnen Zahlen ähnlicherweise Signaturen besonderer Verhältnisse, z. B. in der Zehnzahl die Signatur der Vollständigkeit, das Symbol der Ganzheit, Vollendung und Vollkommenheit, finden wollten, so ist eine derartige Bedeutung und Verwerthung der Zahlen auf das arithmetische (und geometrische) Verhältniß derselben zueinander einzuschränken, und von metaphysischen Zahlenspeculationen kann, wenigstens bei den alten Hebräern, keine Rede sein.

Im engern Sinne als runde, beziehungsweise heilige Zahlen gelten den Hebräern

die Sieben-, die Fünf- und die Dreizahl, also unsere sogenannten Primzahlen, die sich nicht weiter ohne Rest theilen lassen, und zu diesen gesellt sich außer der Zehnzahl als gleichfalls symbolisch bedeutsam die Zwölfzahl nebst ihren Potenzen und einzelnen Summen, deren Factoren sie bilden.

Die Fünfzahl, bedeutsam schon durch die fünf Finger einer Hand, an denen man zählte (1 Mos. 18, 28 fg.; vgl. 1 Sam. 17, 40; 21, 4), und als die Hälfte von 10 (Matth. 25; Luk. 19, 16. 18), und daher runde Zahl (3 Mos. 26, 8; 4 Mos. 11, 19; Jes. 17, 6; 30, 17; Luk. 14, 19; 1 Kor. 14, 19; Offb. 9, 5), tritt besonders in den gerichtlichen Strafbestimmungen und bei religiösen Sühnungen, also bei Opfern und Abgaben auf, wobei der in gewissen Fällen geforderte Fünfte als ein doppelter Zehnte zu betrachten ist (1 Mos. 41, 34; 47, 24; 2 Mos. 21, 37 [22, 1]; 3 Mos. 5, 16. 24; 22, 14; 27, 13. 15. 19. 27. 31; 4 Mos. 5, 7; 7, 17 fg.; 18, 16). Auch bei den Maßen der heiligen Geräthe, der Stiftshütte und des Tempels (s. d.), macht sie sich geltend. Insofern dieselbe besonders den Aegyptern geläufig gewesen zu sein scheint (vgl. 1 Mos. 41, 34; 43, 34; 45, 22; 47, 2. 24), hängt sie vielleicht auch mit den fünf Planeten(-Göttern) zusammen, welche die Aegypter (ähnlich auch die Perser) annahmen, von welchen alles Bewegen und Leben abgeleitet wurde (vgl. 1 Mos. 1, 14 fg.; Pausanias, III, 20, 9) und denen die fünf Schalttage als Festtage geweiht waren, wie denn nach Horapollo (Hieroglyphica, I, 13) die Aegypter die Fünfzahl durch das Zeichen eines Sternes ausgedrückt haben sollen (vgl. Knobel zu 1 Mos. 43, 34). Auch bei den Indiern und Chinesen erscheint 5 als eine symbolische Zahl (vgl. Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus“ [1. Bd., 2. Aufl., Heidelberg 1874], S. 232).

2) Insofern im N. T. die Fünf- und Zweizahl, welch letztere übrigens kaum bedeutsam erscheint (doch vgl. Sir. 42, 24. 25; Mark. 10, 8), als Summanden und Theile der Siebenzahl auftreten (Mark. 6, 38 [vgl. 8, 5]; Matth. 14, 17 und vgl. Luk. 12, 6), werden wir durch diese Stellen zur Siebenzahl weiter geführt, der im höchsten Grade heiligen Zahl, als welche sie nicht nur bei den Hebräern und Arabern (Herodot, III, 8), sondern auch bei den alten Indiern, Babyloniern, Persern (vgl. Esra 7, 14; Esth. 1, 14; Herodot, III, 31; Xenophon, Anab., I, 6, 4), Aegyptern (Lepsius, a. a. O., I, 132), Griechen (vgl. Homer, Odyssee, XII, 127 fg.), den alten Deutschen und andern Völkern galt (v. Bohlen, a. a. O., II, 247; Grimm, „Deutsche Rechtsalterthümer“ [1. Ausg., Göttingen 1828], S. 213 fg.; Bähr, a. a. O., S. 244 fg.).

Die hebr. Woche von sieben Tagen mit Feier des letzten (s. Sabbat) wird schon im Dekalog, 2 Mos. 20, 8—11, vorausgesetzt und auf das Dogma von der Weltschöpfung (s. d.) in 6 Tagen (1 Mos. 1—2, 3) gegründet, welches seinerseits, echt mosaischen Ursprungs, unmittelbar auf den ägypt. Wochencyklus (Dio Cassius, XXXVII, 18, und vgl. Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie“ [Berlin 1825—26], I, 178; Schlegel, „Indische Bibliothek“ [Bonn 1820—30], II, 177; Hitzig, a. a. O., I, 85), letztlich freilich nach Babylonien zurückweist (Lepsius, a. a. O., I, 131 fg.; v. Bohlen, a. a. O., II, 247; Schrader, „Ueber den babylonischen Ursprung der siebentägigen Woche“ in den „Theologischen Studien und Kritiken“, Jahrg. 1874, S. 343 fg., und in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, XXVII, 405). Und zwar steht diese Siebenzahl der Wochentage ohne allen Zweifel mit den sieben, im Alterthum bekannten Planeten in ursächlichem Zusammenhang (vgl. Bähr, a. a. O., S. 247), während die Beobachtung der siebentägigen Mondphasen, mit welcher die siebentägige Woche gewöhnlich in Verbindung gebracht wird (vgl. 1 Mos. 1, 14 fg.; Ps. 104, 19; Sir. 43, 6—8; Ideler, a. a. O., I, 60, 87 fg.), jüngern Datums sein dürfte (s. Woche).

Wie der siebente Tag der Woche heilig und dem Jahve geweiht war, so erscheint die Idee des Sabbats, beziehungsweise die Heiligkeit der Siebenzahl, bei den Hebräern weiter angewendet und ausgedehnt auf den siebenten Monat als den Sabbatmonat (3 Mos. 23, 24), in welchen das älteste große Fest der Israeliten, überhaupt die wichtigsten Tage, fallen (s. „Bibel-Lexikon“, III, 472 fg.; IV, 321 fg. und s. Versöhnungsfest); auf das siebente Jahr als das Sabbatjahr (s. d.; vgl. auch die [Jahr-] Wochen, zu je sieben Jahren eine, bei Dan. 9, 24—27), und auf das funfzigste Jahr als das Jobeljahr (s. d.), insofern dieses als das Product von 7 × 7 Jahren aufgefaßt wurde (doch

vgl. auch Schrader in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXVII, 405; und s. Feste).

Sieben Tage war die gesetzliche Dauer für viele levitische Verunreinigungen (s. Reinigkeit); sieben Tage lang währte die Priesterweihe (s. Priester), die Todtenklage (s. Trauer) und gewöhnlich auch die Hochzeiten (s. d.). Siebenmal wurde bei wichtigen Sühnopfern (s. d.) das Blut gesprengt (3 Mos. 4, 6. 17). Eine besondere Rolle spielt die Siebenzahl bei Bündnissen (s. Bund; 1 Mos. 21, 28 fg.; 4 Mos. 23, 1); bei sieben Dingen wird geschworen (s. Eid und vgl. auch Herodot, III, 8; Ilias, IX, 120 fg.), wie denn „schwören" im Hebräischen mit dem Zahlwort „Sieben" etymologisch zusammenhängt (šĕba; = 7; šabâ; = schwören, eigentlich: siebenen). Die jüngern Bücher des A. T. kennen sieben Erzengel (s. d.) entsprechend den sieben Amschaspands der zoroastrischen Religion (vgl. besonders auch Offb. 8—11), welche ihrerseits wieder auf die sieben Planeten zurückweisen, wie denn die spätern Juden auch in dem, auf der Südseite des Heiligen in der Stiftshütte stehenden, siebenarmigen Leuchter (s. d.) ein Symbol der im Süden sich bewegenden sieben Planeten erkannten.

Als runde Zahl tritt Sieben geradezu sprichwörtlich auf (z. B. 1 Mos. 4, 24; 3 Mos. 26, 21. 24. 28; 1 Sam. 2, 5; Jer. 15, 9; Ruth 4, 15; Jes. 4, 1; Ps. 12, 7; Spr. 26, 16. 25; Sir. 37, 14 [18]; Dan. 7, 13; Matth. 18, 21. 22), und kommt als zugleich religiös bedeutsam überaus häufig vor in der Sage und Geschichte des Alten und des Neuen Bundes (z. B. 1 Mos. 7, 2. 3; 8, 10. 12; 29, 18 fg.; 33, 3; 41, 2 fg.; 2 Mos. 7, 25; Jos. 6, 4 fg.; Richt. 16, 8 fg.; 1 Sam. 10, 8; 11, 3; 13, 8; 1 Kön. 8, 65; 18, 43; 2 Kön. 5, 10. 14; 1 Chron. 9, 25; Matth. 15, 34—37; Mark. 8, 5. 8; Apg. 6, 3; 21, 8), sowie in der prophetischen Symbolik (z. B. Ez. 39, 9 fg.; 40, 22. 26; 43, 25. 26; 44, 26; 45, 21 fg.; Dan. 4, 13. 21 fg.; Sach. 3, 9; 4, 2; vgl. Offb. 4, 5; 5, 6; 1, 4. [vgl. Tob. 12, 15] 12. 13; 2; 5—8; 8—11; 12, 3; 13, 1; 15, 1. 6 fg.; 16, 1; 17, 1 fg.; 21, 9; über diese Heptaden s. insbesondere Apokalypse. Auch durch das ganze vierte Buch Esra zieht sich die Siebenzahl hindurch). Wie bedeutsam und geheimnißvoll den spätern philosophirenden Juden überhaupt schon um die Zeit Jesu die Siebenzahl geworden war, erhellt aus den Schriften Philo's (vgl. auch Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 5, 5) und aus den kabbalistischen Sephiroth (vgl. Eichhorn's „Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur" [Leipzig 1787—1800], III, 191 fg.; auch noch Pirke Aboth, V, 9 fg.; Epiphanius, De numerorum myster., Kap. 5). Daraus jedoch nun auf die alten Hebräer zurückzuschließen, als ob auch diese bereits in der Siebenzahl, als welche aus 3 (der angeblichen Signatur des Göttlichen) und 4 (der vermeintlichen Signatur des Kosmischen) zusammengesetzt sei, eine Signatur der Verbindung Gottes und der Welt — wie Bähr (a. a. O., S. 235 fg., 541) und Kurtz (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1844, S. 346 fg.) meinten — oder eine Signatur des Heiligen Geistes, „des im Geiste sich geschichtlich und gerichtlich offenbarenden Dreieinigen Gottes", geschaut hätten — wie Zöckler (in Herzog's „Real-Encyklopädie", XIV, 365 fg.) gethan —: beruht auf lauter Illusion (vgl. dagegen Baur in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1832, S. 125 fg.; Hengstenberg, „Die Geschichte Bileam's und seine Weissagungen" [Berlin 1842], S. 71 fg.). Im A. T. läßt sich keine Zahl nachweisen, die ihre Heiligkeit einer speculativen Betrachtungsweise verdankte.

Indem wir diejenigen andern Zahlen, denen 7 als runde oder heilige Zahl zu Grunde liegt — wie 14 = 2 × 7 (3 Mos. 12, 5; 4 Mos. 29, 13 fg.; Matth. 1, 17); 28 = 4 × 7 (2 Mos. 26, 2) — übergehen, lassen wir uns durch die Summe 7000 (Offb. 11, 13) und durch die 140 Segensjahre (= 2 × 70; Hiob 42, 16) zu der Zahl 70 leiten, welche als Steigerung der runden Zahl 7 in gleicher Eigenschaft zuweilen an deren Stelle oder in Gegensatz zu derselben tritt (1 Mos. 4, 24; Matth. 18, 20), und überhaupt in besonderm Grade symbolisch bedeutsam erscheint. Nach chaldäischer Ansicht gab es im ganzen 70 Völker und Sprachen mit ebenso vielen Schutzgeistern (vgl. v. Bohlen, „Die Genesis historisch-kritisch erläutert" [Königsberg 1835], S. LXXVII). Bekannt sind die 70 Aeltesten (s. d.) der hebr. Volksgemeinde (2 Mos. 24, 1. 9; 4 Mos. 11, 16. 29) und die 70 Männer im Synedrium (s. d.), mit denen wieder die 70 Dolmetscher der griech. Uebersetzung des A. T. (die LXX) und der weitere Kreis von 70 Jüngern Jesu (Luk. 10, 1) zusammenhängen. Erwähnung verdienen auch die 70 Farren, die an den sieben Tagen des Laubhüttenfestes geopfert werden sollten (4 Mos. 29, 13 fg.). Ob die

70 Personen der Familie Jakob's, die nach Aegypten ziehen (1 Mos. 46, 27; 2 Mos. 1, 5; 5 Mos. 10, 22), sowie die 12 Quellen und 70 Palmbäume bei Elim (s. d.) wörtlich genommen werden wollen, mag dahingestellt bleiben. Sicher aber sollen die geweissagten 70 Jahre des babylonischen Exils (Jer. 29, 10; 25, 11. 12; vgl. Jes. 23, 15. 17; Ps. 90, 10), welche bei Daniel (Kap. 9, 24 fg.) auf 70 (Jahr-) Wochen (d. i. 7 × 70 Jahre) ausgedeutet werden, nur allgemein eine lange Zeit bedeuten (s. „Bibel-Lexikon", I, 576 fg.), wie denn auch die Hälfte der letzten Jahrwoche, die 3½ Zeiten (Jahre) bei Daniel (s. „Bibel-Lexikon", I, 565, 566), nachgerade ein Symbol für Unglückszeiten geworden sind (vgl. Luk. 4, 25; Jak. 5, 17; besonders aber Offb. 11, 2. 3. 9 fg.; 12, 14 und Mark. 13, 20; Matth. 24, 22).

Wie hier 3½ als die beiden Hälften, so kommen außerdem 3 und 4 als Theile der Siebenzahl, jedoch ohne alle speculative Bedeutung, vor. So z. B. erscheinen Spr. 6, 16—19 die 7 Greuel in 3 und 4 abgetheilt (vgl. ferner Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], S. 94, und „Ueber Johannes Marcus und seine Schriften, oder welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt?" [Zürich 1843], S. 126 fg.); und wie in den Maßverhältnissen der Stiftshütte (Bähr, a. a. O., S. 192 fg.), so treten auch sonst beide Zahlen, besonders die Dreizahl, selbständig als bedeutsam auf. Abgesehen von dem Gebrauch der Dreizahl als einer runden (z. B. 1 Mos. 40, 10 fg. 16 fg.; Sir. 25, 1. 3. u. a.), macht sich diese geltend im Cultus und in der Liturgie: in den drei hohen Jahresfesten (2 Mos. 23, 14; 5 Mos. 16, 16), in dem dreifach gegliederten priesterlichen Segen (4 Mos. 6, 24—26), im Trisagion (Jes. 6, 3; Offb. 4, 8), womit vielleicht auch die Umschreibung des Gottesnamens Jahve: „Der da war, der da ist, der da sein wird" (Offb. 4, 8; 1, 4. 8 und öfter) zusammenhängt, jedoch keinerlei Andeutung einer göttlichen Dreieinigkeit (s. d.) gegeben ist. (Für die Dreizahl bei öffentlich feierlicher Verkündigung vgl. noch Ez. 21, 32; Jer. 7, 4; 22, 29; Offb. 8, 13). Ob sich übrigens daraus die drei Gebetsstunden des spätern Judenthums (s. Gebet) entwickelt haben, muß unentschieden bleiben. Wenn aber die Dreizahl in den Religionen des Alterthums auch zur Bezeichnung des Göttlichen diente, so darf gleichwol daraus ebenso wenig, als aus der Heiligkeit der Vierzahl bei den Pythagoräern oder aus den vier Buchstaben des Gottesnamens bei den Hebräern — IHVH [יהוה] — oder aus dem Viereck des israelitischen Heiligthums und den vier Winden oder Himmelsgegenden — mit Bähr (a. a. O., S. 205 fg., 213 fg.) u. a. auf symbolische Speculationen mit der Drei- und Vierzahl bei den alten Hebräern zurückgeschlossen werden (vgl. Hengstenberg, a. a. O., S. 71).

Auch die Zahl 6, die nur im Sechstagewerk der Schöpfung (1 Mos. 1—2, 3), und die Zahl 8, die in den Vorschriften über die Beschneidung (1 Mos. 17, 12; 3 Mos. 12, 3), über die Erstlinge (2 Mos. 22, 30; 3 Mos. 22, 27. 10 fg.), über die Priesterweihe (3 Mos. 9, 1; Ez. 43, 27), sowie in andern Reinigkeitsgesetzen (3 Mos. 14, 10 fg.; 15, 13. 29) vorkommt, haben eine gewisse Bedeutsamkeit erst durch die Siebenzahl erhalten. Und wie diese beiden Zahlen mit der Woche, so scheinen in ähnlicher Weise die 30 Tage Trauerzeit mit dem Monat zusammenzuhängen (4 Mos. 20, 29; 5 Mos. 34, 8; vgl. 21, 13; Esth. 4, 11; Dan. 6, 7), und die 30 Silberlinge (Sekel) als Preis für einen Sklaven oder für ein Weib (2 Mos. 21, 32; 3 Mos. 27, 4; Hos. 3, 2) haben erst durch Sach. 11, 12 und Matth. 26, 15; 27, 3 fg. eine symbolische Bedeutung gewonnen. Auch den 30 Lebensjahren der Leviten (s. d.; 4 Mos. 4, 3. 47) ist keinerlei Bedeutsamkeit zuzumessen.

Dagegen kommt, nächst 7, die Zahl 40 am häufigsten vor in der israelitischen Geschichte, und zwar nicht nur als bestimmt und historisch — wie z. B. Richt. 13, 1 (vgl. Kap. 15, 20; 16, 31; 1 Sam. 7, 2); 1 Sam. 4, 18; 2 Sam. 2, 10; 5, 4; 1 Kön. 2, 11 (2 Sam. 15, 7 ist „vier Jahre" zu lesen) — sondern viel öfter als runde Summe — z. B. 1 Mos. 7, 4. 12. 17; 8, 6; 25, 20 (vgl. V. 26); 26, 34; 32, 15; 50, 3; 4 Mos. 13, 26; 14, 33. 34; Jos. 14, 7; Richt. 3, 11; 5, 31; 8, 28; 1 Sam. 17, 16; 1 Kön. 11, 42; 2 Chron. 9, 30; Apg. 13, 21; besonders aber gehören hierher die vierzig Jahre des Wüstenzugs der Israeliten (vgl. v. Bohlen, „Die Genesis", S. LXIV fg.; Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], S. 170 fg.; „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 67, 77 fg., s. „Bibel-Lexikon", II, 412), welche, wie auch die vierzig Tage und Nächte des Aufenthalts von Mose auf dem Berge Horeb (2 Mos. 24, 18; 5 Mos. 9, 9), nachgerade symbolische Bedeutung erlangt haben: vgl. Ez. 4, 6; 29, 11 fg.;

Jon. 3, 4 und 1 Kön. 19, 8; Matth. 4, 2; Apg. 1, 3. Ueber die vierzig Streiche (5 Mos. 25, 2) s. Strafen.

3) Was schließlich die Zwölfzahl anbetrifft, so erhielt diese ihre Bedeutung in der Bibel nicht aus der Zusammensetzung von 3 und 4, wie Bähr und Kurtz meinen, sondern zunächst von den zwölf Stämmen Israels, welche selbst wieder auf die zwölf Söhne des Patriarchen Jakob zurückgeführt werden (1 Mos. 35, 23 fg.; vgl. Jos. 4; 2 Mos. 28, 21; 24, 4; 1 Kön. 18, 31; Offb. 21, 12; Bähr, a. a. O., S. 247; s. Stämme, Jakob, Israel). Diese Zwölfzahl von Stämmen kehrt jedoch ebenso wieder bei Nahor's Geschlecht (1 Mos. 22, 20 fg.), bei den beduinischen Arabern (1 Mos. 17, 20; 25, 12 fg.; s. Araber, Ismael), in den (elf, mit dem Könige) zwölf Stammhäuptern der Edomiter (1 Mos. 36; s. „Bibel-Lexikon", II, 52, 412), sowie bei vielen nichtsemitischen Völkern. Jedem der arab. Stämme war bekanntlich ein Zeichen des Thierkreises heilig. Diese zwölf Zeichen waren aber auch den Hebräern nicht fremd (2 Kön. 23, 5; Hiob 38, 32), und eben auf diese werden wir, zur Erklärung der bedeutungsvollen Zwölfzahl auch bei den Hebräern, durch 1 Mos. 37, 9. 10 unmittelbar hingewiesen (vgl. näher Bähr, a. a. O., S. 251 fg.; Hengstenberg, a. a. O., S. 72 fg.; v. Bohlen, „Die Genesis", S. LXXVI, 257; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 49).

Seitdem nun aber einmal die Zwölfzahl der Stämme Israels feststand, wurde diese Zahl bald die Signatur des Bundesvolkes Gottes im A. und im N. T. So tritt sie, sowol einfach als verdoppelt (24) oder vervielfacht (48, 60, 96), als bedeutsam auf bei Opfern und Weihgeschenken (z. B. 4 Mos. 7, 87. 88; Esra 6, 17; 8, 35), in den Maßen der Stiftshütte und des Tempels (s. d.); besonders auch am Tempel Ezechiel's mit zwölf Thoren (Ez. 48, 30—35), der uns sogleich erinnert an das heilige Jerusalem der Apokalypse (Offb. 21) mit seinen zwölf Thoren und zwölf Engeln, gegründet auf zwölf Edelsteinen mit den Namen der zwölf Apostel (s. d.), und ein Viereck darstellend von 1200 Stadien in die Länge und Breite, mit Mauern von 144 ($= 12 \times 12$) Ellen. Die zwölf Edelsteine mit den Namen der zwölf Stämme Israels kommen aber schon auf dem hohenpriesterlichen Brustschild vor (2 Mos. 28, 16—21), und andererseits wird das heilige Israel (Offb. 12, 1) wieder dargestellt als ein Weib mit einem Diadem von zwölf Sternen. In den zwölf Schaubroten (s. d.) erkannten die spätern Juden die zwölf Zeichen des Zodiakus oder auch die zwölf Monate wieder. Auch die zwölf Rinder des ehernen Meeres (s. d.) und die zwölf Thronlöwen Salomo's (1 Kön. 7, 25; 10, 20) scheinen nicht zufällig zu sein. Deutlicher tritt die Symbolik wieder in den 48 Levitenstädten (4 Mos. 35, 7; Jos. 21, 41), in den 24000 Leviten und 288 ($= 24 \times 12$) Sängerchören (1 Chron. 23, 4; 24, 4; 25, 7), sowie besonders in den 24 Priesterklassen seit Josia's — angeblich David's — Cultusreform (1 Chron. 24, 7 fg.; Ez. 8, 18) und in den 24 Volksobersten (Ez. 11, 1; s. Aeltesten) zu Tage, wie denn die 24 Aeltesten auch wieder Offb. 4, 4 vor dem Throne Gottes erscheinen. Die Zahl des gesammten Volkes der Versiegelten und Erretteten ist Offb. 7, 4—8 144000 ($= 12^2 \times 1000$), aus jedem der zwölf Geschlechter des Gottesvolkes je 12000, für welche die Lebensbäume an beiden Seiten des Krystallstromes alle zwölf Monate zwölferlei Früchte bringen (Offb. 22, 2).

4) Eine gewisse Bedeutsamkeit, welche auch der Zahl 22 von den spätern Juden beigelegt wurde, ruht lediglich auf den 22 Buchstaben des hebr. Alphabets, wie man denn seit Josephus (Contra Apion., I, 8) auch in der christl. Kirche es liebte, den Kanon des A. T. auf 22 Bücher zurückzuführen (s. „Bibel-Lexikon", III, 486).

Mit den 22 Buchstaben des hebr. Alphabets hängt insonderheit noch jenes kabbalistische Zahlenspiel zusammen, welches Gematria (Geometrie) genannt wird und darin besteht, den Zahlenwerth einzelner Wörter und Namen aus ihren einzelnen Consonanten zu berechnen, oder auch umgekehrt durch eine gegebene Zahl einen bestimmten, oft absichtlich geheim gehaltenen, Namen anzudeuten u. dgl. Diese Zahlenkabbalistik läßt sich bis ins A. T. zurückverfolgen. Das älteste Beispiel derselben hat Hitzig in Sach. 12, 10, in einem Schriftstück aus der ersten Hälfte des 7. Jahrh. v. Chr. gefunden (vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten", S. 378 fg., und s. „Bibel-Lexikon", III, 247). Da das hebr. Wort 'Arjeh („Löwe") gleichen Zahlenwerthes mit dem Namen Habakuk ist:

אריה $= 5 + 10 + 200 + 1 = 216$

und חבקוק $= 100 + 6 + 100 + 2 + 8 = 216$

so glaubte die spätere jüd. Haggada (Midrasch) im „Löwen" Jes. 21, 8 den Propheten „Habakuk" zu entdecken und ließ diesen darum auch (Bel zu Babel, V. 33 fg.) zu Daniel's Löwenzwinger kommen (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 471). Aehnlich erkannte die spätere jüd. Ueberlieferung in den 318 Knechten Abraham's 1 Mos. 14, 14 nur den Einen Knecht Elieser (אליעזר = 200 + 7 + 70 + 10 + 30 + 1 = 318; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 45), während hinwiederum der christl. Barnabas (Barnabasbrief, Kap. 9) die 318 beschnittenen Mannen nach dem griech. Alphabet auf den gekreuzigten Jesus deutet (I = 10, H = 8, IH = Ἰησοῦς und T = 300 ist zugleich das Kreuzeszeichen). Bekannt ist die kabbalistische Zahl 666 (Offb. 13, 18), welche auf Buchstaben zurückgeführt den Namen Kēsar Nerôn gibt (s. „Bibel-Lexikon", I, 155). Bemerkenswerth ferner ist der Umstand, daß Matth. 1, 17 gerade 14 Geschlechter gezählt werden von Abraham bis David, dessen Zahlenwerth selbst 4 + 6 + 4 = 14 beträgt. Ob die 153 Fische (Joh. 21, 11) gleichfalls auf Gematria beruhen, steht dahin (vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], III, 564). In dem System des Gnostikers Basilides trägt die Gesammtheit der 365 Himmel oder Geisterreiche den Geheimnamen Ἀβράξας, dessen Buchstaben im Griechischen den Zahlenwerth 1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 = 365 geben. Ps. 22 galt von jeher, besonders seit Justin dem Märtyrer, als messianisch; um ihn als solchen zu retten, wurde V. 17 der Urtext wo nicht gefälscht, so doch falsch erklärt (כארי = כארו, „sie haben durchbohrt" meine Hände und Füße), indem man, echt rabbinisch, noch im 17. Jahrh. das Jod für ein verkleinertes Vav erklärte, um in dem betreffenden Worte zugleich die geheimnißvolle Zahl 1230 (כ = 20, א = 1000, ר = 200, י = 10) zu finden, als welche die Zeit zwischen der Abfassung des Psalms (durch David!) und der Kreuzigung andeute (Diestel, „Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche" [Jena 1869], S. 328; vgl. noch Reuß in Herzog's „Real-Encyklopädie", VII, 204 fg.). — Die Literatur über Zahlensymbolik bei semitischen und nichtsemitischen Völkern ist eine sehr reichhaltige. Außer den bereits citirten Werken findet sie sich in der Hauptsache in Bähr's „Symbolik des mosaischen Cultus" und in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVIII, 360 fg. angegeben. Kneucker.

Zair, angeblich Name einer edomitischen Stadt (2 Kön. 8, 21). Die LXX haben dafür Sior; Movers („Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik" [Bonn 1834], S. 218) und Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [1. Ausg., Göttingen 1843—52], III, I, 235 fg.) denken an Zoar; aber dieses lag auf moabitischem Gebiete (s. Zoar). Die Chronik bietet an Stelle des unbekannten Stadtnamens die leichten Worte: „mit seinen Obersten" (ʒim sarav), und aus dieser Lesart, zusammen mit der in 2 Kön. 8, 21, combinirt Thenius („Die Bücher der Könige" [Leipzig 1849], S. 305), unter Berufung auf die Vulgata und den arab. Uebersetzer, eine dritte: „nach Seir" (seʒîra), das Gebirge, welches Hauptsitz der Edomiter war. Wir möchten uns jedoch für die Conjectur 'el-ʒirôh entscheiden, welche Hitzig („Die Sprüche Salomo's" [Zürich 1858], S. 329) dargeboten, durch Hinweis auf den Sprachgebrauch 1 Mos. 36, 32 fg. — wo gleichfalls über edomitische Städte und Könige die Rede geht — gerechtfertigt und („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 200 fg.) erklärt hat, und also lesen: „Und Joram zog hinüber vor seine (des Edomiterkönigs) Stadt (Residenz), alle Wagen mit sich führend, um gegen ihn zu streiten; er aber (der Edomiterkönig) machte sich auf nachts, schlug das (judäische) Lager, so ringsum ihn war, die Obersten der Wagen tödtete er, und das (judäische Kriegs-) Volk floh zu seinen Zelten."

Kneucker.

Zalmon wird Richt. 9, 48 als ein Berg auf dem Gebirge Ephraim nahe bei Sichem erwähnt, auf welchen auch in der Stelle Ps. 68, 15 angespielt wird. Es ist nämlich an letzterm Orte mit Hitzig („Die Psalmen" [Heidelberg 1835—36], II, 39, und „Die Psalmen" [Leipzig 1863—65], II, 81) zu übersetzen und zu erklären: „Da sah es (das Land) wie Schnee aus in (der Weise des) Zalmon", d. h. wie damals, bei dem Richt. 9, 48. 49 erzählten Vorgange, wo durch das Entästen der Bäume Zalmons dieser Berg ein weißes, d. i. kahles, Aussehen hatte. Es ist dies der heutige Dschebel Sleiman, ein hoher Gipfel südwestlich von und verbunden mit dem Berge Garizim (s. d.). Von demselben kommt der Nahr Arsuf herunter, welcher an Betar (Barîn) vorbei dem Meere zufließt, und einen von den Gipfeln hat die mohamme-

danische Legende mit einem Weli, genannt Sleiman el-Farsi, ausgestattet (vgl. van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 354).
Kneucker.

Zalmona, die nächste Lagerstation der Israeliten nach dem Berge Hor, zwischen diesem und Phunon (s. d.) gelegen (4 Mos. 33, 41. 42), und jedenfalls schon auf der Ostseite des Edomiterlandes, aber keinesfalls mit Raumer („Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" [Leipzig 1837], S. 45) in dem heutigen Maân zu suchen, welches nach Seetzen auch Alâm Maân geheißen haben soll (s. Maon). Kneucker.

Zange. Die Hebräer, als geschickte Schmiede bekannt (s. Handwerke), gebrauchten die Zange, deren Name melkakajim (Jes. 6, 6), seiner Dualform nach, auf eine der unserigen ähnliche Beschaffenheit schließen läßt. Unter derselben Bezeichnung werden Nebengeräthe des Leuchters im Heiligthum der Stiftshütte (2 Mos. 25, 38; 37, 23; 4 Mos. 4, 9) und des Salomonischen Tempels (1 Kön. 7, 49) erwähnt, welche zum Putzen der Lichter, als Lichtscheren dienten. Roskoff.

Zank, d. h. Wortstreit, hervorgehend aus leidenschaftlichem Eifer, welcher leicht durch Trunk oder hartnäckige Meinungsverschiedenheit erregt wird (Spr. 23, 29 fg.; Joh. 7, 43; Tit. 3, 9), aus Streitsucht, Habgier, Spötterei, Hochmuth, Uebermuth, Ehrgeiz oder Collision der selbstsüchtigen Interessen (1 Mos. 13, 6 fg.; Spr. 15, 18; 22, 10; 28, 15; Ps. 80, 7; Sir. 27, 15; Luk. 22, 24; Phil. 2, 3; Jak. 3, 13 fg.), allgemein ausgedrückt, aus Mangel an Weisheit (im religiösen Sinne), welche vielmehr friedfertig und gelinde ist (Jak. 3, 17), daher der Thor zum Zank neigt (Spr. 18, 6; 20, 3), oder nach neutest. Ausdrucksweise aus der Herrschaft des Fleisches im Menschen (Gal. 5, 20). Der Zank äußert sich in bissiger und giftiger Rede (Spr. 23, 32; Gal. 5, 15) und führt leicht zu Mishandlung und Blutvergießen (Spr. 13, 6; Sir. 27, 15). Bei dem leidenschaftlichen Wesen des Israeliten konnte es sogar dahin kommen, daß die Judenchristen in Rom das Evangelium (im judenchristl. Geiste) verkündigten, um Hader mit Paulus und seinen Anhängern zu erregen (Phil. 1, 15. 16). Dreht sich der Zank um den Gegensatz der Parteien, so wird er zum Parteihader (Gal. 4, 20). Der Neigung zum Zanke entgegen wird ermahnt, Langmuth zu haben (Spr. 15, 18), dem Zornigen aus dem Wege zu gehen (Sir. 8, 19), gelinde zu sein und Sanftmuth zu beweisen (Tit. 3, 2). Es ist eine Ehre für den Mann, abzustehen vom Zanke (Spr. 20, 3); der Edelmüthige opfert das eigene Interesse, um den Zank zu meiden (1 Mos. 13, 8 fg.), und der Christ sucht die Leidenschaft durch Gleichmuth und Edelsinn zu überwinden (Matth. 5, 39 fg.) und erhält den Frieden durch Demuth, Werthschätzung des Nächsten und Uneigennützigkeit.
Wittichen.

Zaphon, d. h. „Warte". 1) Einerlei mit Mizpa in Gilead (vgl. Richt. 12, 1, wo Luther „zu Mitternachtwärts" übersetzt, mit Richt. 11, 34, und s. Mizpa).

2) Eine Stadt des Stammgebiets Gad in der Jordanaue, nördlich von Beth-Haram, Beth-Nimra und Succoth (s. d.; Jos. 13, 27), aber nicht am südlichen Ende des Sees Genezareth, und noch weniger an der Stelle des heutigen Saifîn östlich von Gadara (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 917) gelegen. Dieselbe ist nach dem Zeugniß des Talmud (vgl. Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 308, 559) mit Tuch (Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis [Leipzig 1859], S. 8 fg.) an der Stelle des spätern Castells Amathus (Josephus, „Alterthümer", XIII, 13, 5; XIV, 5, 4; „Jüdischer Krieg", I, 4, 2, 3; 8, 5) anzusetzen, an dessen Ruinen, jetzt Amatâ geheißen, Burckhardt („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 596) sechs Stunden südwärts von der Jordanfurt bei Skythopolis (Beth-Schean) am Abhange eines Berges bei dem kleinen Wadi Râdschib (Adschlûn) vorüberkam, welcher hier, 1½ Stunden nördlich vom Zerka (s. Jabok) in die Jordanebene hinabfließt.
Kneucker.

Zarea, Zareia, s. Zora.
Zareda, s. Zarthan.
Zarpath, s. Sarepta.

Zarthan, der südliche Endpunkt von jenem „Dickicht des Landes", in welchem Salomo die Tempelgefäße gießen ließ (1 Kön. 7, 46; 2 Chron. 4, 17), lag dem ostjordanischen Succoth (s. d.) westlich gegenüber, und darf wegen Jos. 3, 16 nicht gar weit nördlich von Jericho gesucht werden. Dem entsprechend vermuthet Knobel nach dem

Vorgange van de Velde's („Reise durch Syrien und Palästina" [Leipzig 1855—56], II, 271), die alte Ortslage in dem heutigen Karn Sertabeh („Horn des Rhinoceros"), einem langen, hochragenden Felsrücken in der Nähe der Furt Damieh, von welchem ein niedriger Hügelrücken fast bis an den Jordan reicht und sich quer nach den östlichen Bergen durchzustrecken scheint. Auf demselben soll es noch Ruinen geben. Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], II, 499, 554; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 384 fg.) will den Karn el-Sartabeh wirklich auch von Jericho aus erblickt haben in der Gestalt eines scharfen kegelförmigen Berges, welcher einer Bastei gleich aus den westlichen Gebirgen hervorstand (vgl. auch Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, I, 453 fg.). Dieser ausgezeichnete Berg gab, wie es scheint, der nordwärts nach Beth-Schean hin liegenden Landschaft den Namen Zarthan, wofür auch Zeredatha vorkommt (2 Chron. 4, 17); und diese Landschaft wird erwähnt als neben (der von) Beth-Schean liegend (1 Kön. 4, 12) und als Gegend, wohin die in der Ebene Jisreel geschlagenen Midianiter flohen (Richt. 7, 22, wo mit Bertheau Zeredatha statt Zereratha zu lesen ist), um die Furt von Succoth zu gewinnen. Wahrscheinlich ist auch Zereda, des Ephraimiten Jerobeam I. Heimat (1 Kön. 11, 26), einerlei mit Zarthan (einer Wortform, welche aus dem Arabischen abgeleitet werden und eine erhabene Ortslage auf einem Gebirge bedeuten dürfte). Im Widerspruch gegen Knobel möchte freilich Thenius, kraft der Stelle 1 Kön. 4, 12, Zarthan „neben Beth-Schean" südwestlich von letzterer Stadt an den nordöstlichen Abhang des Gilboa-Gebirges verlegen, und will davon die Heimat Jerobeam's, Zereda, oder vielmehr Zerira, wie er mit den LXX zu 1 Kön. 11, 26. 42 (vgl. auch die LXX zu 1 Kön. 12, 2. 3. 24) lesen zu müssen glaubt, als einen Ort in einer gleichbenannten Landschaft auf dem Gebirge Ephraim unterschieden wissen. Und zwar soll diese Stadt auf dem Berge Garizim, wo bereits von früher her unter dem Namen Millo (s. d. und vgl. Bertheau zu Richt. 9, 6) ein Festungswerk vorhanden gewesen, durch Jerobeam (s. d.) auf Befehl Salomo's, um die wahrscheinlich vorzugsweise zum Aufstand geneigten Sichemiten im Zaume zu halten, zu einer gewaltigen Zwingburg — das bedeutet „Zerira" — ausgebaut worden sein, deren Ruinen Robinson („Palästina", III, 318 fg., 345 fg.) beschreibt als Ueberreste eines ungeheuern Bauwerks von gehauenen, an den Kanten geränderten Steinen mit Mauern von neun Fuß Dicke, el-Kulah (das Castell) genannt, in dessen Nähe sich auch ausgedehnte Grundmauern zeigen. Kneucker.

Zauberei. Wir haben unter Abgötterei auseinandergesetzt, daß die abgöttischen Culte Reste älterer religiösen Vorstellungen sind und einem Aberglauben, d. h. Ueberglauben, entspringen, der sich in ihnen seinen praktischen Ausdruck sucht. Das Gleiche gilt von der Zauberei, d. h. einer abergläubischen Praktik, die zur Abgötterei gehört und darum im mosaischen Gesetze verboten ist. Abgötterei wie Zauberei sind abergläubische Handlungen, die, auf den gleichen religiösen Voraussetzungen beruhend, sich durch ihre Zwecke unterscheiden, indem der Mensch durch abgöttischen Cultus sich das Wohlgefallen der vermeintlichen Götter zu erwerben strebt oder auf sie einwirken will, während der Zauber Einwirkung auf die irdische Umgebung des Menschen zu gewinnen sucht. Der tiefste Unterschied zwischen Heidenthum und Mosaismus liegt nun in dem Verhältniß, das jede der beiden Vorstellungsweisen zwischen der Materie und dem Göttlichen statuirt, sofern der Mosaismus Gott über die Materie als deren Beherrscher stellt, das Heidenthum aber naturalistisch die Götter aus dem Proceß der Materie hervorgehen läßt und deren Sein und Wesen der materiellen Entwickelung conform denkt (s. „Bibel-Lexikon", I, 323). So wird das Heidenthum zur Naturvergötterung, und die hebr. Abgötterei ist die Aufrechthaltung dieses Standpunktes gegenüber dem mosaischen, welche es mit sich bringt, daß das Verhältniß des Göttlichen und der Materie dauernd falsch aufgefaßt wird. Versucht man nun von diesem Standpunkt aus eine Einwirkung auf die irdische Umgebung mit göttlicher Hülfe zu gewinnen, so ist es natürlich, daß man als Vehikel der göttlichen Einwirkung etwas Materielles gebraucht, oder daß man, was einem Gegenstand „angewünscht" wird, an einem homogenen Gegenstande symbolisch vollzieht. Dies ist auf dem Standpunkt des Heidenthums bei der unvollkommenen Naturerkenntniß des Alterthums eine rationelle Praxis, die in vielen Fällen sogar in die Heilkunde hinübergreift, auf dem Standpunkt des Mosaismus aber wird es zu einer Handlung, die verwerflich ist, weil sie aus Abgötterei hervorgeht.

Sonach begreift die Zauberei eine Summe von Handlungen, die aus heidnischen Religionen im Judenthum oder Christenthum bewahrt sind, und deren Wesen darin besteht, daß man vermittels materieller Gegenstände (auch Sprüche), denen man im Heidenthum unter vorausgesetzter göttlicher Assistenz eine besondere Wirkungskraft zuschrieb oder zuzuertheilen versuchte, Einwirkung auf seine Umgebung zu gewinnen unternimmt, nachdem man selbst das Heidenthum theoretisch verlassen hat. Jene im Heidenthum den materiellen Gegenständen beigelegte Kraft wird nach Aufgabe des Heidenthums Zauberkraft (witchcraft), die Verleihung dieser Kraft zur Weiterwirkung an die Gegenstände ist Zauber, der ihn Ausübende Zauberer. Wenn J. Grimm („Deutsche Mythologie" [2. Ausg., Göttingen 1843—44, II, 983) sagt, zaubern hieße übernatürliche Kräfte schädlich oder unbefugt wirken zu lassen, so ist das Unbefugte richtig, das Schädliche aber der deutschen Vorstellung entlehnt, in der das Zauberwesen mit dem Teufel verknüpft ist, den die Hebräer nicht kannten. Sonst aber ist dort richtig aufgestellt, daß der Ursprung aller Zauberei aus den heiligen Geschäften des Heidenthums, Gottesdienst und Dichtkunst abgeleitet werden muß. „Opfern und Singen tritt über in die Vorstellung von Zaubern; Priester und Dichter, Vertraute der Götter und göttlichen Eingebung theilhaft, grenzen an Weissager und Zauberer."

Die Etymologie des Wortes Zauber ist undeutlich, weil aber die Synonyma anderer Sprachen vielfach den Sinn des Thuns, Opferthuns, Anthuns haben, so dünkt es Grimm nicht ganz unmöglich, daß Zauber mit dem gothischen táujan ahd. zouwan, d. i. thun, vollbringen, zusammenhänge. Analog wäre mittellateinisch: factura, facturare, affacturatrix, italienisch: fattura, fattuchiero, fattuchiera, spanisch: hecho, hechizo, hechizar, hechicero, hechicera mit der Bedeutung Zauber, zäubern, Zauberer. Vgl. griechisch: ῥέζειν, altnordisch: blôta, opfern und verwünschen.

Für das hebr. Bewußtsein insbesondere ergibt sich aus dem Bisherigen, daß nicht die Handlung als solche, oder weil sie schadet, verbotener Zauber war, sondern daß es darauf ankam, ob eine Handlung als mit Jahve's Hülfe vollzogen angesehen wurde; denn nur wenn dies nicht der Fall war, lag Heidenthum, wenn auch absterbend, zu Grunde und machte sie widergöttlich und strafbar. Den Beweis liefert Mose im Kampf mit den ägypt. „Zauberern", die dasselbe thun wie er, aber ohne Jahve; sie sind Zauberer, Mose nicht (2 Mos. 7, 9. 11. 20. 22), und Jahve's Kraft reicht in Mose und Aaron weiter als die jener Zauberer (2 Mos. 8, 18; 9, 11). Daher kommt es denn auch, daß den hebr. Schriftstellern Handlungen, welche für Hebräer Zauberei sein würden, bei heidnischen Völkern ganz selbstverständlich erscheinen, da diese nicht im Dienste Jahve's stehen, und so erwähnt Dan. 2, 2; Jes. 47, 9. 12; 2 Mos. 7, 11 babylonische und ägypt. Zauberer, ohne ihre Fähigkeit zu bezweifeln, die 2 Mos. 7, 11. 22 sogar bestätigt.

Ist nun die Formel richtig, in der wir das Wesen der Zauberei oben zu umfassen suchten, so ergibt sich unmittelbar, daß die Arten derselben höchst vielfältig sein müssen, da die Anwendung aller denkbaren Stoffe, an die man die außernatürliche, um nicht zu sagen übernatürliche, Wirkung anheftete, in voller Unbeschränktheit möglich war, sobald nur die Phantasie eine Brücke zwischen dem angewandten, mit Zauberkraft behafteten Stoffe und dem Zwecke zu schlagen vermochte. Leicht aber mochten sich Zauberriten auch von Volk zu Volk verbreiten und erhalten. Den Zauber am Wachsbild von Teig und Lehm, dem man das anthut, was den zu Bezaubernden treffen soll, kennen schon die Alten (Ovid, Amores, III, 7, 29; Horaz, Epodae, 17, 76; Virgil, Eclogae, VIII, 71; Theokrit, Idyll., II, 28), und wenn in letzterer Stelle nicht ein Bild erwähnt wird, sondern nur das Wachsschmelzen, so ist sie doch darum um so beachtenswerther, weil sie in ihrem Wortlaut zeigt, daß die Handlung unter göttlicher Beihülfe geschehe. Sie lautet: „Wie ich dieses Wachs mit Hülfe des Gottes (σὺν δαίμονι) schmelze, so möge wieder von Liebe geschmolzen werden der mindysche Delphis." Bei Virgil wird gleichzeitig das Wachs geschmolzen und der Lehm am gleichen Feuer gehärtet. Ein Wendehals (ἴυγξ) auf eine Scheibe gebunden und gedreht galt als Mittel, untreue Geliebte zurückzubringen, Theokrit, Idyll., II, 28, auch arab. Weiber drehten Kugeln oder Kreise zu diesem Zweck (Freytag, Lexicon Arabico-Latinum [Halle 1830—37], IV, 21, u. d. W. karâri). Der Zauber durch den bösen Blick (Virgil, Eclogae, III, 103) wird in Südeuropa und den mohammedanischen Ländern noch heute geglaubt, wie ehemals in Deutschland; Liebes-

tränke als Zaubermittel kennt Horaz. Das Vergraben der geweihten Gegenstände unter der Schwelle (Grimm, a. a. O., II, 1043) kennt auch Virgil, Eclogae, VIII, 91:

Has olim exuvias mihi perfidus ille relinquit
Pignora cara sui, quae nunc ego limine in ipso
Terra tibi mando.

Ganze Zauberscenen schildert Ovid (Fasti, II, 570), Horaz (Epodae 5 und 17), und Besprechungen (carmina, ἐπαοιδή) kennt Alterthum wie Gegenwart (Virgil, Eclogae, VIII, 67), der Spruch (mittelhochdeutsch: segen) ist mit Kraft begabt (s. Fluch) und das Französische charme kommt von carmen.

Wie nun hier einerseits die Phantasie ihre Vorstellungen über Zauberkraft an alle möglichen Dinge anhängen kann, so ist andererseits die Allmacht Jahve's über das Universum unbeschränkt, und er kann Handlungen geschehen lassen, die sonst als Zauber erscheinen würden, wie wenn Elisa die eiserne Axt schwimmen läßt (2 Kön. 6, 7) oder Naeman's Aussatz durch Jordanwasser beseitigt und ihn dem Gehasi mittheilt (2 Kön. 5, 14. 27). Wir werden daher im Folgenden streng zu unterscheiden haben, wo außergewöhnliche Dinge durch Jahve geschehen, und wo sie durch Zauber hervorgerufen werden.

Der allgemeine Ausdruck für Zauberei ist ke̥šaphim, im Verbum kiššeph, der besprechen, incantare (althochdeutsch: bigalan), zu bedeuten scheint, nach dem syr. 'ethkaššaph, flehen, beten, Gottesdienst halten, mit der entsprechenden arab. Wurzel kašapha, enthüllen, aber nur entfernt zusammenhängt. Das zauberkräftige Wort, dem ein Gott seine Macht verleiht, ist also Grundlage der Zauberei, wer solche (heidnische) Worte spricht, muß getödtet werden, daher 2 Mos. 22, 17: „Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen", und 5 Mos. 18, 9 die Erklärung, das Volk solle den Kanaanitern diese Greuel nicht ablernen. Bei den heidnischen Arabern übten die Kahine (hebräisch: kohen, Priester) die geheime Kunst; eine besondere Kunst besaßen die ḳa'iph genannten Leute, die Zeichendeuter, Chiromanten im engern Sinne und Wetterpropheten waren (Sharastani's Book of religious and philosoph. Sects, ed. Cureton [London 1842—46], II, 437). Der allgemeine Name ist ʿarraph, Wissende (Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe [2. Aufl., Paris 1826], II, 298) und sâhir, der Zauberer. Von dem arab. kasapha, dunkel machen, von der Sonne sich verfinstern, das hebr. Wort abzuleiten, sodaß die me̥kaššepha (Zauberei) eine Sonnenbeschwörerin wäre, ist nicht wohl thunlich.

Eine andere Art der Zauberei heißt náḥaš, im Verbum niḥḥeš, sie dient dazu, unbekannte Gegenstände zu erfahren, wie Joseph vorgibt, durch das niḥḥeš über den Verbleib seines Bechers unterrichtet zu sein (1 Mos. 44, 5. 15), und Laban auf dieselbe Weise erkennt, daß er um Jakob's willen gesegnet sei (1 Mos. 30, 27; vgl. 1 Kön. 20, 33 hebräisch). Das Wort bedeutet allgemein, sich durch ein Wahrzeichen Kunde verschaffen, ob dies immer durch ein Trinkgefäß geschah, wie 1 Mos. 44, 5, steht nicht zu sagen, doch ist es unwahrscheinlich. Der syr. Sprachgebrauch legt dem Worte allgemein den Sinn Unbekanntes ergründen bei, es geschah auf offener Straße (Barhebraeus, Chronicon syriacum, ed. Bruns et Kirsch [Leipzig 1789], I, 174, 12); im Arabischen ist der Wortsinn zum Uebel gewandt, naḥs heißt Unglück, doch ist im Verbum tanaḥḥasa, wenigstens im Dialekt der Tayiten der Sinn sich genau erkundigen vorhanden (Hamasae carmina, ed. Freytag [Bonn 1828—51], I, 104 l. 2). Durch Prüfen, Versuchen, Vogelzeichen nehmen ('aṭiret, je̥tajjar Jonathan) drücken auch die Targumen das Wort allgemein aus, ohne ihm einen speciellen Sinn zu geben, und noch später sagt Kimchi, es bezeichne den Gebrauch von Vorzeichen, die ganz nach der Art unseres volksthümlichen Aberglaubens von ihm beschrieben werden, z. B. der Brocken ist aus dem Munde, der Stock aus der Hand gefallen; der Sohn hat ihn von hinten angerufen; der Rabe ihn angekräht; die Ziege ist ihm über den Weg gelaufen; die Schlange ist ihm von rechts, der Fuchs von links angegangen u. a. m. Aberglauben derart hatten auch die Araber, z. B. ist sâniḥ ein Wild, das von links kommt und dem Jäger die rechte Seite zeigt; bâriḥ kommt umgekehrt von rechts und zeigt die linke Seite. Letzteres bringt Unglück. So schildert den Angang das Scholion zu Hariri's „Makamen", herausgegeben von Silvestre de Sacy (2. Aufl., Paris 1849), II, 486).

Eine dritte Art ist das ʿonen, im Nomen me̥ʿonen, das Luther durch Tage-

wähler übersetzt hat. Aus Jer. 27, 9 geht deutlich hervor, daß die me‘onenîm die Zukunft enthüllten, aus welchen Zeichen sie schlossen, ist aber unbekannt. Die beliebte Deutung vom Fasciniren durch den bösen Blick, die auf Ableitung des Wortes von ‘ain, Auge, beruht, da diese Art des Zaubers im Orient allgemein geglaubt wird, ist mit dem Sinn des Vorherverkündigens, den Jer. 27, 9 beweist, nicht zu vereinigen, ebenso wenig mit der entsprechenden aram. Wortform ‘annen, die nicht von ‘ain abgeleitet werden kann. Die nächstliegende Erklärung ist von ‘anán, die Wolke, wonach ‘onen aus den Wolken Vorzeichen entnehmen hieße; allein Wolkenvorzeichen scheinen anderwärts nicht benutzt zu sein, sodaß sie auch für Juden zweifelhaft werden, zumal die Wolken zu gewöhnlich für diesen Zweck sind. Daher bleibt zu erwägen, daß ‘anna arabisch bedeutet: sich dem Blicke darbieten (Hamasae carmina, I, 598 l. 1), wovon die Wolke als die sich präsentirende genannt ist, sodaß me‘onenîm diejenigen bezeichnet, welche zufällige Ereignisse, denen man Bedeutung beilegte, interpretiren. So werden die me‘onenîm den augures gleich, welche die Beobachtungen am Himmel nach ihrer herkömmlichen Geheimlehre (disciplina) deuten und günstige oder ungünstige Tage erkennen. Die Beziehung auf das arab. ‘unnina ad venerem impotens redditus est fascino, wonach die me‘onenîm Nestelknüpfer (Grimm, a. a. O., II, 1127) gewesen wären, wird man neben Jer. 27, 9 schwerlich aufrecht erhalten können. Das Wort wird zu speciell eingeengt.

Ein allgemeiner Ausdruck für das Wahrsagen ist ḳasam, dessen Grundbedeutung theilen ist. Es steht Ez. 12, 24 der Vision parallel und wird gegenwärtig meist vom Losen durch Pfeile oder Stäbe (Belomantie, Rhabdomantie) gedeutet, eine bei den Arabern oft erwähnte Orakelart, die auch die Germanen kannten (Tacitus, Germania, Kap. 10). Sie wird Ez. 21, 26 (21) erwähnt, und von Hieronymus so beschrieben, daß die irgendwie markirten Pfeile gemischt in den Köcher gesteckt wurden, der gezogene aber die Entscheidung gab. Sonst kennt das Pfeil-Los Hos. 4, 12. Jahve's Orakel war ein anderes, die Urim und Thummim (s. d.). Ueber das Pfeil-Los vgl. Herodot, IV, 67; Pococke, Specimen historiae Arabum S. 327 (S. 99 der zweiten Ausgabe); Azraki, „Die Chroniken der Stadt Mekka", arabisch und deutsch von Wüstenfeld (Leipzig 1857—61), I, 73; Du Halde, „Beschreibung des chinesischen Reiches, III, §. 100). — Dennoch halte ich die Deutung durch Pfeilorakel für unrichtig; sie läßt sich mit 1 Sam. 28, 8 nicht vereinigen, wo nicht Pfeile, sondern ein 'ob (s. unten) das Mittel ist, wodurch das ḳasam geschieht, und genauer betrachtet paßt sie auch Ez. 21, 26 nicht; dort ist ḳasam der allgemeine Ausdruck, der das Pfeil-Los, das Befragen der Theraphim und das Beschauen der Leber als Arten unter sich begreift (vgl. Aben Esra zu 5 Mos. 18, 11). Mir scheint, daß wie in ḳâsama, arabisch: schwören, 'aḳsama, schwören lassen, der Ausdruck durch einen Ritus hervorgerufen ist, der in einem Zerstückeln bestand (vgl. 1 Mos. 15), oder von einem Opfer eingeleitet wurde. Denn auch die Opferthiere der heidnischen Araber wurden vertheilt (Ibn Hischâm, „Das Leben Muhammed's", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1857—60], I, 134), wie andererseits vor dem Pfeil-Losen ein Opfer, g'azûr, dem Hobal gebracht wurde (Azraki, a. a. O.).

Die Ausdrücke nahaš, kešaphim, ‘onen und ḳasám erscheinen da vereinigt, wo alles abgöttische Wesen verboten wird (5 Mos. 18, 10); sie bezeichnen die verbreitetsten Arten der abergläubischen Praxis, neben denen noch andere specielle vorkommen, da 3 Mos. 19, 26. 31 zwei Gruppen gesondert werden.

1) Der ḥobèr ḥěbĕr (Luther: Beschwörer), wörtlich der Knotenbinder oder Verbindung stiftende, der Ps. 58, 6 Schlangen zu bändigen versteht, was auch Raschi zu 5 Mos. 18, 11 dem hobér zuschreibt, während das Targum mussitantes ausdrückt und Aben Esra an eine Versammlung der Feldgeister (Sedim) denkt. Ist der ḥober wirklich ein Knotenbinder, so würde man auf die Zauberknoten der Ssabier (Chwolsohn, „Die Ssabier und der Ssabismus" [Petersburg 1856], II, 138), der Griechen (Homer, Odyssee, VIII, 448), der Römer (Virgil, Eclogae, VIII, 77), der Deutschen (Grimm, a. a. O., II, 113), sowie auf die Araber verweisen müssen, bei denen die, welche auf die Knoten hauchen, Zauberweiber sind (Koran, Sura, CVIII, 4 und Baidhawi zu der Stelle; Hariri, „Makamen" [1. Ausg.]; S. 199 [2. Ausg.], S. 230.

2) Der šo'èl 'ob, der den Ob, d. h. den Geist, der den Revenant, den aus der Unterwelt heraufbeschworenen Schatten sieht, befragt. Die Todtenbeschwörung, Nekro-

mantie ist durch das ganze Alterthum verbreitet (Homer, Odyssee, XI, 24 fg.; Plinius, XXX, 5—9), gewisse Orte sollten besonders gute Todtenorakel besitzen, der See Aornos in Epirus, Heraklea an der Propontis, der Avernersee in Unteritalien. Das hebr. Gesetz verbot die Todtenbeschwörung (3 Mos. 20, 6); Jes. 8, 19 verspottet sie als widersinnig, Saul läßt sich aber den Schatten Samuel's citiren. Diese Schatten sollten eine leise dumpfe Stimme haben (Jes. 8, 19; 29, 4), was auch Griechen und Römer von den Manen annahmen. Näher ergibt sich aus 1 Sam. 28, 3, daß Obhalter und dann schlechtweg Ob diejenigen genannt werden, die einen Dämon in sich haben, welcher Unsichtbares sieht, spricht und hier die Unterredung zwischen Saul und Samuel vermittelt. Nicht Saul sieht den Samuel, nur das Weib, resp. der in ihr weilende Ob, sieht ihn, und Saul verneigt sich V. 14 vor dem Unsichtbaren. Das folgende Gespräch geht durch Vermittelung des angeblichen Ob vor sich, indem das Weib entweder selbst (als Bauchrednerin) spricht oder durch eine verborgene Person antworten läßt. Das Ganze erweist sich als eine Betrügerei gegen Saul, zeigt aber, daß im Volksglauben diese Beschwörung als möglich galt, während der Erzähler mit seiner Ansicht über die Sache zurückhält. Und wie sollte das Volk sich damals gegen eine Todtenbeschwörung ungläubig gestellt haben, da noch heute in Deutschland solche Dinge vorkommen? Ich selbst bin von einem Opfer solcher Mystification in Heilbronn auf das inständigste ersucht, ihm ein arab. Zauberbuch für seinen Gebrauch zu interpretiren; es ließ sich nicht ausreden, daß „die Herren" solche Künste verständen. Der Mann trieb die „weiße Magie" und davon zum Schlusse: die Todtenbeschwörung, heißt griechisch Nekromantie, das in Nigromantie verdreht wurde; dies wurde nach niger als schwarze Magie gedeutet, die natürlich teuflisch ist, und der sich wie von selbst eine „weiße Magie" entgegensetzt, in der göttliche Kräfte helfen.

Der Name Ob bedeutet auch Schlauch; so soll nach Gesenius der Beschwörer genannt sein, weil er wie ein Gefäß den Geist in sich barg, doch geht dies nicht an, da Ob der Name jenes Geistes selbst ist, den die Rabbinen durch Python wiedergeben und der Beschwörer als solcher Obbesitzer (ba;al 'Ob) genannt wird, wofür die LXX Bauchredner setzen. Uebrigens heißt Ob auch nicht der Zurückkehrende, Revenant, da er der schauende Geist ist und nicht der citirte, der wirklich zurückkehrt. Eine zuverlässige die Bedeutung erklärende Etymologie des Wortes vermag ich nicht zu geben.

3) Dem Ob im Wesen gleich ist der Jid;oni, d. h. der Wisser, der kluge Mann, die weise Frau. Es bezeichnet sowol den wissenden Geist (3 Mos. 20, 27; 5 Mos. 18, 11) als den ihn besitzenden Menschen (1 Sam. 28, 3). Im spätern Sprachgebrauch sagt man für Beschwören sogar Ob und Jideoni machen (2 Chron. 33, 6; 2 Kön. 21, 6).

Ausländische Geheimkünstler sind die gâzerîm (Dan. 2, 27), d. h. die Bestimmer, welche die Bestimmung der Engel (d. h. die Planeten, Dan. 4, 14) erforschten, also die Astrologen, nicht aber die Eingeweidebeschauer, da das arab. gázara schlachten nicht zerlegen bedeutet, obwol die Vulgata haruspices schreibt. Sie gehören nach Babylon, ägyptisch sind dagegen die hartummim, obwol sie (Dan. 2, 27) ebendorthin versetzt werden. Das Wort wird von den heiligen Schreibern verstanden, nach dem hebr. hĕrĕt, Stift, obwol dies zu 1 Mos. 41, 8; 2 Mos. 8, 3. 14; 9, 11 nicht recht paßt, eine ägypt. Ableitung ist bisjetzt noch nicht geglückt. Sicher sind Leute dadurch bezeichnet, die Verborgenes wissen und Wunder thun. Ebenfalls unbekannt ist das Wesen der 'aššaphim (Dan. 1, 20), welche die LXX (Theodt) als Epaôden und Magier deuten. Ueber die Magier Jer. 39, 3 f. d.

So erübrigt uns nur noch die Traumdeutung (s. Träume), die, wie bei allen Völkern, so auch bei den Hebräern eine große Bedeutung hatte (Homer, Ilias, I, 63; Odyssee, IV, 839; Moschus, Carmina bucolica, II, 2, 5; Horaz, Satir., I, 10, 31; Herodot III, 124; V, 56 u. s. w.). Insbesondere galten die Morgenträume für beachtenswerth, was auch Talmud Babylon., Berachot, f. 55^b, 57^b, weiß, wonach diese eintreffen, und ein Bibelwort im Gedächtniß beim Erwachen als Prophezeiung gilt. Die Träume sind theils unmittelbar deutlich 1 Mos. 20, 3. 6; 31, 24; Matth. 1, 20; 2, 13, theils sind sie symbolisch (1 Mos. 37, 7; Richt. 7, 13; Josephus, „Alterthümer", XVII, 12, 3) und bedürfen eines Auslegers, potér (1 Mos. 41; Dan. 2; 5, 12), dessen Kunst bei den Hebräern als eine göttliche Auszeichnung erscheint. Besonders berühmt waren die chaldäischen Traumdeuter (Dan. 2, 2; 4, 3; 5, 12; Diodor, II, 29), aber die von Jahve erleuchteten Männer, wie Joseph und Daniel, übertreffen die heidnischen Weisen. Für die hebr. Propheten galten die Träume als Offenbarungen

(Jer. 23, 25; Sach. 10, 2; 5 Mos. 13, 1. 3. 5; Joel 3, 1; 4 Mos. 12, 6), in der apokalyptischen Literatur sind sie das gewöhnliche Mittel der göttlichen Mittheilung (Dan. 7, 8; 4 Esr. 18), und die Essäer gaben sich viel mit Traumdeutung ab (Josephus, „Alterthümer", XVII, 12, 3), die übrigens viel Geld einbrachte (Juvenal, Satir., VI, 547). Auch das heidnische Arabien übte sie, und Abu Bekr, der Khalif, soll sie gepflegt haben (Shahrastani, a. a. O., II, 437). Andererseits fehlt es aber auch nicht an solchen, welche die Träume verachten (Koh. 5, 6), und Sirach warnt (Kap. 34, 1) vor dem Glauben an Träume: „wo es nicht kommt durch Eingebung des Höchsten, so halte nichts davon", woran man aber den göttlichen Ursprung des Traumes erkennt, sagt er nicht. Talmud Babylon., Berachot, f. 55[b], hilft hier nach, denn dort sollen Morgenträume, Träume eines andern über uns selbst und Träume, deren Deutung man mit träumt, oder die sich wiederholen, sicher eintreffen. Ablehnung der Traumoffenbarung zeigt sich Herodot, VII, 16; Cicero, De divinatione, II, 58—72, dennoch hatten Feldherren ihre Traumdeuter bei sich (Arrian, Anab., II, 18, 2; vgl. Curtius, IV, 2).

Vorstehende kurze Darstellung zeigt, daß das Zaubertreiben, Traumdeuten, Weissagen u. s. w. nicht an sich, sondern darum verwerflich ist, weil es nicht im Namen Jahve's geschieht und dem Heidenthum entstammt, denn mit Ausnahme der Todtenbeschwörung finden wir Gottesmänner und Propheten mit denselben Dingen beschäftigt. Statt des heidnischen Orakelwesens hat Jahve Urim und Thummim, wie der heidnische Kahin das versteckte Weizenkorn nachweist (Sprenger, „Das Leben und die Lehre des Mohamad" [2. Aufl., Berlin 1868—69], I, 257), so Samuel die Eselinnen Saul's 1 Sam. 9, 6. Mose und Aaron überwinden die ägypt. Zauberer; Daniel übertrifft die Chaldäer, und in späterer Zeit ziehen jüd. Wahrsager durch die Welt (Juvenal, Satir., VI, 547), die verbotene Zauberei gilt als Erfindung der gefallenen Engel (Hen. 7, 3). Ueber die spätern Zustände s. Magier, Amulete, Aberglauben. Literarische Nachweise liefert reichlich Winer.

Merx.

Zauberer, s. Zauberei.

Zebach, ein midianitischer Fürst, der mit einem andern, Namens Zalmuna, nach einem Einfall in der Ebene Jisreel über den Jordan zurückgedrängt, in Gideon's Gewalt kam (s. Gideon). Beide Fürsten wurden von Gideon wegen früherer an Gideon's Familie verübter Blutthaten mit eigener Hand getödtet (vgl. Richt. 8, 4—21).

Schenkel.

Zebaoth, ein hebr. Wort, welches von Luther in den Redensarten: „Herr Zebaoth" oder „Herr Gott Zebaoth" auf Grund des Urtextes in seiner Uebersetzung des A. T. beibehalten ist. Das Wort, genauer Ṣĕbâ'ôth zu transscribiren, ist ein Plural von dem Singular ṣâbâ, welches „Heer" bedeutet, also daß auch der Plural ṣĕbâ'ôth im allgemeinen nur den Sinn von „Heere" haben kann. Es fragt sich nun aber, was für „Heere" gemeint sind und als welcher Heere „Herr" Gott (von dem allein die Redensart vorkommt) bezeichnet wird? Daß nämlich diese „Heere" zu Gott irgendwie in einem Angehörigkeits- oder Abhängigkeitsverhältnisse stehen, ist aus der wiederholt (2 Sam. 5, 10; Ps. 89, 9 u. ö.) vorkommenden Redensart: Jahve 'ĕlohē ṣĕbâ'ôth, „Jahve, der Gott der Heere", unmittelbar klar, auch wenn man, daß aus dieser die andere, kürzere, aber häufigere: Jahve ṣĕbâ'ôth, „Jahve der Heere" (1 Sam. 1, 3. 11; 4, 4; 1 Kön. 18, 15; Ps. 24, 10 u. s. w.) erst abgekürzt sei, mitnichten anzunehmen geneigt sein dürfte, da vielmehr eine derartige nähere Bestimmung auch eines Eigennamens (Jahve) durch ein Appellativ („Heere") im Hebräischen durchaus correct ist. (Das Vorkommen des status absolutus 'ĕlohim in dieser Redensart in etlichen Psalmen [Ps. 59, 6; 80, 5. 8. 15. 20; 84, 9] spricht nicht dagegen, da diese Incorrectheit mit der Redaction des Psalters und der Umwandlung des Gottesnamens Jahve in den andern Elohim im zweiten und dritten Psalmenbuch zusammenhängt.) Um über die Bedeutung der Redensart und insbesondere des ṣĕbâ'ôth ins Klare zu kommen, hat man sich zuvörderst deren Anwendung im A. T. etwas näher zu vergegenwärtigen. Der Name kommt nämlich in der ganzen Ur- und Vorgeschichte Israels, wie sie im Pentateuch niedergelegt ist, noch nicht vor; ebenso suchen wir die Redensart in den Büchern Josua und Richter vergeblich. Dagegen erscheint sie auf das engste verknüpft mit der glorreichen Königszeit Israels: sie tritt uns sofort in den Büchern Samuelis, dann in den Königsbüchern, nicht minder bei den Propheten der großen Glanzzeit Israels und Juda: Amos,

Hosea (Kap. 12, 6), Jesaja, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Jeremia; auch bei Haggai, Sacharja und Maleachi entgegen; wird aber sonst, abgesehen von den genannten jüngern Propheten, in der nachexilischen Zeit immer seltener gebraucht; erscheint in der Chronik nur dreimal und in den prophetischen Büchern Ezechiel's und Daniel's, sowie in den poetischen und didaktischen Schriften mit Ausnahme einiger Psalmen gar nicht. Daraus leitet sich von selbst der Schluß ab, daß die Redensart ihrerseits mit jener großen Glanzzeit Israels näher zusammenhängt, dieser selbst ihren Ursprung verdankt. Nicht als der Gebieter der „himmlischen" Heerscharen, d. i. der Gestirne, soll Gott durch diesen Namen bezeichnet werden, diese Beziehung des ṣĕbâ'ôth, oder vielmehr — was wohl zu beachten — des Singulars ṣâbâ, begegnet uns lediglich in jüngern altteſt. Schriften (Jer. 19, 13; 33, 22; 5 Mos. 4, 19; Jes. 34, 4; 40, 26; vgl. Ps. 33, 6; Neh. 9, 6; auch Hiob 38, 7) und ist den ältern Schriftstellern fremd (1 Mos. 2, 1 bezieht sich „all ihr Heer" auf Himmel und Erde gleicherweise und bezeichnet alle geschöpflichen Creaturen auf und über der Erde, mit Einschluß auch der Gestirne; Richt. 5, 20 aber ist eine hochpoetische Stelle mit mythologischem Anflug); auch, wenigstens zunächst nicht, als der Gebieter der Engelscharen: von dem Engelsheere ist immer nur im Singular als von der ṣâbâ Gottes die Rede (1 Kön. 22, 19; vgl. Jos. 5, 14; ebenso auch Ps. 103, 21; 148, 2, wo natürlich beidemal der Singular mit Suffix ṣĕbâ'ô, „sein Heer", auszusprechen ist; ein Plural ṣĕbâ'îm hat nie existirt und ist hier lediglich von den Masorethen des vorhergehenden, von ihnen nicht begriffenen Plurals des Verbs wegen postulirt); vielmehr ist die Redensart zu verstehen, nach den authentischen Erläuterungen der Schrift selbst (2 Mos. 7, 4; 12, 41. 51; vgl. 5 Mos. 20, 9; Ps. 68, 13), von dem zum Kampfe Jahve's ausziehenden, irdischen, insbesondere israelitischen Heerscharen. Der Name ist der Reflex der mit Mose beginnenden, zu David's und Salomo's Zeit ihren Gipfel erreichenden großen kriegerischen Glanzzeit Israels, vgl. die Bezeichnung Gottes als des „Gottes der Schlachtreihen Israels" (1 Sam. 17, 45), sowie die Schilderung Jahve's als des Kriegsgottes in Ps. 24 (besonders V. 8), und dem jüngern Jesaja (Kap. 13, 4), wohin noch Redeweisen wie: „Du ziehest nicht aus mit unsern Heerschaaren" (Ps. 44, 10; 60, 12; vgl. Schultz, „Alttestamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], II, 96) zu rechnen sind. Zu bemerken ist noch, daß die LXX in einigen Büchern, insbesondere im Buch Jesaja und im ersten Samuelisbuch, das hebr. Wort auch im griech. Texte als Σαβαώϑ beibehalten, während sie es in andern Büchern durch παντοκράτωρ, d. i. „der Allmächtige", auch wol durch „Herr" und „allmächtiger Gott" wiedergeben. Der erstern Uebung hat sich auch Luther angeschlossen, indem er das hebr. Jahve ṣĕbâ'ôth durch „Herr Zebaoth" in seiner Uebersetzung ausdrückt. Schrader.

Zebedäus, hebräisch: Zabdai, s. v. a. „mein Geschenk", hieß der Vater der Apostel Jakobus und Johannes (Mark. 1, 19; Matth. 4, 21). Er betrieb das Gewerbe eines Fischers in größerm Umfange (Mark. 1, 20, mit Lohnarbeitern), was auf einen gewissen Wohlstand schließen läßt (gegen Chrysostomus, der zu Joh. 1, 37 fg. seine Armuth voraussetzt). Kapernaum war aller Wahrscheinlichkeit nach sein Wohnort (Mark. 1, 21; Luk. 5, 9 fg.). Sonst ist nichts Zuverlässiges von ihm bekannt. Ueber Salome, die gewöhnlich für seine Gattin gehalten wird, s. d. Schenkel.

Zeboim, eine von Benjaminiten bewohnte Stadt (Neh. 11, 34) in einem Thale (1 Sam. 13, 18). Dieses „Thal Zeboim" vermuthet Thenius in dem Wadi, durch welchen der Kidron (s. d.) ins Todte Meer fließt, indem dasselbe möglicherweise südwärts in frühern Zeiten nach der daselbst untergegangenen Stadt Zeboim hinabführen mochte, wie denn noch jetzt am Ausgange desselben das Kloster Saba liegt. Aber die ehemalige Königsstadt Zeboim lag im Thale Siddim (1 Mos. 14, 2. 8; 10, 19; 5 Mos. 29, 23; Hos. 11, 8), und diese Ebene ist viel zu weit südwärts zu suchen, als daß das Kidronthal je einmal mit derselben könnte in Verbindung gestanden haben (s. Thal Siddim, Todtes Meer und vgl. Tuch, „Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 279 fg.). Beide Städte, die zudem auch nur scheinbar den gleichen Namen (Ṣebo;îm und Ṣebo'îm) tragen, sind also nothwendig voneinander zu unterscheiden. Kneucker.

Zebul, Stadtoberster zu Sichem unter dem König Abimelech (s. d.), der diesem gegen den aufrührerischen Gaal (s. d.), über die verächtlichen Reden des letztern gegen ihn empört, wesentliche Dienste leistete (Richt. 9, 26 fg.). Er unterrichtete Abimelech vertraulich von der ihm drohenden Gefahr und trieb den von einem Hinterhalte aus durch Abimelech ge-

schlagenen Gaal, der in Sichem bei den ihm günstig gesinnten Bürgern der Stadt eine Zufluchtsstätte suchen wollte, von der Stadt hinweg. Schenkel.

Zedad, ein Ort an der idealen Nordgrenze des Gelobten Landes (4 Mos. 34, 8; Ez. 47, 15), noch erhalten in dem großen Dorfe Zadad (Szudud), welches südostwärts von Homs (d. i. Emesa), eine Tagereise von Nebk, ostwärts von der Straße zwischen Homs und Damaskus, vier Stunden südostwärts von Hasya (Hassia), am Westeingang der Wüste gelegen ist und von lauter syr. Christen (Jakobiten) bewohnt wird, die noch syrisch sprechen sollen (vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" [Berlin 1854—59], I, 32, 279; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 747, 926, 928; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], III, 1443 fg.). Kneucker.

Zedekia, hebräisch: Sidḳijahu, der dritte Sohn des Königs Josia (s. d.), hieß eigentlich Matthanja (2 Kön. 24, 17; vgl. auch 1 Chron. 3, 15), mußte aber seinen Namen auf Anordnung Nebukadnezar's, der ihn an Stelle seines Neffen Jojachin (Jechonja) auf den wankenden Thron des zum Untergang reifen Königreichs Juda setzte, in den Namen Zedekia umwandeln. Die Angabe 2 Chron. 36, 10, wonach Zedekia ein Bruder des Jojachin gewesen wäre, erklärt sich aus einer Verwechselung der Person, da nach 1 Chron. 3, 16 Jojachin angeblich einen Bruder Namens Zedekia hatte. Daß der Prophet Jeremia anfänglich die Einsetzung Zedekia's als eine glückliche Wendung für das bevorstehende Schicksal Judas ansah, entnehmen wir dem Abschnitt Jer. 23, 1—9 (vgl. namentlich V. 6: jahweh ṣidḳenu). Jeremia hatte sich getäuscht. Schon Zedekia's Jugend (er zählte bei seiner Thronbesteigung nur 21 Jahre) hinderte ihn an einer kräftigen und umsichtigen Regierung in der schwierigsten Zeitlage. Anstatt die reine Jahvereligion und ihre Organe zu unterstützen, ließ er dem Götzendienst und der Entweihung des Heiligthums ungehemmt ihren Lauf (Ez. 8—11; 2 Chron. 36, 14). Selbst schwach und leichtsinnig, konnte er auch das Volk nicht zur Höhe des Ernstes seiner Lage erheben; die prophetische Strafpredigt ward mit Widerwillen gehört (Ez. 33, 32). Andererseits ward der junge König von solchen bestürmt, denen das Vasallenverhältniß zur chaldäischen Herrschaft lästig oder unwürdig erschien. Die Fürsten der umliegenden kleinen Länder, der Edomiter, Moabiter, vorab der Ammoniter, auch diejenigen von Tyrus und Sidon, reizten durch Abgesandte zum Abfall von den Chaldäern; ein Prophet Hananja (s. d.) weissagte glücklichen Erfolg von einem Unabhängigkeitskrieg, und nur die eindringliche Beredsamkeit des Jeremia und der von diesem ausgesagte schnelle Tod des Hananja hielten für einmal den König von einem verwegenen Kriegszug gegen die Chaldäer zurück (Jer. 27 und 28), den auch die Weggeführten, von falschen Propheten aufgestachelt, im Exil ersehnten (Jer. 29, 21 fg.). Zedekia ließ sich durch Jeremia bestimmen, vermittels einer von Gesandten nach Babel überbrachten königlichen Zuschrift die weggeführten Optimaten zu beschwichtigen (Jer. 29, 3 fg.). In Begleitung des Propheten reiste er im vierten Jahre seiner Regierung (im J. 593 v. Chr.) selbst nach Babel (Jer. 51, 59), wie Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 253) vermuthet, um Nebukadnezar wegen der Eroberung Ninives (s. d.) zu beglückwünschen, nach Ewald's („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 798) Annahme, um etwa gegen ihn ausgestreute Verdächtigungen zurückzuweisen und aufs neue seine Huldigung darzubringen. Das Wahrscheinlichste ist, um seine Lage und die seines Landes, namentlich auch die der Weggeführten, durch persönlich bei dem Großkönig vorgetragene Wünsche und Bitten zu erleichtern. Durch den ungünstigen Erfolg erbittert, von den nationalen Schmeichlern beschwindelt und gedrängt, entschloß er sich endlich zu einem verhängnißvollen Bündniß mit Aegypten (Ez. 17, 15), „einem Volke, das nicht hilft" (Kl. 4, 17). So groß war die Verblendung, daß die vermeintlich patriotische Partei meinte, Nebukadnezar werde sich gar nicht gegen Juda hervorwagen (Jer. 37, 19). Zedekia schritt jetzt, uneingedenk seines Vasalleneides (Ez. 17, 13), zur offenen Empörung (2 Kön. 24, 20; 2 Chron. 36, 13). Sogleich richtete Nebukadnezar seine ganze Macht gegen Jerusalem (Jer. 34, 1 fg.; Ez. 24, 2 fg.), das nun die Schrecknisse und Greuel einer langwierigen Belagerung auszuhalten hatte (s. „Bibel-Lexikon", III, 228 fg.). Dem schwachen König sank nun der Muth; er wünschte von Jeremia Trostsprüche (Jer. 21, 1 fg.) und Fürbitte bei Jahve (Jer. 37, 3), aber der Prophet verkündigte Gottes Strafgericht. Der König hatte, um Jahve gnädig zu stimmen und den Eifer der Belagerten anzuspornen, eine allgemeine Freilassung der Leibeigenen

angeordnet (Jer. 34, 8 fg.); die Annäherung eines ägypt. Hülfsheeres unter dem König Hophra (griech. Apries) bewirkte auch die Aufhebung der Belagerung (Jer. 37, 5). Aber sowie Zedekia aufathmete, zeigte er sich in seiner ganzen sittlichen Haltlosigkeit. Er ließ zu, daß die Freigelassenen wieder eingefangen (Jer. 34, 11), und daß Jeremia, unter dem Vorwand des Verraths, mishandelt und eingekerkert wurde (Jer. 37, 13 fg.; s. „Bibel-Lexikon", III, 206). Nach der Niederlage des ägypt. Hülfsheeres suchte er bei Jeremia wieder Rath und ließ ihn in mildern Gewahrsam bringen (Jer. 37, 16 fg.), duldete aber gleichwol, daß seine Feinde ihn beinahe bis zu Tode marterten (Jer. 38). Erfolglos beschwor Jeremia in einer geheimen Zusammenkunft den König, noch rechtzeitig dem Großkönig sich zu unterwerfen und dadurch das Schlimmste abzuwenden (Jer. 38, 14 fg.); Zedekia schützte die Furcht vor Mishandlungen der Ueberläufer vor (Jer. 38, 19) und zeigte sich überhaupt unfähig, einen Entschluß zu fassen. Mittlerweile ward, nach hartnäckigem anderthalbjährigem Widerstande, Jerusalem (im J. 588) erobert, Zedekia bei einem Fluchtversuch gefangen genommen; in Ribla ward Standgericht über ihn gehalten. Eine schreckliche Sühne folgte seiner Verschuldung. Seine Söhne wurden vor seinen Augen abgeschlachtet, er selbst geblendet und gefesselt nach Babel geschleppt (Jer. 39, 5 fg.; 52, 10 fg.; Ez. 12, 13), wo er bis zu seinem Tode in schwerer Kerkerhaft blieb (Jer. 52, 11). Nach einer apokryphischen Nachricht (Mai, Scriptorum veterum nova collectio [Rom 1825—38], I, 2, 6) hätte er in einer Mühle arbeiten müssen. Vgl. Ewald, a. a. O., III, 794 fg.; Hitzig, a. a. O., S. 251 fg.; Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 381 fg. Schenkel.

Zehn Städte, s. Dekapolis.

Zehnt. Da die vielseitige Beschäftigung den Priestern und Leviten nicht gestattete, durch Bebauung des Bodens oder andern Erwerb für ihren Unterhalt zu sorgen, so machte das ältere wie das neuere Gesetz den Israeliten zur heiligen Pflicht, ihnen ein hinreichendes Einkommen zu sichern. Als priesterliche Einkünfte werden außer Erstgeburt und Erstlingen (s. d.) namentlich noch bezeichnet die sogenannten Zehnten (decimae, δεκάτη, δέκατον). Nach uralter, auch bei den Phöniziern und Karthagern herrschender Sitte sollte jährlich von allen nützlichen Erzeugnissen des Bodens, als Getreide, Wein, Baumfrüchten, der zehnte Theil, sodann von allem neugeborenen Hausvieh das zehnte Stück dem Heiligthum zufallen. Mindestens seit Hiskia's Zeiten (vgl. 2 Chron. 31, 5. 6. 12) ist diese Praxis nachweisbar (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 219). Zuerst beansprucht 3 Mos. 27, 30—33 den Zehnten für Gott, d. h. die Geistlichkeit. Die niedern Leviten sollten ihn im ganzen Lande einsammeln, den Zehnten davon wieder den Oberpriestern abliefern und das Uebrige für sich behalten (4 Mos. 18, 21—24). Diese Bestimmung scheint aber nie in ihrem ganzen Umfange zur Ausführung gekommen oder bald wieder in Verfall gerathen zu sein; daher hält es das Deuteronomium für rathsam, von dem Viehzehnten ganz abzustehen und nur die Ablieferung des Fruchtzehnten als Dankopfer in Jerusalem (vgl. 5 Mos. 12, 11. 17. 18) einzuschärfen (5 Mos. 14, 22. 23); auch dafür gestattet es eine Umwandlung in Geld (5 Mos. 14, 24—26), wobei die Zuziehung des Leviten zu der vom Erlös veranstalteten Opfermahlzeit besonders empfohlen wird (5 Mos. 14, 27); es begnügt sich endlich mit der Ermahnung, daß doch wenigstens alle drei Jahre ein jeder wohlhabende Israelit an seinem Wohnsitz den zehnten Theil seiner Erträgnisse zum besten der Witwen, Waisen, Besitzlosen und namentlich der Leviten, die als ganz verarmt gelten, verwenden möge (5 Mos. 14, 28. 29; 26, 12). „Von vornherein sollte schwerlich diese Bestimmung neben der ersten gleichzeitig gelten, sondern wurde nachträglich getroffen zum Ersatze jener" (Hitzig, a. a. O., S. 239).

Nach der Restauration des Esra wurde wieder streng zwischen Priestern (s. d.) und Leviten (s. d.) geschieden. Nachdem aber das gesammte, mit Bezug auf sie erneuerte und vervollständigte Zehntrecht (vgl. Neh. 10, 38. 39; Mal. 3, 8. 10) an andern Orten des „Bibel-Lexikon" (IV, 31, 604) seine Darstellung gefunden, auch der Königszehnt bereits die nöthige Besprechung erfahren hat (s. Abgaben und Melchisedek), bleibt nur übrig zu bemerken, daß in demselben Maße, als im nachexilischen Judenthum das Levitenthum überhaupt zurücktrat (vgl. schon Esra 8, 15), auch die Priester selbst alles, was von Zehnten vorkam, eingezogen und nur denjenigen Leviten, welche wirklich am Tempel Dienste leisteten, das zu ihrer Subsistenz Erforderliche verabreicht zu haben scheinen (Hebr. 7, 5). Aber

auch gewaltthätige Hohepriester vergriffen sich zuweilen an den Priesterzehnten, sodaß der niedere Klerus öfters über Mangel zu klagen hatte (Josephus, „Alterthümer", XX, 8. 8; 9. 2).

Es fällt außerhalb der hier gesteckten Aufgabe, zu berichten, wie die im Pentateuch vorliegenden Bestimmungen gleichsam unter die Hände jüd. Kanonisten geriethen, welche aus den beiden Hauptschichten der Gesetzgebung zwei verschiedene Arten von Zehnten machten. Beruht doch nach rabbinischer Anschauung eben darauf die Heiligkeit des Landes, daß jedes Ackerstück und jede Waldflur ihren Zehnten oder ihr Gabholz zum Tempel beitrug. Es genügt hier, zu bemerken, daß der Pharisäismus ein Hauptstück seiner Gerechtigkeit in der pünktlichen Zehntleistung suchte und die 3 Mos. 27, 30; 4 Mos. 18, 12; 5 Mos. 12, 6; 14, 22. 23 nur für Korn, Oel, Most und Früchte gültige Forderung auch auf die kleinsten Gartenkräuter ausdehnte (Matth. 23, 23 = Luk. 11, 42; 18, 12). So stritt man denn auch später noch über einzelne Artikel, ob z. B. beim Anis nur die Blume oder auch Same und Kraut zu verzehnten sei. Der Talmud gibt meist der strengsten Praxis recht und stellt den Grundsatz auf: zu verzehnten sei alles, was eßbar ist und sein Wachsthum aus der Erde hat (also nicht Schmarotzerpflanzen). Holtzmann.

Zeichen, s. Wunder.

Zeichendeuterei, s. Zauberei.

Zeiger, s. Uhren.

Zeit, insbesondere **Jahreszeit.** Bereits in frühern Artikeln (Chronologie, Jahr, Kalender) hat die gewöhnliche Eintheilung der Zeit in Tage und Tagestheile, Wochen und Monate, Jahre und Aeren ihre Besprechung gefunden, und es erübrigt hier nur noch, das durch Natur, Klima und Witterungsverhältnisse bedingte Jahr Palästinas zur Darstellung zu bringen.

Die Witterung (s. d.) Palästinas ist natürlich nach den verschiedenen Bodenverhältnissen verschieden. Palästina hat eigentlich nur zwei verschiedene Jahreszeiten: den Sommer, d. i. der Frühling oder die Erntezeit, und den Winter, der den Herbst oder die Saatzeit mit einschließt (vgl. 1 Mos. 8, 22; Ps. 74, 17; Sach. 14, 8). Die kalte Jahreszeit (Herbst und Winter, hebräisch: hōrēph und setav) beginnt zu Anfang des jüd. Jahres im October mit dem Frühregen (moreh oder joreh), welchen feuchte Westwinde einleiten, und welcher spätestens am 17. November eintreten soll (1 Mos. 7, 11; Luk. 12, 54; Spr. 25, 23). Anfangs ist noch warmes, dann wird es kühles, unbeständiges Wetter. Auf den Frühregen folgt nach dem Laubfall im December bisweilen Schnee, häufiger Eis, dieses jedoch leicht schmelzend (1 Makk. 13, 22; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 5; vgl. Matth. 24, 10). Nach dem Frühregen wird, von Anfang November an, die Wintersaat, Weizen und Gerste, bestellt (s. Saat). Die Kälte, welche auf den Gebirgen infolge rauher Nordwinde streng ist, hält nur kurze Zeit an, läßt mit Ende Februar nach, und es tritt nun der Spätregen (malkoš, Esra 10, 13. 9; vgl. Jak. 5, 7) — in Nordpalästina jedoch einen Monat später (Am. 4, 7) — ein und dauert bis Mitte des April (Joel 2, 23). Jetzt schwellen die Bäche und Flüsse an, in den Ebenen wird es schon heiß und der Schnee schmilzt an den Bergen. Das ist die Regenzeit. Mit Ende April beginnt die warme Jahreszeit (der Sommer, ḳajiṣ), deren Anfang HL. 2, 11—13 äußerst lieblich beschrieben wird. Jetzt, nach dem Spätregen, ist Gersten- und Weizenernte, jene in der zweiten Hälfte des April bis Anfang Mai, diese von Mitte Mai bis Anfang Juni (s. Gerste, Weizen und vgl. Joh. 4, 36; 2 Sam. 21, 9). Die Sommerfrucht, Taback, Bohnen, Baumwollpflanzen, welche im Januar und Februar gesäet worden, wird im September und October geerntet. Die ersten reifen Trauben hat man im Juli, die eigentliche Weinlese aber dauert von September bis November (s. Wein und überhaupt Ernte). Schon zur Zeit der Gerstenernte kann die Hitze tödten (Judith 8, 2. 3), und sie steigt von Juli bis September; doch sind die Nächte kalt, selbst kälter als im mittlern Europa (Mark. 14, 54; Sach. 14, 6; Jer. 36, 30). Die seltenen Regengüsse des Sommers treten nur im Gefolge eines Gewitters ein, welches gewöhnlich vom Nordwind gebracht und bisweilen Hagel, auch Wolkenbrüche, Wasserhosen und Windsbraute mit sich führt (vgl. Ps. 29; Jer. 51, 16; 1 Sam. 12, 17; Ps. 83, 16); sie werden außerdem durch den starken Thau vollkommen ersetzt (HL. 5, 2; 1 Mos. 27, 28; 2, 5. 6; 5 Mos. 33, 13; Hos. 14, 6; Ps. 133, 3). Häufig geht im Sommer auch ein heißer Ostwind (ḳadîm), welcher bisweilen Bäume entwurzelt, Häuser umstürzt und das Grün der Pflanzen und Bäume versengt (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 343, 323 fg.). Vgl. noch

de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie“ (4. Aufl., Leipzig 1864), §. 80, 97, 100, und die Erklärer zu den betreffenden biblischen Stellen. **Kneucker.**

Zela, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 28), der Begräbnißort der Familie Saul's (2 Sam. 21, 14), s. Zelzach. **Kneucker.**

Zeloten, „Eiferer“ (ζηλωταί) haben nirgends gefehlt, wo nicht kalt berechnende und abwägende Politik (Talleyrand's surtout pas de zèle), sondern lebendige Mächte der religiösen und patriotischen Begeisterung auf dem weltgeschichtlichen Plane gestanden haben. Gott selbst ist darum ein Eiferer genannt (2 Mos. 20, 5). „Eifern ist gut, wenn's immerdar geschieht um das Gute“, sagt der Apostel (Gal. 4, 18), und er lobt es an den Korinthern, daß sie um Geistesgaben eiferten (1 Kor. 14, 12: ζηλωταὶ πνευμάτων). Gewöhnlich aber ist, wo das Wort im N. T. vorkommt, das Gesetz der Gegenstand des Eiferns. In diesem Sinne war besonders Paulus vor seiner Bekehrung ein Eiferer gewesen (Gal. 1, 14: περισσοτέρως ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν παραδόσεων), und gibt er nachher auch seinen jüd. Gegnern zu, daß sie eifern, nur freilich nicht fein (Gal. 4, 17), nur nicht mit Verstand (Röm. 10, 2). Auch ins Christenthum ist dieser pharisäische Eifer eingedrungen, und wie einer von Jesu Jüngern, Simon (s. d.), nach Luk. 6, 15; Apg. 1, 13 (dahin deutet auch das richtig verstandene Κανανίτης Matth. 10, 4 = Mark. 3, 18) Stempel und Name des Zeloten trug, so bestand aus solchen Gesetzeseiferern bald auch die Mehrheit der Gemeinde in Jerusalem (Apg. 21, 20: πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου), ja Jesus selbst erscheint in dem Auftritt der Tempelreinigung im Lichte eines Eiferers (s. „Bibel-Lexikon“, IV, 292), und findet daher Joh. 2, 17 ein Zelotenspruch (Ps. 69, 10) auf ihn Anwendung.

Der engere Sprachgebrauch versteht unter Zeloten die seit den Zeiten des Galiläers Judas (s. d.) bestehende und an dessen Haus sich anschließende, fanatische und entschiedene Kriegspartei unter den Pharisäern im Gegensatz zu den friedlicher gesinnten Hilleliten und der dem Vernichtungskampf politisch ausweichenden Aristokratie. Zwar der Aufstand des Judas wurde schnell unterdrückt, aber die Idee, von der er ausgegangen war, daß die Anerkennung der röm. Herrschaft ein Majestätsverbrechen gegen Gott sei, wirkte nach in der seither existirenden extremen Partei der Pharisäer, welche man Galiläer oder Eiferer (Kanaim) nannte. Nach Josephus („Jüdischer Krieg“, IV, 3, 9) hätten sie sich selbst so genannt. Jedenfalls stellten sie als Vorbild für ihre Praxis, die Befleckung durch Fremdlinge mit Gewalt von Israel abzuwehren, jenen Pinehas auf, durch dessen Speer Simri und Kosbi gefallen waren (4 Mos. 25, 11); ihre Vorläufer hatten sie im Grunde schon in jenen Jünglingen, welche unter Herodes den röm. Adler herabgerissen hatten („Bibel-Lexikon“, III, 33, 36). Diese streng theokratische Partei gebot über Stich- und Schlagworte, die dem Volke sehr verständlich und faßlich waren, wie daß Gott allein Herr (Josephus, „Jüdischer Krieg“, VII, 10, 1), kein Mensch Herr zu nennen sei (Josephus, „Alterthümer“, XVIII, 1, 6); sie vergrößerte sich daher mit der Zeit zusehens und bekam endlich im letzten Verzweiflungskampf das Heft in die Hand (s. „Bibel-Lexikon“, IV, 529).

Schon unter Cumanus (in den J. 49—52) hatte die Entsittlichung der hohenpriesterlichen Geschlechter und des Richterstandes häßliche Auswüchse erzeugt, während zugleich der zwischen Volk und Garnison bestehende Haß immer deutlicher einem gewaltsamen Ausbruche zutrieb. Unter den untern Volksklassen bildeten sich Freischaren, welche im Lande umherschwärmten und die Fremdherrschaft bekämpften. Schon jetzt nahm diese Opposition einen krankhaften Charakter schwärmerischer und fanatischer Erregtheit an und hatte mit einem heiligen Religionskrieg so viel Aehnlichkeit wie mit einem frivolen Freibeuter- und Raubzug. Waren die bedeutendsten Führer der Zeloten, wie Eleasar ben Dinai, zunächst noch beseelt von racheglühendem Nationalgefühl, so schlossen sich ihnen doch auch andere Banden an, welche aus dem Blutvergießen ein förmliches Handwerk machten und von dem kurzen, gebogenen Dolch, den sie unter ihren Kleidern verborgen zu tragen pflegten, Sikarier genannt wurden. Diese Banditen schwärmten überall umher, selbst in den Straßen Jerusalems. Ihre eigentlichen Wohnsitze und Zufluchtsorte aber waren die zahlreichen Höhlen und Bergklüfte des Landes, von wo sie der röm. Cohorten spotteten. Ihrer bedienten sich nicht selten die Zeloten, um auf Streifzügen durch das ganze Land die Häuser der Römischgesinnten zu plündern und selbst auf den

Festen in Jerusalem die verhaßten Häupter der Gegenpartei niederzustoßen. Es war gleichsam ein überall wirksames und nirgends zu erhaschendes Femgericht, welches diese finstern und handfesten Mordgesellen ausübten.

Aber die blühenden Tage des Zelotenthums sollten erst anbrechen in den letzten Jahren des jüdisch-röm. Kriegs. War die Revolution in ihrem ersten Stadium durch den erzwungenen Beitritt der Vornehmen aristokratisch gewesen, so wurde sie in ihrem zweiten Stadium ultrademokratisch. Die leitenden Kräfte des ersten Actes waren die vornehmen Kriegssynedristen zu Jerusalem, die des zweiten Actes die nervigen Ungeheuer aus Galiläa und Peräa. Der Held des ersten Actes war Josephus mit seinem anständigen und gesetzeskundigen Gefolge und regulären Heer, die Helden des zweiten sind die Terroristen und Zeloten, als deren Haupt Johannes von Gischala nach dem Falle Jotapata's seinen Einzug in Jerusalem hielt. Jetzt oder nie sollte es sich erproben, ob das Gesetz eine Sache ist, um derentwillen zu eifern es sich überhaupt lohnt. Was war — so dachte man — die ganze Verheißung werth, wenn sie jetzt nicht ihre Erfüllung fand, was das ganze Schauspiel der bisherigen Geschichte, wenn ihm nicht hier, am heiligen Orte und in der Zeit der höchsten Noth, seine Lösung ward? Nur darum war Jotapata, war Gamala, war Gischala gefallen, damit in Jerusalem der Rückschlag um so entscheidender, der Sieg des Volkes Gottes um so vollständiger erfolge. Selbst nicht, wenn sie Flügel hätten, sagte Johannes von Gischala, vermöchten die Römer die Mauern Jerusalems zu ersteigen.

Man hat die Zeloten, welche dem Gedanken der Theokratie einen so drastischen Ausdruck verliehen, die Jakobiner der jüd. Revolution genannt. In der That wurden sie erst in diesen letzten Zeiten Jerusalems völlig identisch mit den Sikariern (vgl. Renan, L'Antechrist [Paris 1873], S. 282); ihr Eifer griff zu ganz ähnlichen Mitteln wie die Franzosen unter dem Convent für die Herrschaft der Freiheit und Vernunft. Eine ganze Reihe einflußreicher und angesehener Männer wurde sofort eingekerkert und bald darauf von einer bestellten Bande von Blutmenschen abgeschlachtet. Das Nächste war, daß man sich der heiligen Aemter selbst bemächtigte. Man erinnerte sich jetzt oder behauptete wenigstens, schon von alters her sei die Hohepriesterwürde durch das Los verliehen worden. Der so Gewählte, ein Bauer aus dem Dorfe Aphta, mußte wie ein schlechter Schauspieler eingelernt werden. Ueberhaupt aber setzten die Zeloten echt demokratisch jede Rücksicht vor den Vorrechten des Priesterthums außer Augen und betraten mit blutbefleckten Füßen selbst das Heiligthum, das sie durch ihre Unthaten dem Untergange weihten. „Denn", sagt Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 6, 3), „es war eine althergebrachte Sage, daß alsdann die Stadt eingenommen und das Heiligthum im Sturm verbrannt werden solle, wenn ein Aufruhr ausbreche und einheimische Gewalt die Wohnung Gottes entheilige." Abermals schien der von Daniel (Kap. 9, 27; 12, 11) geweissagte „Greuel der Verwüstung" im Heiligthum zu stehen (vgl. Matth. 24, 15). Jetzt schauderten daher vor den Thaten der Zeloten selbst Freunde des Johannes zurück, und der ehemalige Hohepriester Ananus benutzte die günstige Gelegenheit, um das Volk in feuriger Rede gegen die Frevel der Zeloten aufzurufen. Aber Johannes von Gischala ließ die mit ihm verbündeten Idumäer, halbwilde Horden, in die Stadt ein. Bei Nacht drangen sie ein, und der anbrechende Tag beschien 8500 Todte, darunter auch die Hohenpriester Jesus und Ananus, die umsichtigsten und beredtesten Häupter der Friedenspartei. Unbeerdigt lagen ihre Leichen auf den Straßen Jerusalems, wie es überhaupt als Gipfel der Grausamkeit der Zeloten galt, daß sie ihren gemordeten und getödteten Gegnern auch noch das Begräbniß verweigerten, ja Todesstrafe auf diesen Liebesdienst setzten (vgl. Offb. 11, 8. 9). Jetzt erst begann die Plünderung und der eigentliche Terrorismus; die Gefängnisse füllten sich, die Folter- und Henkersknechte waren Tag und Nacht in Arbeit. Auch jene fast komischen Parodien eines Gerichtsganges, wie sie zu den schauerlichsten Beigaben der Septembermorde und Revolutionstribunale in Frankreich gehörten, haben nicht gefehlt. Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 6, 4) erzählt von einem durch Patriotismus und sittliches Ansehen gleich hochstehenden Mann, Zacharias, Sohn des Baruch, welcher vor ein aus 70 Männern in der Eile zusammengesetztes Gericht gestellt und, da ein Beweis gegen ihn nicht zu liefern war, mitten im Tempelhof von zwei Zeloten zusammengehauen wurde (Matth. 23, 35). Ueberhaupt war nun die Zeit gekommen, da die Revolution ihre eigenen Kinder verschlang. Namentlich waren es die Häupter des ersten Actes der Empörung,

jene Reichen, Angesehenen und Gelehrten, welche die Revolution vornehm gemacht hatten, gegen welche die zelotischen Blutgerichte sich richteten.

Bis dahin lassen sich Spuren vom Treiben der Zeloten in unserm N. T. verfolgen. Noch ist Matth. 24, 16. 20 von der Flucht aus der belagerten Stadt die Rede. Haufenweise floh das Volk während der Schreckensherrschaft. Nicht wenige liefen geradezu den Römern zu. Die Christengemeinde dagegen, welche jetzt die Zeit gekommen sah, die Jesus in seinen Abschiedsreden geweissagt hatte, wanderte aus in das Ostjordanland und ließ sich nieder in Pella. Das Orakel aber, welches sie nach Eusebius („Kirchengeschichte", III, 5, 3) zu dieser Flucht bestimmte, liegt ohne Zweifel seinem Kern nach noch vor in der eschatologischen Rede Matth. 24 = Mark. 13. Holtzmann.

Zelotes, s. Simon.

Zelte waren die Wohnungen der Stammväter Israels (1 Mos. 13, 3. 12; 18, 1; 26, 25; 31, 25), und für Hirten, wenn sie abends nicht zum heimatlichen Dorf zurückkehren konnten, sowie auf Kriegszügen blieben sie bei den Israeliten stets im Gebrauch (Jes. 38, 12; 2 Sam. 11, 11; 20, 1; 1 Sam. 4, 10; 2 Kön. 7, 7). Während die große Mehrheit des Volks sich dem Ackerbau widmete und daher auch feste Häuser baute, gab es einzelne Familien, wie die Rechabiten (Jer. 35, 6 fg.), welche, dem Nomadenleben getreu, jahrhundertelang stets unter Zelten wohnten (Jer. 35, 10), gleich den Kedarenern und andern benachbarten Hirtenstämmen (HL. 1, 5; Ps. 120, 5) jenseit des Jordan (Richt. 8, 11; Hab. 3, 7; Jes. 13, 20). Diese Nomadenzelte haben eine oblonge Form, indem über parallel einander gegenüberstehende Stäbe Decken von schwarzem Ziegenhaar (HL. 1, 5) gezogen sind. Das Innere ist durch einen Vorhang in zwei Räume getheilt, wovon der vordere für den Mann und seine Gäste, der hintere für Frauen und Kinder, zugleich aber auch als Küche und Vorrathskammer dient (1 Mos. 27, 15). Um die Mittagshitze rastet der Hirt im Schatten des Zeltes (1 Mos. 18, 1; Jes. 4, 6; Sir. 34, 16), das am Abend, von einer Lampe erleuchtet, etwa vom Jubelgesang versammelter Freunde erschallt (Ps. 118, 15) und dem als Gastfreund aufgenommenen Fremdling sichern Schutz gewährt (Ps. 27, 5; 31, 21). Daß Jael dem müden Sisera, der, auf das Gastrecht vertrauend, in ihrem Zelt schlief, einen Zeltpflock durch den Kopf schlug, war eine auch in den Augen Israels nur durch den Erfolg geweihte Frevelthat (Richt. 4, 21; 5, 26). Jetzt noch flüchtet sich der Bedrängte, wie dort Sisera, in das Frauenzelt (Richt. 4, 17), wo der Herd sich befindet, weil er dann am sichersten auf den Beistand des Zeltherrn rechnen kann. Das Zelt des Häuptlings ist gewöhnlich so eingerichtet, daß es bis 50 Gäste im Vorderraum zu fassen vermag. Die Beduinen lieben es, das Zeltlager auf der Höhe aufzuschlagen, und zwar gewöhnlich im Halbquarrée, die offene Seite nach dem steilsten Abhang gerichtet. Aus dem Alterthum hat sich in der Wüste Pharan, südlich von Palästina, noch eine andere Zeltlagerform erhalten. Nämlich in weitem Kreis ist eine drei Fuß hohe, wohlgeschichtete Steinmauer gezogen, die, einst mit Akaziendornen gekrönt, guten Schutz gegen Menschen und wilde Thiere bot, und innerhalb deren die Zelte im Kreise herumstanden (Palmer, The deserts of the Exodus [Cambridge 1871], S. 320 fg.). So sahen ohne Zweifel die „Gehöfte Kedars" (ḥaṣerim ḳedár) aus (Jes. 42, 11). Wo Zelte in der Höhe liegen, muß das Wasser oft weit hergeholt werden, sodaß der eben angekommene Gastfreund saure Milch anstatt desselben erhält, wie Sisera bei Jael (Richt. 4, 19; 5, 25; vgl. Palmer, a. a. O., S. 488).

Die Bilder des Zeltlebens waren den Israeliten geläufig. Sie erzählen uns vom Einschlagen der Zeltpflöcke (1 Mos. 31, 20; Jer. 6, 3; 2 Mos. 27, 19; Richt. 4, 21), vom Anheften der Zeltdecken (jeri̯áh) mit Stricken (Jer. 10, 20; 2 Mos. 35, 18; 4 Mos. 3, 37), vom Abbrechen und Wegführen des Zeltes (1 Mos. 12, 8; 26, 22), einem Bilde des Sterbens (Jes. 38, 12; 2 Petr. 1, 14), von Ueberfall des Zeltlagers und Verheerung desselben durch Feuer (Hiob 15, 34; 18, 6).

Der gewöhnliche Ausdruck für Zelt ist hebräisch: 'óhël, daneben kommen noch die Worte bájit, tiráh und sok oder sukkáh vor. Letzteres bezeichnet vorzugsweise eine Hütte aus Zweigen, wie man sie im heißen Sommer auf freiem Felde oder auf dem Dach seines Hauses jetzt noch in Palästina errichtet (1 Mos. 33, 17; Jes. 1, 8; 3 Mos. 23, 34). Vgl. noch Irby und Mangles, Travels in Egypt, Syria, the Holy Land (London 1845), S. 148 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, I, 2, 532, 631. Furrer.

Zelzah, Zelzach, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin, beim Grabe der Rahel (1 Sam. 10, 2). Man glaubte dieselbe schon in dem eng gebauten, nur von Christen bewohnten Dorfe Beit-Dschâla auf dem östlichen Abhang eines Berges, $1^3/_4$ Stunde süd-südwestlich von Jerusalem, zwischen Mâr Eliâs und Bethlehem wiederfinden zu dürfen (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 574 fg.; Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen" [Berlin 1853—54], II, 405 fg.; „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 96 fg.; van de Velde, „Reise durch Syrien und Palästina" [Leipzig 1855—56], II, 58; Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 355, u. a.). Aber abgesehen davon, daß Tobler weder im Dorfe noch am Brunnen etwas Alterthümliches findet, und auch der heutige Name weder mit Zelzach noch mit Zela, welches van de Velde mit Zelzach identificiren will, etwas gemein hat, kann Beit-Dschâla schon deshalb nicht für die Ortslage des alten Zelzach gehalten werden, weil dasselbe südlich von Jerusalem, also nicht mehr im ehemaligen Stammgebiet der Benjaminiten, liegt, und zudem das historische Grab der Rahel nördlich von Jerusalem, an der Nordgrenze Benjamins gesucht werden muß (s. Ephrat, Rahel). Kneucker.

Zemaraim, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 22), vermuthlich auf dem Berge gleichen Namens (2 Chron. 13, 4) gelegen, der zum Gebirge Ephraim gerechnet wird und nicht gar weit von Bethel entfernt gesucht werden muß. Man hat darum schon an die Ruinenstelle Khirbet el-Sumrah nordostwärts vom Wadi el-Keziz, ostwärts von Jerusalem in der Richtung gegen Jericho hin, gedacht; eher jedoch dürfte die alte Ortslage in der Ruinenstelle gleichen Namens auf einer runden Anhöhe ostwärts von Bethel, im Jordanthale, zwei Stunden nördlich von Jericho, beim Wadi el Audscheh, vermuthet werden. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, I, 465 fg.; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 554. Kneucker.

Zemari, Name einer kanaanitischen (phöniz.) Völkerschaft, die 1 Mos. 10, 18 neben Arvaditern und Hamathitern (s. Arvaditer und Hamath) genannt wird, und die wir ohne Zweifel in der phöniz. Stadt (und Castell) Simyra in der Nähe des Flusses Eleutherus (s. „Bibel-Lexikon", IV, 563), am westlichen Fuße des Libanon zu suchen haben (Strabo, XVI, 321, 753; III, 361; Ptolemäus, V, 15, 4; Plinius, V, 17; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 12, 3; Stephanus von Byzanz u. d. W. Σίμυρος), wo auch Ruinen unter dem Namen Sumra (Suemrin) gefunden worden sind, 20 engl. Meilen südöstlich von Tortosa (Antaradus; Shaw, „Reisen oder Anmerkungen verschiedene Theile der Barbarey und Levante betreffend", deutsche Ausgabe [Leipzig 1765], S. 234; Buckingham, „Reisen durch Syrien und Palästina" [Weimar 1827], II, 415 fg., nennt den Ruinenort Yahmura). Der Name, vom arab. Worte ṣamara („herabfließen, herabstürzen") gebildet, bezeichnet eine Völkerschaft, die an Abhängen und an Wasserfällen wohnt, stimmt also aufs beste zu der wiederaufgefundenen alten Ortslage. Ob damit der von Niebuhr („Reisebeschreibung nach Arabien" [Kopenhagen 1774—78], II, 439) erwähnte Ort Scimrin im Bereiche von Tripolis identisch ist, steht dahin. Jedenfalls aber ist nicht, wie Hamaker wollte, an die Anwohner des Flusses Tamyras (Nahr Dâmûr, zwischen Sidon und Beirut) zu denken, und noch weniger kann, wie die alten jüd. Erklärer wollten, von der durch ihren Sonnentempel berühmten, aber verhältnißmäßig jungen Stadt Emesa (jetzt Hems) in Cölesyrien am Orontes die Rede sein (vgl. Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" [Leipzig 1842—44], II, 648 fg.). Kneucker.

Zenan, s. Zaanan.

Zenas, s. v. a. Zenodorus, wird Tit. 3, 13 als ein Gesetzesgelehrter (νομικός), d. h. wol Rechtsgelehrter (juris consultus), mit Apollos (s. d.) dem Timotheus angeblich von Paulus zur Unterstützung mit den nöthigen Reisemitteln von Kreta aus empfohlen. Die Persönlichkeit ist unbekannt, die Situation unklar und bei der Beschaffenheit der Pastoralbriefe (s. d.) an historisch Thatsächliches nicht wol zu denken. Jedenfalls will der Briefschreiber die Ausübung guter Werke, namentlich hülfreiche Unterstützung von christl. Lehrern und Glaubensgenossen, seinen Lesern einschärfen. Die spätere Sage zählt Zenas zu den 70 Jüngern, macht ihn zum Bischof von Diospolis und zum Verfasser einer apokryphischen Schrift (vgl. Fabricius, Codex apocryphus N. T. [Hamburg 1719], II, 831 fg.). Schenkel.

Zephanja, d. i. „Jahve birgt", war der Name eines israelitisch-judäischen Propheten, Urenkel eines gewissen Hiskia, schwerlich jedoch des Königs dieses Namens (dagegen spricht das Fehlen des Beisatzes „des Königs"), von dem uns noch ein unter der Zahl der sogenannten kleinen Propheten aufgenommenes prophetisches Buch überkommen ist. Wie sich aus dem Inhalt dieser Schrift ergibt (vgl. besonders Kap. 2, 13 fg.), wurde dasselbe zu einer Zeit verfaßt, als Ninive noch bestand, das assyr. Reich sich aber bereits in großer Gefahr befand. Dadurch werden wir jedenfalls in die Zeit des judäischen Königs Josia geführt, welcher in den J. 639—609 der gewöhnlichen Zeitrechnung regierte. Es fragt sich nun aber, läßt sich die Zeit der Abfassung des Buchs nicht vielleicht noch etwas genauer bestimmen? Nun ergibt sich aus einigen Stellen des Buchs (vgl. Kap. 1, 16; 2, 12), daß der Prophet das Verderben, welches er Israel und den Heiden ankündigt, durch den Einfall eines Kriegsheeres erwartet, und aus einer andern Stelle (Kap. 3, 15) ersehen wir, daß dieses Heer aus Israel selbst schon muß wieder abgezogen gewesen sein. So läßt sich nicht wohl an die Chaldäer denken, als welche zu Josia's Zeit gar nicht nach Palästina gekommen, auch nicht an die Aegypter, da gemäß Zeph. 2, 12 durch das feindliche Heer auch die Aethiopier umkommen sollen, die doch sonst um diese Zeit selbst im ägypt. Heere mit erscheinen. Sehen wir uns nur nach einem andern Volke um, welches um diese Zeit ganz Vorderasien in Aufregung brachte, so denken wir gewiß am richtigsten mit Bleek, Hitzig, Movers u. a. an die Scythen, die während des ersten Drittels der Regierung Josia's auf dem Schauplatze der Geschichte auftreten, und auf welche wahrscheinlich auch einige Orakel des Jeremia, insbesondere Kap. 4—6, zu beziehen sind. Von diesen Scythen nun berichtet uns Herodot (I, 105), daß sie die Belagerung Ninives durch den Meder Cyaxares unterbrachen, dann nach Westen sich gewandt und bis nach Aegypten vorgedrungen wären, wo sie durch Psammetich (starb im J. 617) zum Rückzug bewogen seien. Ist nun die (erste) Belagerung Ninives und der Aufbruch der Scythen nach Süden etwa in das J. 630 (jedenfalls vom J. 634 an diesseits) zu setzen, so fällt die Weissagung unsers Propheten jedenfalls nach dem J. 630 und vor das J. 617. Wir glauben aber den Zeitpunkt der Abfassung noch genauer bestimmen zu können. In die Mitte nämlich des angegebenen Zeitraumes fällt das große Ereigniß der Cultusreform des Josia, welche im achtzehnten Jahre des Königs, d. i. im J. 622, stattfand (2 Kön. 22, 3). Wäre nun das Orakel nach dieser Zeit abgefaßt, so erwartete man eine Rücksichtnahme irgendwelcher Art auf dieses Ereigniß. Derartige Bezüge hat man nun wol auch geglaubt in dem Buche aufzeigen zu können, so z. B. Kap. 1, 4, wo von einem Austilgen des „Restes des Baal" die Rede, ein Ausdruck, den man nur unter Annahme eines inzwischen stattgehabten Beginnes der Cultusreform glaubte verstehen zu können; allein wahrscheinlicher ist, daß man den Ausdruck „Rest und Namen" (mit Ewald) im Sinne von „ganz und gar" zu nehmen hat, sodaß aus dem Ausdruck noch nicht zu schließen, daß mit der Cultusreform inzwischen bereits begonnen war. Auch der andere Ausdruck (Kap. 3, 4): „Ihre (der Stadt) Priester entweihen das Heiligthum, übertreten das Gesetz", setzt nicht, wie man wol gemeint hat, die Cultusreform und die Auffindung des Gesetzbuches (2 Kön. 22, 23) voraus, da von „dem Gesetz" auch schon vorher bei den Propheten die Rede ist, und nichts zwingt, bei dem „Gesetzbuch" etwa an den Pentateuch in unserer jetzigen Gestalt zu denken. Bedenken wir nun aber andererseits, daß zur Zeit der Abfassung des Orakels (Kap. 1, 3 fg.) der Götzendienst noch in üppigster Blüte stand, daß der Prophet ferner in keinem Worte darauf hindeutet, daß etwa von seiten des Königs ein bedeutender, wenn auch vergeblicher Schritt zur Abschaffung des Götzendienstes und Reinigung des Jahvecultus geschehen sei, so werden wir gewiß mit weit mehr Wahrscheinlichkeit in die Zeit vor der großen Cultusreform des Josia geführt, in die Zeit also zwischen den J. 630—622. Und dieses ist endlich auch deshalb wahrscheinlich, weil offenbar das Gewitter, welches drohend gegen Juda und die umwohnenden Völker heraufgezogen war, erst eben glücklich vorübergezogen zu sein scheint: der Zug der Scythen ist selbst noch in frischester Erinnerung. Der Einwand, den man gegen diese Zeitbestimmung wol noch erhoben hat, daß nämlich (Kap. 1, 8) unter denen, die Jahve strafen werde, auch „die Söhne des Königs" namhaft gemacht werden, die doch ebendeswegen schon erwachsen gewesen sein müßten, was in der Zeit vor der Cultusreform nicht der Fall gewesen sein könne, erledigt sich dadurch, daß der Ausdruck „Söhne" hier (wie 2 Chron. 22, 11) in einem weitern Sinne zu nehmen und von königlichen Prinzen über-

haupt zu verstehen. Demnach setzen wir das Orakel allerdings in die J. 630—622, jedoch dem erstern Zeitpunkte näher als dem letztern.

Dasselbe, aus drei Kapiteln bestehend, zerlegt sich naturgemäß in zwei Theile, von denen der erste (Kap. 1, 2) nach der Ueberschrift (Kap. 1, 1) der gesammten bewohnten Erde, insbesondere aber Juda und seinen Götzen Vernichtung androht und das Kommen des Tages des Gerichts verkündigt (Kap. 1, 2—18; 2, 4—14), für das Volk eine dringliche Mahnung zur Buße und zur Bekehrung (Kap. 2, 1—3). Der zweite Theil (Kap. 3) beschäftigt sich vornehmlich mit Jerusalem, der widerspenstigen, unbußfertigen Stadt, welche ihrer Züchtigung nicht entgeht. Erst nachdem das göttliche Strafgericht gehalten, erfolgt der Heiden Bekehrung und Israels Wiederherstellung. Diese Gedanken werden von dem Propheten in fließender, gewandter, aber wenig origineller Darstellung vorgetragen. Sein Stil und seine Sprache ist correct, der Ausdruck aber reich an Reminiscenzen: in der Benutzung anderer, früherer prophetischer Schriften geht Zephanja weit über die ältern Propheten hinaus. Vgl. die Belege bei de Wette-Schrader, „Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (8. Ausg., Berlin 1869), §. 300. Schrader.

Zephanja (Buch), s. Zephanja.

Zephath, s. Horma.

Zer, eine feste Stadt Naphtalis (Jos. 19, 35). Knobel möchte mit den LXX und dem syr. Uebersetzer Zor, d. i. hebräisch: maṣôr, „Feste", lesen und an das gleichbedeutende Kerak erinnern, eine Ruinenstelle am südlichen Ende des Sees von Tiberias, an der Ortslage des spätern Tarichäa, welches Josephus („Jüdischer Krieg", III, 10, 1) nennt, 30 Stadien südlich von Tiberias unter einem Berge am See. Heutzutage liegt ein mohammedanisches Dorf auf der Bodenerhöhung Kerak zwischen dem See und dem Jordan. Etwas Sicheres über das alte Zer ist nicht bekannt. Vgl. Wilson, Lands of the Bible visited and described (Edinburgh 1847), II, 124; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 512 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, I, 288. Kneucker.

Zereda, Zerera, Zereratha, s. Zarthan.

Zereth-Haschschachar, Zereth-Sahar, d. i. „Glanz der Morgenröthe", eine Stadt der Rubeniten, ohne Zweifel in der Nachbarschaft des Nebo oder Pisga (s. d.). Seetzen („Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" [Berlin 1854—59], II, 369; vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, I, 574) vermuthet Zereth-Sahar „auf dem Gebirge im Thal" in den Ruinen von Sara, eine halbe Stunde vom Ostufer des Todten Meeres, südlich vom Wadi Zerka Maîn, bei einer kalten und einer heißen Quelle, welche er für Kallirrhoë („Schönbrunn") bei Josephus hält (s. Lasa). Kneucker.

Zerstreuung (Diaspora). Im Buch Judith (Kap. 5, 19) heißt so der Ort, das Land, in welchem die aus der Heimat weggeführten Israeliten zerstreut sind. Im zweiten Makkabäerbuch (Kap. 1, 27) werden die verbannten selbst die „Zerstreuung" genannt. Was hier von der Verbannung gilt, ist später auf das Wohnen von Juden außerhalb Palästina überhaupt angewendet, und zwar ebenfalls in dem doppelten Gebrauch, wonach „Zerstreuung" genannt wird theils der Inbegriff der Wohnorte derselben, theils der Inbegriff der daselbst Wohnenden. So fragen im N. T. die Juden in Jerusalem Joh. 7, 35 auf die Aeußerung Jesu hin, daß er an einen Ort gehen werde, wohin sie ihm nicht nachfolgen könnten, ob er etwa in die Zerstreuung der Griechen gehen wolle, das heißt in die Wohnsitze der Juden unter den Griechen. Ebenso ist die Adresse des Jakobusbriefes (Kap. 1, 1) gerichtet an „die zwölf Stämme in der Zerstreuung", s. hierzu Jakobusbrief. Der Begriff ist hier von den Juden auf Christen übertragen, und die Worte bezeichnen unmittelbar die sämmtlichen Judenchristen außerhalb Palästinas. Ferner finden wir das Wort in der Adresse des ersten Petrusbriefes (Kap. 1, 1), s. Petrusbriefe. Die Adresse lautet an die „auserwählten Beisassen der Zerstreuung von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien". Man kann dies nicht auf die Christen als die „auserwählten" Mitglieder der jüd. Zerstreuung beziehen, da die Leser Heidenchristen sind, sondern nach 1 Petr. 2, 11 sind die Christen als fremde Bewohner der heidnischen Welt gedacht, und die „Zerstreuung" selbst ist in diesem übertragenen Sinne von der Christenheit im Gegensatze ihrer wahren Heimat zu verstehen.

Einen geographischen Ueberblick über die jüd. „Zerstreuung“ gibt die Apostelgeschichte (Kap. 2, 9—11), in der Aufzählung der fremden Juden, welche am Pfingstfest in Jerusalem versammelt sind: „Parther und Meder und Elamiter und die Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadocien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Aegypten und dem libyschen Land bei Cyrene, und die hier angesiedelten Römer, Juden und Proselyten, Kreter und Araber.“ Die Apostelgeschichte nennt ferner in der Geschichte des Stephanus (Kap. 6, 9) Synagogen solcher Zerstreuungsjuden in Jerusalem, die Synagoge der sogenannten Libertiner und Cyrenäer und Alexandriner und der von Cilicien und Asien. Sie zeigt uns in der ältern Geschichte des Paulus und der Ausbreitung des Christenthums die Judenschaft in Damaskus und in Antiochien, und in der Missionsgeschichte des Paulus eine solche auf Cypern, im pisidischen Antiochien, Ikonium, Philippi, Thessalonike, Beröa, Athen, Korinth, Ephesus, Rom.

Eine ähnliche Uebersicht über die Verbreitung der Juden außerhalb Palästinas im 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung gibt der von Philo (De virt. et legat. ad Cajum, II, 586 fg.) mitgetheilte Brief des Agrippa I. an den Kaiser Gajus (Caligula). Jerusalem heißt hier die Mutterstadt, nicht für das eine jüdische, sondern eine Menge von Ländern, wegen der zu Zeiten von dort ausgegangenen Niederlassungen, in die Nachbarländer Aegypten, Phönizien, Syrien und Cölesyrien, in die fernern: Pamphylien, Cilicien, den größten Theil von Asien bis Bithynien und die Winkel von Pontus; ebenso auch nach Europa: Thessalien, Böotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, die meisten und besten Gegenden des Peloponnes. Und nicht nur die Festländer seien voll von jüd. Niederlassungen, sondern auch die namhaftesten Inseln: Euböa, Cypern, Kreta. Zu geschweigen der Länder jenseit des Euphrat. Denn sie alle, mit Ausnahme eines kleinen Striches, Babylon und der andern Satrapien, welche das umliegende gute Land befassen, haben jüd. Ansiedler. Philo selbst sagt (In Flaccum, II, 524), daß sie ein Land bei ihrer großen Zahl nicht fassen würde, daß sie deshalb die meisten und gesegnetsten Inseln und Festländer von Europa und Asien ausnutzen, immer auf Jerusalem als Metropole blickend, wenn sie auch den ererbten Wohnort als Heimat anerkennen. Josephus aber führt als Zeugen für diese Verbreitung („Alterthümer“, XIV, 7, 2) den Geographen Strabo an, welcher von den Juden in Cyrene redend hinzufügt, es sei nicht leicht, einen Ort in der Welt zu finden, der dieses Geschlecht nicht aufgenommen, oder dessen sich dasselbe nicht bemeistert hätte.

Diese Verbreitung der Juden außerhalb ihres Landes hat ihre geschichtliche Ursache im einzelnen, so in Aegypten (s. d.) von ältester und spätester Zeit her, ebenso in den Ländern des alten babylonischen Reichs vom Exil her, so in den Ländern des syr. Reichs, so endlich im Westen durch die Kriege der Römer. Alle diese geschichtlichen Anlässe, Fortschleppung von Kriegsgefangenen, wie Verpflanzung jüd. Colonien und Begünstigung jüd. Ansiedler aus politischen Gründen und besonderer Gunst, erklären die Thatsache nicht vollständig. Die eigenthümliche Energie des Volkes hat seit der Epoche des griech. Weltreiches die eröffneten Bahnen benutzt, sich als das Weltvolk weil Gottes Volk geltend zu machen, seine Religion und seit dem Exil ausgebildete Religionsverfassung gab ihm die Mittel, sich überall als Volk unter den Völkern zu behaupten (s. Judenthum). Da diese Juden in der Fremde sich den äußern Verhältnissen anschmiegen, wie sie denn nirgends erobernd und herrschend, sondern überall abhängig oder doch als friedliche Invasion sich einfinden, sich der Staatsgewalt unterordnen, Sprache und Lebensweise, soweit mit ihrer Religion verträglich, annehmen, sich die fremde Cultur, wenn auch immer in bestimmter Richtung, aneignen, so geben sie dadurch in gewisser Art den Beweis für die Universalität des Monotheismus. Ihre Zerstreuung ist die erste Unterlage für die Verbreitung des Christenthums, und ihre Annahme und Verarbeitung höchster griech. Wissenschaft, die Vorbereitung der Entwickelung desselben als Weltreligion (s. Alexandrinische Religionsphilosophie).

Wo diese Niederlassungen der Juden irgend ansehnlicher sind, haben sie sich fast überall Privilegien erworben oder dieselben nothgedrungen erhalten, wodurch sie ihren Zusammenhalt, ihre Abschließung nach außen, den Einfluß ihrer Religion auf die Sitte sichern, und vielfach Rechte genossen, welche sie wie eine Gemeinde in der Gemeinde, wie einen Staat im Staate erscheinen lassen. Auch in dieser Beziehung ist die Niederlassung in Aegypten die bedeutendste. Die Verbindung mit diesem Lande, welche in

frühern Jahrhunderten meist unheilvoll gewesen, wurde in der Zeit der griech. Herrschaft eine Quelle von Macht und Glanz für das Judenthum (s. Aegypten und Ptolemäer), und bei wechselnden Geschicken behaupten sie ihre Stellung daselbst unter der röm. Herrschaft. Die Juden erhielten unter den Diadochen ein eigenes Quartier im Delta; sie verbreiteten sich aber über die ganze Stadt; zu Philo's Zeit waren von den fünf Theilen der Stadt zwei von Juden bewohnt; zerstreut wohnten andere aber auch in den übrigen Theilen, und in der ganzen Stadt hatten sie ihre Bethäuser. Ihre Zahl ward auf eine Million geschätzt. Sie standen unter einem Ethnarchen, der vollständige Gerichtsbarkeit über sie hatte. Augustus bestätigte erst diesen, setzte aber dann ein Collegium, eine Gerusia, an dessen Stelle. Ob damit auch eine andere Ordnung der Befugnisse verbunden war, steht dahin. Der weiterhin vorkommende Titel eines Beamten, der Alabarch oder Arabarch heißt, scheint nichts mit dieser Stellung der Judenschaft zu thun zu haben. Tief erschüttert wurde die Lage der Juden unter dem Kaiser Gajus durch gewaltsamen Ausbruch des Hasses von seiten der übrigen Bevölkerung unter Begünstigung des Statthalters Flacius Avillius. Eine Fürbitte Agrippa's I. hatte nur augenblicklichen, eine Gesandtschaft an den Kaiser, an deren Spitze Philo stand, keinen Erfolg. Nach Gajus Tod erhoben sich die Juden, um Rache zu nehmen. Claudius schlug die Unruhen nieder, indem er die alten Rechte der Juden bestätigte. Unter Nero brach der Haß beider Theile noch einmal zu blutigem Zusammenstoß aus. Auch in Cyrene bildeten die Juden neben Bürgern, Bauern und Metöken einen besondern Theil der Einwohnerschaft, und sind unter der röm. Herrschaft wiederholt in Kämpfe und Aufruhr verwickelt (s. Cyrene).

Von Syrien sagt Josephus („Jüdischer Krieg", VII, 3, 3), daß die Juden dort verhältnißmäßig unter allen Ländern am zahlreichsten gewesen, ganz besonders in der Hauptstadt Antiochien (s. d.). Begünstigt von Seleucus Nikator und seinen Nachfolgern, mit Ausnahme des Antiochus Epiphanes, haben sie dann auch den röm. Schutz, und nach Störungen unter Nero und durch den jüd. Krieg, die Bestätigung ihrer Rechte durch Titus empfangen. In Damaskus finden wir unter arab. Herrschaft einen jüd. Ethnarchen (2 Kor. 11, 32). In Kleinasien waren die Juden, wenn auch nicht in derselben Stärke wie in Syrien, doch fast überall, und namentlich in allen bedeutendern Städten zu Hause. In Phrygien und Lydien hatte sie Antiochus der Große eingeführt (s. Antiochus u. d. W. Phrygien, Lydien), der Weg der Einwanderung im allgemeinen führte sie von Syrien her. Gerade für Kleinasien hat Josephus („Alterthümer", XIV, 10; XVI, 6) eine größere Zahl von Decreten aus der ersten röm. Herrschaft aufbewahrt, durch welche ihnen Rechte theils bestätigt, theils begründet werden. In erster Linie handelt es sich hierbei um die Religionsübung selbst, und insbesondere um die Absendung ihrer Tempelsteuer und Geschenke nach Jerusalem, welche der Bevölkerung vielfach ein Dorn im Auge war, sodann um die Entbindung von staatlichen Pflichten, welche mit ihrer Religion in Widerspruch geriethen, also vom Militärdienste wegen des Sabbats, und ebenso von Gerichtspflichten wegen Sabbat und Festfeier. Aber es findet sich auch dabei die Bestätigung eigener Gerichtsbarkeit, und zwar nicht blos für ihre Religionsangelegenheiten, sondern auch für bürgerliche Rechtsstreitigkeiten, z. B. in Sardes (vgl. Josephus, „Alterthümer" XIV, 10, 17).

Von den europ. Sitzen des Judenthums erweckt ihre Niederlassung in Rom das größte Interesse; über deren Ursprung, Ausdehnung und Schicksale s. Rom, Römerbrief, Claudius. Drei jüd. Begräbnißplätze sind aufgefunden worden, der erste von Bosio entdeckt, an der Via Portuensis, seither wieder verloren, einer an der Appischen Straße und ein dritter in der Nähe des altchristlichen ad catacumbas. Die meisten Gräber, deren Inschriften griechisch und zum Theil lateinisch sind, deuten auf dürftige Verhältnisse. Auch die Namen jüd. Synagogen in Rom sind auf diesem Wege erhalten. Eine Verordnung von Augustus bestimmte zu Gunsten der röm. Juden, daß für sie die Vertheilung von Geld und Getreide, wenn dieselbe auf einen Sabbat gefallen war, am folgenden Tage nachgeholt werden sollte. Hier in Rom werden die verschiedenen Wirkungen des Zusammenseins jüd. Bevölkerung, Sitte, Religion mit der übrigen Welt besonders deutlich und spiegeln sich reichlich in der Literatur. Für die Masse ist dieses Volk mit seinen sonderbaren Bräuchen und seiner eigenthümlichen Absonderung theils widrig, theils lächerlich. Aber dieser fremdartige Glaube übt dennoch eine mächtige

Anziehungskraft, verstärkt durch die zähe Ueberzeugung seiner Bekenner und den Gemeingeist unter denselben. Aehnliches wiederholt sich übrigens fast in allen Provinzen. Außerhalb Roms war eine ansehnliche jüd. Niederlassung in Puteoli, ebenso Juden in Neapel, in Capua und Venusia haben sich jüd. Grabdenkmäler gefunden. Sonst ist im Abendlande die Existenz der Juden in Illyrien sicher, die in Spanien in früherer Zeit zwar nicht nachweisbar, aber durch starke Verbreitung daselbst zu Anfang des 4. Jahrh. wahrscheinlich.

Außerhalb des röm. Reichs, in den Ländern zumal jenseit des Euphrat, wo die Anfänge der „Zerstreuung" liegen, ist zwar die Stärke der jüd. Bevölkerung in der spätern Zeit sicher, aber über ihre Verhältnisse sind wir aus nahe liegenden Gründen am wenigsten unterrichtet.

In dem weiten Gebiete, in welchem die Juden sich seit Alexander dem Großen ausbreiteten, haben sie meist von Anfang an das Bürgerrecht der Städte ihrer Niederlassungen besessen; auch in Rom ward ihnen dasselbe zutheil. Die Rechtsverhältnisse ihrer Gemeinden aber scheinen vielfach verschieden gewesen zu sein. Nur das eine stand fest, daß sie die volle Freiheit ihrer Religionsübung genossen, und im Zusammenhange damit auch ihre Gerichtsbarkeit in Religionssachen. Dagegen läßt sich nicht nachweisen, daß das Privilegium der bürgerlichen Gerichtsbarkeit, welches sie an einzelnen Orten haben, ein allgemeines war, oder daß sie in derselben Weise, wie in Alexandrien, unter einer förmlichen eigenen Regierung standen. Hiermit hängt auch die Frage über ihre Beamten zusammen. Bei Schriftstellern wie in Grabschriften findet sich nicht selten der Titel eines Archon. Nach Analogie unserer Evangelien ist man zunächst veranlaßt, diesen als Synonym von Archisynagogen, Synagogenvorstehern zu nehmen. Aber in den Grabschriften stehen mehreremal beide Titel nahe beieinander, und hat sich daher die Annahme nahe gelegt, daß die Archonten die bürgerliche, die Archisynagogen die kirchl. Gemeindebehörde bilden. Doch sind die Beweise dafür nicht zwingend, und Archon ist überhaupt einer von den allgemeinen Titeln, welche auf verschiedene Beamten angewendet werden können. Erwägt man, daß die Verwaltung und Rechtsprechung der Gemeinde nach dem Gesetz erfolgte, daß die religiöse Versammlung die ganze Autorität gab, daß der doppelte Apparat vielfach höchst schwerfällig und außer Verhältniß zur Sache sein mußte, so bleibt die Einheit doch wahrscheinlicher, und dies wird noch verstärkt, wenn die Befugnisse keineswegs überall so weit gingen. Es mag daher immerhin der Ethnarch, unter welchem die Judenschaft in Alexandrien, in Antiochien, in Damaskus zeitweilig gestellt war, auch Archon genannt werden; dagegen heißen in Berenice in Cyrenaika auch neun jüd. Vorsteher, die ein Collegium bilden, Archonten, obwol sie gewiß eine andere Stellung haben; und die Archonten anderer, zumal kleiner Gemeinden, sind schwerlich etwas anderes als Synagogenvorsteher, oder Mitglieder des Aeltesten-Collegiums einer Synagoge.

Solange der Tempel und die höchste Religionsbehörde in Jerusalem bestand, übte die letztere auch über die Juden der Zerstreuung ihre Autorität aus. Die Verkehrsverhältnisse einerseits, die Selbständigkeit und eigenthümliche Bildung der Zerstreuungsgemeinden andererseits setzen derselben ihre natürlichen Schranken. Doch ist die babylonische Schule erst nach dem Untergang von Jerusalem zu ihrer Bedeutung gelangt, und andererseits haben auch die ägypt. Juden, deren Bildung die abweichendste wurde und eine gewisse Trennung herbeiführen mußte, die Verbindung nicht abgebrochen. Bei Ehen von Priestern, z. B. führt Josephus (Contra Apion., I, 7) an, wird die Genehmigung auf Grund der Stammbäume auch von Aegypten und Babylon aus in Jerusalem nachgesucht. Wie von Jerusalem aus Urtheile verbreitet und Hülfsvollstreckung auswärts bewirkt wurde, kennen wir aus der Verfolgungsmission, welche Paulus vor seiner Bekehrung übernahm. Von einer allgemeinen Instruction gegen das Christenthum, die von Jerusalem in die Diaspora ausgegangen sei, berichtet in ähnlicher Weise Justinus Martyr (Dialog. c. Tryph., Kap. 17). Thatsächlich für die Gläubigen unterhalten wurde die Verbindung mit Jerusalem vorzüglich durch zwei Gewohnheiten. Die eine betrifft die Tempelabgaben, welche aus der ganzen Zerstreuung und großentheils in sehr reichem Maßstabe geliefert werden. Die Ueberlieferung derselben ist ein ehrenvoller Auftrag, mit welchem die angesehensten Glieder einer Gemeinde ausgezeichnet werden. Die Freiheit dieser Sendungen ist eins der wichtigsten Rechte der Judengemeinden unter röm. Herr-

schaft, und nur vorübergehend gestört. Gegen Räuberei wußten sich die babylonischen Juden selbst zu schützen, indem sie die Tempelgelder in den festen Städten Naarda und Nisibis sammelten und dann durch große bewaffnete Karavanen, der Parther wegen, beförderten. Das andere sind die Fest- und Opferreisen oder Wallfahrten nach Jerusalem. Die Feste versammelten nach Josephus' und Philo's Angaben eine Fremdenmasse in Jerusalem, welche für sich allein schon der Bevölkerung einer sehr großen Stadt gleichkam, und welche uns im N. T. in der Pfingsterzählung der Apostelgeschichte entgegentritt.

Das Proselytenwesen hatte seinen vornehmsten Sitz in der Zerstreuung (s. Proselyten und vgl. die Schilderung Matth. 23, 15). Im 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung feierte das Judenthum den glänzenden, wenn auch vorübergehenden Erfolg der Bekehrung eines Fürstenhauses, des Königs Izates von Adiabene. Die Apostelgeschichte des N. T. zeigt wiederholt die Proselyten der Zerstreuung als bereitwillige Hörer des Evangeliums, so im pisidischen Antiochien (Kap. 13, 43; doch auch ebenso als Werkzeuge seiner Anfeindung, Kap. 13, 50), in Philippi (Kap. 16, 14), in Korinth (Kap. 18, 7.)

Was die äußere Stellung der Juden in der Zerstreuung betrifft, so finden wir dieselben in der Apostelgeschichte bemüht, die evangelische Mission der Unruhestiftung im Reiche anzuklagen, vgl. besonders Apg. 16, 20 fg. Dies heißt aber offenbar auch bemüht, jeden derartigen Vorwurf von sich selbst abzulehnen. In jedem Falle ist dadurch bezeugt, daß den Juden die Gefahr dieser Beschuldigung geläufig war, und ebenso die Abwehr derselben. Ebenso aber sind sie zu gewaltthätigen Angriffen stets bereit. Bezeichnend für ihre Verhältnisse ist insbesondere die Erzählung der Apostelgeschichte über die Vorfälle in Korinth (Kap. 18, 12—17). Hier klagen die Juden den Paulus vor dem Proconsul Gallio der gesetzwidrigen Religion wegen an. Gallio läßt sich darauf nicht ein, weil kein Verbrechen oder Vergehen angezeigt ist, ein Religionsstreit aber zu den innern Angelegenheiten der Judengemeinde gehört, welche sie selbst zu urtheilen haben. Sie werden vom Tribunal weggetrieben und der Römer läßt es mit Verachtung geschehen, daß sie dann in der Nähe desselben den Synagogenvorsteher Sosthenes schlagen. Hier ist die röm. Praxis in Behandlung der Juden und jüd. Dinge gewiß treu gezeichnet. Auch aus dieser Darstellung bestätigt sich, daß der Regel nach die Gerichtsbarkeit der jüd. Gemeinden sich auf ihre Religionsangelegenheiten erstreckte, und weitere Privilegien nur besonderes örtliches Herkommen waren.

Aus der Literatur über diesen Gegenstand ist hervorzuheben aus älterer Zeit: Remond, „Versuch einer Geschichte der Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis auf den gänzlichen Untergang des jüdischen Staats" (Leipzig 1789); die Abhandlungen von Rhenferd und Wesseling in Ugolino's Thesaurus antiquitatum sacrarum (Venedig 1744—1769), Bd. 24; die Commentare zu Josephus' Sammlung der röm. Decrete von Gronovius (Leyden 1712), und von Krebs (Leipzig 1768), jetzt auch Ritschl im „Rheinischen Museum für Philologie", Jahrg. 1873, S. 586; L. Mendelssohn's zwei Programme über Senat. cons. Rom., die Juden betreffend bei Josephus (Leipzig 1873 und 1874), und derselbe in den Acta societatis philologae Lipsiensis (Bd. 3 [Leipzig 1874]); ferner aus neuerer Zeit: Winer, „Biblisches Realwörterbuch" (3. Aufl., Leipzig 1847—48), II, 727—730; Herzog's „Real-Encyklopädie" u. d. W. Alexandria, Juden und Hellenisten; Jost, „Geschichte des Judenthums" (Leipzig 1857—59), Bd. 1; Herzfeld, „Geschichte des Volkes Jisrael" (Nordhausen 1854—56), Bd. 3; Frankel in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums", Jahrg. 1853 und 1854; Schneckenburger, „Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte" (Frankfurt a. M. 1861); Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" (2. Aufl., Heidelberg 1873—74), Bd. 2 u. 3; Holtzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" (Leipzig 1867); Friedländer, „Darstellung aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine" (2. Aufl., Leipzig 1865—71), Bd. 3, und besonders Schürer, „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte" (Leipzig 1874), S. 619 fg.

Weizsäcker.

Zeruja, eine Schwester David's (1 Chron. 2, 16), berühmt durch ihre drei Heldensöhne: Joab, Abisai und Asahel (vgl. 2 Sam. 2, 18; 3, 39; 8, 16; s. die drei Artikel).

Schenkel.

Zeugen. Die Bedeutung der Zeugen hat im Rechtsleben der Israeliten volle An-

erkennung gefunden. Auch in solchen Fällen, wo nach heutiger Anschauung eine schriftliche Urkunde genügt, wurden im hebr. Alterthum oft noch Zeugen hinzugezogen, z. B. beim Abschluß von Kaufverträgen, mochte derselbe nun vor Gericht (1 Mos. 23, 16; Ruth 4, 9 fg.) oder zwischen Privatpersonen (Jer. 32, 10 fg. 25; vgl. Jes. 8, 2) stattfinden. Noch weit wichtiger war das Institut der Zeugen in der peinlichen Gerichtsbarkeit. Wenn es sich um Ermittelung eines Verbrechens handelte, sprach der Richter zunächst eine feierliche Beschwörung aus, in der er alle diejenigen, welche um die Sache wußten, zur Erstattung ihres Zeugnisses aufforderte und sie, falls sie dieser Aufforderung nicht nachkämen, mit den göttlichen Strafen bedrohte (3 Mos. 5, 1; Spr. 29, 24; vgl. Richt. 17, 2). Wer darauf, obwol er zur Aufhellung des Sachverhalts beitragen konnte, mit seiner Aussage zurückhielt, machte sich einer Sünde gegen Gott schuldig (3 Mos. 5, 1), in dessen Namen der Richter sein Amt verwaltete (2 Mos. 18, 15; 5 Mos. 19, 17). Die Aussage eines einzigen Zeugen reichte nicht hin, um ein Todesurtheil herbeizuführen (4 Mos. 35, 30; 5 Mos. 17, 6) und sollte überhaupt in keinem Falle für genügend angesehen werden (5 Mos. 19, 15), vielmehr war, um eine Verurtheilung zu begründen, eine Mehrheit von Zeugen erforderlich (4 Mos. 35, 30), was näher dahin erläutert wurde, daß eine Sache auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin als bestätigt gelten sollte (5 Mos. 17, 6; 19, 15; vgl. Joh. 8, 17; Hebr. 10, 28). Selbst ungerechte und parteiische Richter wagten nicht, sich über diese Bestimmung hinwegzusetzen, wie die Verhandlungen gegen Naboth (1 Kön. 21, 10 fg.), Jesus (Matth. 26, 60) und Stephanus (Apg. 6, 13) zeigen. Die Richter durften sich nicht mit der bloßen Zeugenaussage begnügen, sondern waren verpflichtet, eine genaue Untersuchung anzustellen, und wenn sich bei derselben die Angaben eines Zeugen als unwahr erwiesen, so verfiel er selbst in die Strafe, die außerdem den Angeklagten getroffen haben würde (5 Mos. 19, 16 fg.). War ein Todesurtheil ausgesprochen worden, so hatten bei der üblichen Vollstreckung desselben durch Steinigung die Zeugen die ersten Steine auf den Verurtheilten zu werfen, eine Bestimmung, welche von böswilligen und unbedachten Aussagen in Fällen, wo es sich um das Leben eines Menschen handelte, abzuschrecken geeignet war (5 Mos. 17, 7; Apg. 7, 57 fg.; vgl. Joh. 8, 7). Josephus berichtet („Alterthümer", IV, 8, 15) als Bestimmungen des mosaischen Gesetzes noch: 1) daß nur solchen Zeugen Glaube geschenkt werden sollte, deren Vorleben ihre Aussage glaubhaft erscheinen lasse, und 2) daß sowol Frauen als Sklaven unfähig zur Ablegung von Zeugnissen sein sollten, erstere wegen des Leichtsinnes und der Dreistigkeit des weiblichen Geschlechtes, letztere wegen der bei ihnen vorauszusetzenden niedrigen Gesinnung, die sie den Einflüssen der Furcht und Gewinnsucht leicht zugänglich mache. Diese Bestimmungen, welche das A. T. noch nicht erwähnt, treten jedenfalls erst später in Kraft, wie wir denn aus Josephus' eigener Geschichte wissen, daß man zu seiner Zeit eine Prüfung des Vorlebens der Zeugen anzustellen pflegte (Josephus, „Leben", Kap. 49).

Das N. T. bekennt sich gleichfalls zu dem im A. T. ausgesprochenen Grundsatze von der Nothwendigkeit zweier oder dreier Zeugen, um eine zweifelhafte Sache zur Gewißheit zu bringen. So verlangt Jesus, daß, wenn ein Gemeindeglied von einem andern beleidigt worden, und der erste Sühneversuch unter vier Augen erfolglos geblieben sei, der zweite Sühneversuch in Gegenwart von einem oder zwei andern unternommen werde, deren Aussage dann der Gesammtgemeinde bei ihrer Entscheidung zum Anhaltpunkte dienen könne (Matth. 18, 16). Ebenso erklärt Paulus der korinthischen Gemeinde, daß er bei seiner nächsten Anwesenheit jede Streitigkeit nach der Aussage von zwei oder drei Zeugen entscheiden werde (2 Kor. 13, 1), und der Verfasser des ersten Timotheusbriefs will einer Anklage gegen einen Gemeindeältesten nur dann stattgegeben wissen, wenn sie durch die gleiche Zahl von Zeugen bekräftigt ist (1 Tim. 5, 19).

Die einfachen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes sind im talmudischen Rechte weiter fortgebildet und mit zahlreichen Zusätzen vermehrt worden, doch haben diese spätern Festsetzungen keine Bedeutung für das Verständniß der Bibel. Vgl. über dieselben Otho, Lexicon rabbinico-philologicum, ed. Zachariae [Altona 1757], S. 753 fg., und Saalschütz, „Das mosaische Recht" (2. Aufl., Berlin 1853), S. 604 fg.

Falsches Zeugniß abzulegen, war im Gesetze nachdrücklich verboten (2 Mos. 20, 16; 23, 1; 5 Mos. 5, 17). Trotzdem können die Fälle, in denen dieses Verbot übertreten wurde, nicht ganz selten gewesen sein, wie sich aus den im A. T. öfter wiederkehrenden,

diesen Punkt betreffenden Klagen, Mahnungen und Drohungen schließen läßt (Spr. 6, 19; 12, 17; 14, 5. 25; 19, 5. 9; 24, 28; Ps. 27, 12; 35, 11; vgl. 1 Kön. 21, 10 fg.; Matth. 26, 60; Apg. 6, 13). Krenkel.

Zeugniß, s. Zeugen.

Zibei, s. Mephiboseth.

Ziddim, eine feste Stadt im südlichen Naphtali, vielleicht erhalten in dem heutigen Khirbet-es-Saudeh westwärts vom südlichen Ende des Sees Tiberias (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 881). Kneucker.

Zidon, s. Sidon.

Ziegel. Schon in frühester Zeit finden wir Ziegel aus Lehm oder Thon anstatt der Steine (1 Mos. 11, 3; 2 Mos. 1, 14) als Baumaterial, wozu der Mangel an jenen zunächst Anlaß geben mochte. In Aegypten wurden nicht nur Privatgebäude, sondern auch andere Bauwerke aus Ziegeln errichtet. Herodot erzählt, Asychis, König von Aegypten, habe seine Vorgänger überbieten wollen und zur Erinnerung an ihn eine Pyramide aus Ziegeln hinterlassen mit einer Inschrift, die etwa Folgendes aussagt: „Schätze mich nicht geringer neben den steinernen Pyramiden, denn ich übertreffe sie so sehr, wie Zeus die andern Götter. Denn man langte mit einer Stange in einen See hinein, und allen Schlamm, der an die Stange sich anhing, nahm man, bildete Ziegel und hat auf diese Art mich aufgerichtet." In allen Theilen Aegyptens fand man Ziegel mit dem Stempel ältester Pharaonen. Nach Zeugnissen alter Schriftsteller waren die außerordentlich starken und hohen Mauern der assyr. Städte aus an der Sonne getrockneten Ziegeln. Layard fand zu Nimrud solche Ziegel mit Ueberresten von Vergoldung, die also wahrscheinlich vom Innern der Gemächer herrühren. Auch der berühmte Belusthurm war nach Arrian (De exp. Alex.) aus Ziegeln erbaut. In Assyrien und Babylonien dienten sie (oder Cylinder) als Archiv, indem man Lehmziegel mit Inschriften versah und hernach brannte. Ez. 4, 1 ist selbstverständlich auch von einem ungebrannten Ziegel die Rede. Die Bereitung der Ziegel, als harte Arbeit in der Bibel geschildert, die den Israeliten in Aegypten das Leben verbitterte (2 Mos. 1, 14), ist auch auf ägypt. Wandgemälden dargestellt. Der Lehm wird durch Treten zugerichtet (Nah. 3, 14) und durch eingemengten Häckerling (2 Mos. 5, 7), den die Aegypter mit den Händen einkneteten, haltbarer gemacht. Rosellini untersuchte Ziegel aus dem ägypt. Alterthum und fand stets zerhacktes Stroh eingemengt. Auf einem ägypt. Wandgemälde sieht man Arbeiter mit viereckigen Formen die Ziegel verfertigen, die geformten aus dem Modell ziehen und nebeneinander auf den Boden legen, um sie von der Sonne trocknen zu lassen. Von andern werden schon getrocknete Ziegel in Würfel aufgeschichtet. Die Bibel kennt aber nicht nur an der Sonne getrocknete Ziegel, Luftziegel, sondern auch im Ziegelofen (2 Sam. 12, 31; Nah. 3, 14) gebrannte, Backsteine (2 Mos. 5, 7), wo Luther statt Ziegel zu machen „Ziegel zu brennen" übersetzt, indem er bei dem daselbst erwähnten Stroh an Brennmaterial dachte, jenes hat die Bestimmung, in den Lehm gemengt zu werden. Denn in Aegypten wurden die Ziegel nicht gebrannt, sondern nur an der Sonne getrocknet. Aus solchen Luftziegeln erbaute Häuser sind noch gegenwärtig in Aegypten, in vielen Gegenden des Orients und in Ungarn sehr häufig zu sehen. Auch im griechischen und röm. Alterthum waren die Ziegel ein beliebtes Baumaterial. Nach Plinius sollen die Brüder Euryalus und Hyperbius die ersten domos laterales in Athen aufgeführt haben. Die ältesten Gebäude Roms bestanden großentheils aus Luftziegeln. Varro erwähnt aber öfter auch Backsteine, lateres coctiles. Nach Pausanias waren die Stadtmauern von Mantinea in Arkadien, von Bion am Flusse Strymon, ein Tempel bei der Stadt Panopeum, ein kleiner Tempel zu Argos, ein Tempel der Ceres zu Stiris und zu Lepreos, ein Porticus zu Epidaurus aus Ziegeln erbaut. Da er von den Mauern zu Mantinea bemerkt, das Wasser des sie berührenden Flusses habe die Ziegel aufgelöst, so müssen sie Luftziegel gewesen sein. Nach Plinius' und Vitruv's Beschreibung der drei Arten von Ziegeln waren sie größer als die unserigen. Die erste Art, die lydische, maß einen Fuß Länge und einen Fuß Breite; die zweite, pentadoron, war fünf und die dritte, tetradoron, vier Palmen lang. Die Römer gebrauchten aber auch kleinere Ziegel, laterculi, zur Unterstützung schwebender Fußboden in Bädern, zu Kanälen u. dgl. Plinius versichert, die Griechen hätten Wände aus Ziegeln denen aus Steinen vorgezogen, weil jene „ewig dauern, wenn sie nach dem Bleiloth gestellt sind". In der Bibel wird jedoch einem Gebäude aus Steinen, namentlich Quadern,

mehr Festigkeit und Dauer zuerkannt als einem aus Ziegeln (Jes. 9, 9). Unter den Ziegeln, auf welchen das Volk räuchert (Jes. 65, 3), womit Götzendienerei angedeutet wird, ist wahrscheinlich der mit Ziegeln bedeckte Dachestrich gemeint, wo man abgöttische Räucherungen vornahm (Jer. 19, 13; 22, 29), überhaupt Götzendienerei übte (2 Kön. 23, 12; Zeph. 1, 5). Andere verstehen darunter mit Ziegeln belegte heidnische Altäre.

Roskoff.

Ziegelthor, s. Jerusalem.

Ziegen gehörten mit den Schafen zusammen zum Kleinvieh (so'n) Israels (vgl. 1 Mos. 12, 16; 30, 35 fg.; 38, 17; 3 Mos. 1, 10). Der besondere Name für Ziege war ʒez, für Ziegenböcklein gedî, während man den Ziegenbock tájiš, ʒattúd, saʒîr oder sephîr nannte und das einzelne Stück Kleinvieh, gleichviel ob Ziege oder Schaf, sĕh (1 Mos. 30, 32; 3 Mos. 5, 7). In Palästina eignet sich ganz besonders das buschreiche, westliche Bergland vom Hermon bis nach Hebron für Ziegenzucht, dagegen das holzarme, aber kräuterreiche moabitische Plateau vorzugsweise für Schafheerden und die vielerorts mit saftigem Gras bewachsene Küstenebene für Großvieh (2 Kön. 3, 4; 2 Chron. 26, 10). Die in Israels Heimat vorherrschende Ziegenart zeichnet sich aus durch lange, meist schwarze (selten weiß und schwarzgesprenkelte und noch seltener ganz weiße) Haare (1 Mos. 30, 32), starke zurückgekrümmte Hörner und auffallend große (1 Fuß lange), oft bis unter die Nase herabreichende Ohren, die etwa der Hirt als Ueberbleibsel aus dem Rachen des Löwen rettete (Am. 3, 12). In der Umgebung des Hermon trifft man eine Varietät mit weniger großen Ohren, aber größern und oft horizontal herausstehenden Hörnern, längerm und feinerm Haar. Beide Arten sehen durchschnittlich stattlicher aus als die bei uns gemeine.

Die Ziegen nahmen im Haushalt Israels eine wichtige Stelle ein und gehörten nach der Sage schon zum Besitzstand der Patriarchen (1 Mos. 15, 9; 32, 14; 37, 31; 1 Sam. 25, 2; HL. 6, 5; Spr. 27, 36). Der Hirt führt Ziegen und Schafe gemeinsam aus der Hürde, wo sie getrennt gelagert gewesen (Matth. 25, 32 fg.). Rasch drängen die Böcke, denen je zehn Ziegen beigegeben sind (1 Mos. 32, 14), durch die Menge (vgl. Jer. 50, 8) und schreiten dann stolz ihrem Trupp voran (Spr. 30, 31). Der Spruchdichter (Spr. 30, 31) stellt den gravitätischen Gang des Ziegenbockes dem des Streitrosses an die Seite, und wol von ähnlichem Naturgefühl bewegt machte der Prophet den Ziegenbock zum Symbol der macedonisch-griech. Monarchie (Dan. 8, 5 fg.). Kaum ist glaublich, daß er dies gethan, weil einige macedon. Städte den Bock im Wappen führten oder Macedonien an Ziegen reich war. Folgsam und geordnet laufen die Schafe hinter dem Hirten her, während die Ziegen so bald wie möglich in muthwilligen Sprüngen die Halden ersteigen, um das Gebüsch abzunagen. Frisch geschwemmte Schafe waren dem Dichter des Hohenliedes ein Bild für weiße, schön geordnete Zähne, die schwarzen Ziegen am Gebirge Gilead ein solches für lose herabhängende, glänzend schwarze Locken (HL. 6, 4. 5). Im Gegensatz zu den weißen und wolligen Schafen boten sich die schwarzen und unlenksamern Ziegen als ungesuchtes Symbol des gottfeindlichen Wesens (Matth. 25, 32 fg.). Auch in Israel glaubten manche an bockartige Dämonen (3 Mos. 17, 7). Zum Sündopfer wurden immer Ziegenböcke gewählt (3 Mos. 4, 14. 23; 9, 3; 23, 9; 4 Mos. 7, 16; vgl. Knobel zu 3 Mos. 9, 3), und ein Bock trug am Versöhnungstage die Schuld des Volkes hinaus zum Dämon der Wüste (3 Mos. 16, 8 fg.).

Das zarte, wohlschmeckende Fleisch des jungen Böckleins war zu allen Zeiten ein Lieblingsgericht in Israel und wurde, wie heute noch in Palästina, gewöhnlich auch dem Gastfreund vorgesetzt (1 Mos. 27, 9; 38, 17; Richt. 6, 19; 13, 15; Luk. 15, 29), und zwar gesotten. Nur war verboten, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (2 Mos. 23, 19). Mit Ziegenfett durfte man die Speisen nicht würzen (3 Mos. 7, 23), aber die Milch wurde im Ueberfluß genossen (Spr. 27, 27). Ziegen von ein bis drei Jahren kamen auf den Opfertisch (1 Mos. 15, 9; 4 Mos. 15, 27), und wer für das erste Passahmahl kein Lamm zur Hand hatte, durfte eine Ziege schlachten (2 Mos. 12, 5). Ziegenhaare wurden von Frauen zu Mänteln, Zeltdecken u. dgl. verwoben (2 Mos. 26, 7; 36, 14; 35, 26) oder zu Netzen verflochten (1 Sam. 19, 13. 16). Von den cilic. Ziegen fertigte man in Tarsus (s. d.) weitberühmtes Zelttuch. Ziegenfelle wurden vorzugsweise zu leicht transportabeln Gefäßen für Wasser, Wein, Oel und auch für trockene Dinge verwandt (s. Schlauch). Arme Leute trugen ein Ziegenfell an Stelle des Mantels (Hebr. 11, 37). Vgl. Tristram,

The natural history of the Bible (London 1867), S. 88 fg.; Wood, Bible animals (London 1869), S. 189 fg.; Lewysohn, „Die Zoologie des Talmuds" (Frankfurt a. M. 1858), S. 123 fg. Furrer.

Zihim, genauer **Zijim**, bedeutet „Wüstenbewohner" und bezeichnet Jes. 13, 21 Steppenthiere (s. Ohim, Ochim), dagegen Jes. 23, 13 und Ps. 72, 9 wüstenbewohnende Nomaden, während Luther an der ersten Stelle das Wort als Eigennamen faßt und an der zweiten durch „Schiffe" wiedergibt. Kneucker.

Ziklag, eine Stadt im Südlande Judas, zum Philistäerstaat Gath (s. d.) gehörig (Jos. 15, 31; 1 Sam. 27, 6), welche in den Händen der Philistäer blieb bis auf David, der sie von Achis, dem König von Gath, zum Geschenk erhielt (1 Sam. 27, 6) und daselbst mit seinen Kriegern sich aufhielt (1 Sam. 30, 1. 14. 26; 2 Sam. 1, 1; 4, 10; 1 Chron. 12 [13], 1. 20; vgl. Josephus, „Alterthümer", VI, 13, 10), bis er nach Saul's Tode nach Hebron übersiedelte (2 Sam. 2, 1). Die nunmehr israelitische Stadt scheint in der Folgezeit von Simeoniten besetzt worden zu sein (Jos. 19, 5; 1 Chron. 4 [5], 30. 31), und nach dem babylonischen Exil wurde sie von Judäern bewohnt (Neh. 11, 28). Wenn in neuerer Zeit Rowlands (bei Williams, The Holy City [2. Aufl., London 1849], I, 465) das alte Ziklag in den Ruinen von Asludsch oder Kasludsch, eine Strecke südwestwärts von Milh (Malatha) auf dem Wege nach Abdeh (Eboda), drei Stunden östlich von Sepâta (s. Zephat) nach Khulasah (Elusa) zu, wiederfinden will, so scheint diese Annahme doch gar zu weit in den Süden irrezuführen (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien [Berlin 1848—55], I, 1085 fg.). Vielmehr ist Ziklag, gemäß 1 Sam. 30, 9, nördlich vom Bach Besor (s. d.) zu suchen, und van de Velde dürfte das Richtige getroffen haben, wenn er die alte Ortslage in dem heutigen Tell Scheriâh oder Tell Melaha, nördlich vom Wadi Scheriâh, vermuthet. Vgl. übrigens Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), II, 647. Nach Palmer's neuesten Forschungen liegt Asludsch etwa sechs Stunden nördlich von Sepâta und etwa vier Stunden nordwestlich vom Wadi Bedschar, dessen Name an das hebr. Besor anklingt (Palmer, The deserts of the Exodus [Cambridge 1872], S. 385 fg., 406). Kneucker.

Zilla, s. Lamech.

Zimmermann, s. Handwerke.

Zimmerthal, s. Thäler.

Zimmt (hebräisch: kinnamón) bildete ein Ingrediens des heiligen Salböls (2 Mos. 30, 23), wurde nebst andern Spezereien als Parfum gebraucht von lüsternen Frauen zu Durchduftung ihres Bettes (Spr. 7, 17), und war auch im kaiserlichen Rom ein gesuchter Artikel (Offb. 18, 13). In einem Paradiesgarten, wie der Dichter des Hohenliedes ihn träumt, wachsen auch Zimmtbäume (HL. 4, 14). Letztere, zu den Laurineen gehörig, sind in Ceylon einheimisch, erlangen bei einer Dicke von 1½ eine Höhe von 20 Fuß, zeichnen sich aus durch kantige Aeste, gegenüberstehende, dreirippige, glatte, 5½ Zoll lange und 2½ Zoll breite Blätter, graue, seidenartige Blütenrispen, durch außen graubraune, inwendig gelblichrothe Rinde, welche man von den dreijährigen Zweigen losschält und, von der äußern Borke befreit, in den Handel bringt. Dieser durch seinen Gehalt an schwerem, ätherischem Oel stark duftende Bast konnte nur von Indien bezogen werden gleichwie die echte Narde (s. d.).

2 Mos. 30, 23 wird kinnamón näher bestimmt als Zimmt des Wohlgeruchs (bĕsĕm), ohne Zweifel um ihn zu unterscheiden von dem in China und Indien einheimischen Cassiazimmt, der stärker, aber weniger angenehm riecht als der eigentliche Zimmt. Der Baum, der diese Rinde liefert (Cinnamomum Cassia, auch laurus Cassia genannt), erreicht dieselbe Höhe wie der Zimmtbaum und hat überhaupt mit diesem viel Aehnlichkeit; doch stehen die Blätter des Cassiabaumes meist abwechselnd und sind länglicher, die Blütenrispen kürzer. Auf den Bast dieses Baumes bezieht man sowol den Stoff kiddáh, der ebenfalls ein Ingrediens des heiligen Salböls bildete (2 Mos. 30, 24) und von Südarabien her auf den Marktplatz von Tyrus kam (Ez. 27, 19), als auch die Ps. 45, 9 als Parfum und Hiob 42, 14 als Frauenname erwähnte ḳeṣiʿáh. Es scheint uns wahrscheinlicher, daß zwar ḳeṣiʿáh die Cassiazimmtrinde bedeutet, kiddáh dagegen ein wohlriechendes Product bezeichnet, das in Südarabien selbst einheimisch war, stammend von einem hohen palmenähnlich, kadi genannten, aber noch nicht näher bestimmten Baum von sehr starkem Wohlgeruch; vgl. Knobel zu 2 Mos. 30, 24; ferner Strumpf, „Systematisches Handbuch

der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 666 fg., 671 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), II, 1527 fg. Furrer.

Zin heißt eine an den Süden Kanaans angrenzende (4 Mos. 13, 22; 34, 3; Jos. 15, 1), noch zum Peträischen Arabien (s. d.) gehörende Wüste, in welcher Kadesch lag (4 Mos. 20, 1; 27, 14; 33, 36). Aus letzterer Angabe folgt, daß Zin noch zur Wüste Paran gehörte; es war der nordöstliche Theil der Wüste Paran, der Zin genannt wurde, und letzterer Name darf nicht verwechselt werden mit Sin (s. d.); s. auch Wüste. Steiner.

Zinn, s. Metalle.

Zinna, s. Zin.

Zinne, s. Tempel.

Zinsen, s. Darlehen, Wucher, Geld.

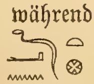
Zinsgroschen, s. Abgaben, Drachme.

Zion, s. Jerusalem.

Zior, eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 54), zunächst nach Hebron genannt. Van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 355) vermuthet dieselbe ohne hinreichenden Grund in dem 2½ Stunden nordöstlich von Hebron gelegenen Saîr (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 863; II, 410); eher dürfte mit Knobel der alte Name in dem Höhenzuge Tughra nahe bei Hebron wiedererkannt werden (vgl. Rosen in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1857, S. 56). Kneucker.

Zippora, Tochter des midianitischen Priesterfürsten Jethro (s. d. und Reguel) und Gattin des Mose (s. d. und 2 Mos. 2, 21), dem sie zwei Söhne, Gersom und Eliefer, geboren haben soll (2 Mos. 2, 22; 18, 3 fg.). Ihre Anhänglichkeit an ihren Gatten bewährte sie dadurch, daß sie denselben auf der gefahrvollen, für dessen Schicksal und Israels Zukunft entscheidenden Reise von Midian nach Aegypten begleitete (2 Mos. 4, 20), was ein späterer Erzähler mit Unrecht bezweifelt, indem er die Familie Mose's bei Jethro zurückbleiben und erst in der Sinaiwüste mit ihm wieder zusammentreffen läßt (2 Mos. 18, 2 fg.; vgl. 4, 18). Mose's Geschwister, Aaron und Mirjam (s. d.), waren der Zippora nicht günstig gesinnt, weil sie eine Ausländerin war (4 Mos. 12, 1). Sie hat deshalb auch nur mit Widerwillen bei ihrem ersten Sohne Gersom die Beschneidung angewandt, sonst hätte sie, von Mose dazu genöthigt, ihm nicht die Vorhaut vor die Füße geworfen und ihn als einen „Blutbräutigam" bezeichnet (2 Mos. 4, 24 fg.). Die Vermuthung, daß sie (während des Wüstenzuges) gestorben und Mose sich mit einem äthiop. Weibe verheirathet habe (vgl. 4 Mos. 12, 1 fg. und s. „Bibel-Lexikon", IV, 224), ist nicht begründet, da die Urkunden von einer zweiten Verheirathung Mose's nichts wissen (vgl. Knobel zu 4 Mos. 12, 1). Schenkel.

Ziz. Die „Steige Hazzîz" (ma;alē = haṣṣîṣ, 2 Chron. 20, 16), ein von dem Todten Meere in der Gegend Engedis (s. d.) her zur westlichen Höhe (Wüste Jeruel) emporführender Gebirgspaß, hat sich vielleicht, nach Ewald's Vermuthung, in dem Namen des heutigen Wadi Hasâha erhalten, welcher südöstlich von Thekoa (s. d.) zum Todten Meere hinabzieht (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 482 fg.). Kneucker.

Zoan, genauer Ṣo;an, Jes. 19, 11. 13; 30, 4; Ez. 30, 14; Ps. 78, 12. 48 und 4 Mos. 13, 22 erwähnt, wird von den LXX durch Tanis wiedergegeben. Es ist also die bekannte Stadt auf dem östlichen Ufer des von ihr benannten tanitischen Nilarmes. Die Araber nennen sie Ṣân, bei Saadja steht aber nach dem Hebräischen Ṣâ;ân, die koptische Form ist Dschani, d. h. Niederung, deren dsch aus einem alten, eigenthümlichen t entwickelt ist, das im Semitischen zu ṣ wird, während es im Griechischen als reines t erscheint. Die hieroglyphische Schreibung ist  oder , tan, ta; sonst hatte die Stadt noch andere ägypt. Namen: Chont ab, Mesent des Nordens, Pahor, d. h. Horusort, Tebet des Nordens, Ta bennu, d. h. Phönixstadt, und Pa Rameses, Ramses' Stadt. Die Stadt war Hauptort eines Nomos (Ptolemäus, IV, 5, 52; Plinius, V, 9). Die Stadt ist von Ramses II. mit großartigen Bauten versehen worden, ihr Ruinenfeld ist außerordentlich ausgedehnt und von malerischer Schönheit; zahlreich findet sich der Name Ramses II. auf den Obelisken, Säulen und Statuen des Ruinenfeldes eingegraben. Tanis

war die bedeutendste Stadt von Gosen, von hohem Alter, sieben Jahre jünger als Hebron, das in Abraham's Zeit schon blühte (4 Mos. 13, 22); das älteste Denkmal gehört der sechsten ägypt. Dynastie an, also dem vierten Jahrtausend v. Chr. Die merkwürdige Verbindung, in der Hebron und Zoan an der angeführten Stelle genannt wird, veranlaßte Knobel zu dem Schlusse, daß beide dieselben Gründer hatten, als die man die Hyksos denken müsse, deren erster König Salatis die Stadt Abaris (Pelusium) und auch wol Zoan erbaut habe. Die Hyksoskönige residirten zu Tanis, wo auch die durch Inschrift und Sphinxe bestätigte Hauptcultusstätte des Baal-Set war, und später wohnte dort Seti I. und sein Sohn Ramses II. in der Zeit ihrer Kämpfe gegen die asiat. Nachbarn. Nach Ps. 78, 12. 43 war es in den auch hieroglyphisch sogenannten Gefilden Zoans (sechet t'ân), wo Mose die ägypt. Zauberer überwand, und wenn er hier lebte und erzogen war, ohne in das südliche Land zu gelangen, so erklärt sich auch der auffallende Umstand, daß der Pentateuch die Pyramiden, die Wahrzeichen von Memphis, mit keinem Wort erwähnt (Ebers). Die einundzwanzigste und dreiundzwanzigste Dynastie residirten hier später, jene in der Zeit des David und Salomo, diese vor der Dodekarchie.

Noch Strabo (XVII, 802), Plinius (V, 11) und Stephanus von Byzanz nennen Tanis als große Stadt, Jacut nennt sie nur als im ägypt. Tiefland gelegen und warnt davor, sie mit Sâ zu verwechseln, in dessen Nähe Ibn Jubair über den Nil setzte und das zwischen Alexandrien und Kairo lag (Ibn Jubair, Travels, ed. by Wright [Leyden 1852], S. 40; Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], III, 364). Gegenwärtig ist Zoan-San ein Ruinenfeld, beschrieben von Cordier in der Déscription de l'Égypte (Paris 1821—30), V, 99, und abgebildet in E. de Rougé's Album photographique (Paris 1863), Nr. 87, 88. Weiteres vgl. bei Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte (Paris 1811), I, 284 fg. Champollion, L'Égypte sous les Pharaons (Paris 1814), II, 101; Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" (Leipzig 1857—60), I, 87, 90, 300, und Ebers, „Durch Gosen zum Sinai" (Leipzig 1872), S. 498 fg., 78 fg.

Merx.

Zoar, hebräisch: Sôʿar, war eine Stadt am Todten Meere, und zwar östlich von demselben, wie sich aus Jes. 15, 15 (vgl. Hieronymus zu der Stelle); Jer. 48, 34 ergibt, wo es den Moabitern gehört. Nach 5 Mos. 34, 3 lag es sicherlich auf der südlichen Hälfte der Ostküste, doch nicht wirklich südlich vom Meere, wie es auf alten Karten verzeichnet ist. Nach 1 Mos. 19, 19 lag es zwischen dem Gebirge östlich vom See und dem Ufer, nahe dem letztern. In späterer Zeit gehörte es Arabern (Josephus, „Alterthümer", XIV, 1, 4; „Jüdischer Krieg", IV, 8, 4), deren Könige Aretas (s. d.) es zurückgegeben wird. Eusebius (im Onomasticon u. d. W. Babla [Bala]) berichtet von einer röm. Besatzung, und Stephanus von Byzanz nennt es ein Castell. Ptolemäus (V, 17) rechnet es zum Peträischen Arabien, wie es ja auch in der That dessen König Aretas übergeben wurde. Unter Luith sagen Eusebius und Hieronymus, das Dorf Luith habe zwischen Areopolis und Zoar gelegen; Benamerium (Beth Nemrin) setzen sie im Artikel Nemrin nördlich von Zoar, das also östlich vom Todten Meere lag. Phinon verlegen sie zwischen Petra und Zoar (u. d. W. Fenon). Die arab. Geographen nennen die Stadt Zoġar, Istachri (Bibliotheca geographica Arabum, ed. de Goeje [Leyden 1870 fg.], I, 64) und Ibn Haukal beschreiben sie als am Südende des Gor gelegen (a. a. O., II, 111, 114), und Maçudi (Prairies d'or, ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille [Paris 1861—66], I, 96) nennt sie neben Jericho im Gor am Todten Meere (Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 8, 9, 11, 148; Marâszid, ed. Juynboll [Leyden 1854—59], I, 514; Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1848—49], II, 61). Ausführlicher redet Jacut von der Stadt; es soll der Name von einer Tochter Lot's entnommen sein, und nach einem Verse Hatim Tai's lag sie nahe bei Moab. Eine andere Autoriät bestimmt ihre Entfernung von Jerusalem auf drei Tagereisen, sie liege in einem Wadi, besitze Saatfelder und gehöre zum Higaz. Lot und seine Leute kamen dorthin, als sie nach Damaskus zogen, seine ältere Tochter Rajja sei bei einer Quelle dort begraben, die ;ain Rajja heiße, die jüngere, Zogar mit Namen, sei bei der Quelle von Zogar begraben. Das Versinken dieser Quelle gehört zu den Vorzeichen des eintretenden Endes der Welt. Die Lage der Stadt und ihres Wadi gilt für ungesund (Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von

Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 933; III, 567, Z. 21). Der District von Zoġar bis Aila gehört zum Verwaltungsbezirk Palästina (Jacut, a. a. O., III, 914).

Als die Kreuzfahrer unter Balduin I. das Südende des Todten Meeres, von Hebron aus marschirend, umkreist hatten, gelangten sie nach Segor und fingen von hier aus an, in die östlichen Berge einzudringen.

Nach diesen Indicien ist Zoar von Irby und Mangles, denen Robinson, Winer und Tuch folgten, in das Wadi Kerak verlegt, das nördlich von der Halbinsel in das Todte Meer geht. Die Stelle ist voll von Ruinenstätten, deren eine, ungewiß welche, den Ort des alten Zoar bezeichnen möge, das bis spät in das Mittelalter hinein bewohnt war. Die kirchl. Notitiae bezeichnen es als Sitz des Bischofs von Palaestina tertia; die Kreuzfahrer fanden es anmuthig gelegen und nannten es Palmenstadt (Villa Palmarum, Palmer, Paumier; vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 755; Tuch, „Commentar über die Genesis" [2. Aufl., Halle 1871], S. 281.

Nicht einverstanden mit dieser Lage ist Knobel und Delitzsch, die die Stadt zu 1 Mos. 19 weiter nach Süden in das Gor es-Safieh am Südostende des Meeres verlegen, was in der That besser zu Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 8, 4, und zu 5 Mos. 34, 3 paßt. Auch die Zusammenfassung von Zoġar mit Aila bei Jacut spricht für die südlichere Ansetzung. Nach Seetzen („Reisen durch Syrien, Palästina, Phönizien" [Berlin 1854—59], III, 18) und der Karte van de Velde's gibt es dort einen Ort Es-Safieh, der ein Castell und Wassermühlen besitzt. Die Gegend ist im Winter ein Sammelplatz von mehr als zehn Stämmen, gut bebaut, aber ungesund, was ja auch Jacut und Cazwini bemerken.

Die Erwähnung der Stadt in 1 Mos. 19, 20 beruht auf einem Wortspiel, Zoar heißt Kleinigkeit, die kleine, volkarme Stadt verschont der Engel, obwol sie zur Siddimebene gehört, um Lot's willen, der sie als nächste Zufluchtsstätte bezeichnet, da er das Gebirge nicht mehr erreichen könne. So erklärt die Localsage oder der Schriftsteller, doch wahrscheinlicher die erstere, den Namen und die Erhaltung der Stadt bei der Zerstörung des Siddimthales gleichzeitig. Anders verwendet Ephräm, der Syrer, den Namen, indem er nach dem syr. ṣaʿar, Schmach, Schändung, Zoar von der Blutschande der Töchter Lot's ableitet. Er läßt den Engel sagen: „Auch in Betreff Zoars will ich dich berücksichtigen, die dir zur Schmach (ṣaʿrå) deiner Töchter gegeben wird" (Opera syr. et lat., ed. Benedictus [Rom 1737—43], I, 71 F). Die LXX nennen die Stadt Sēgor, Sĕgor, Zogora, Josephus Zoôr und Zôara. Ihr alter Name war nach 1 Mos. 14, 2. 8 Bela gewesen. Merx.

Zoba, s. Aram-Zoba.

Zoll, Zöllner. Schon an andern Orten des „Bibel-Lexikons" ist über das zuerst unter pers. Herrschaft eingeführte Weggeld, über das ägyptisch-syrische und endlich auch über das röm. Zollsystem berichtet worden (s. Abgaben, Perser, Römer, Verwaltung, Steuern). Es bleibt somit nur übrig, an die gesellschaftlichen Folgen zu erinnern, welche die röm. Sitte, die Zölle zu verpachten, für die Unterpächter selbst, soweit sie der jüd. Nation angehörten, mit sich brachten. Schon das Gehässige des mit stetiger Belästigung des Verkehrs und äußerster Erschöpfung der Steuerkräfte verbundenen Geschäfts selbst erklärt die Stellung, welche sie einnahmen. War doch der Steuerdruck so schwer, daß selbst die Hilleliten jegliche Mittel für erlaubt erklärten, sich den auf den Kopf, auf die Feldfrüchte, auf die Häuser, auf die Ausgangszölle gelegten Abgaben zu entziehen. Jeder Jude, der sich, sei es als Steuer-, sei es als Zollpächter, an diesem Abgabensystem betheiligte, galt als ein zum Nachtheile seines Volks für den eigenen Beutel arbeitender Betrüger und fand als Zeuge keinen Glauben vor jüd. Gerichten. Nur eigennützige und leichtsinnige Leute gaben sich dazu her, die dann sofort auch für öffentlich gebrandmarkt galten und aus der Gesellschaft ausgeschlossen waren. So ist der üble Ruf der „Zöllner und Sünder" (Matth. 9, 10; 11, 19; 18, 17; 21, 31. 32; auch 5, 46; Mark. 2, 15; Luk. 3, 12. 13; 7, 29. 34; 15, 1; 18, 13) nur zu wohl begründet; er war sprichwörtlich geworden nicht blos in Judäa, sondern im ganzen Reiche (Friedländer, „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine" [2. Aufl., Leipzig 1865—67], II, 28 fg.).

Dazu kam nun aber noch, daß das jüd. Gesetz Abgaben und Steuern nur für re-

ligiöse Zwecke kannte. Wie daher die Frage Matth. 22, 17 schließlich mit dem Schwert ausgefochten werden mußte (s. Schatzung), so war auch jedes Zollhaus und jede Brückenstation für den gesetzestreuen Juden ein Pfahl im Gewissen, der Zöllner daher ein doppeltes Aergerniß. Der Schimpf traf nicht blos ihn, sondern seine ganze Familie. Begreiflich genug, wenn daher auch im Leben Jesu sein Umgang mit den Zöllnern (Matth. 9, 11 fg. = Mark. 2, 16 fg. = Luk. 5, 27. 29 fg.; 18, 10 fg.; 19, 1 fg.; Matth. 10, 3) ein verhängnißvolles Moment, einen ersten Anlaß zum nachmals sich steigernden Conflict bildete (s. „Bibel-Lexikon", III, 277 fg.). Holtzmann.

Zophar, s. Hiob.

Zora, Zorea (Luther: Zarea und Zarega), eine Stadt in der Niederung Judas (Jos. 15, 33), welche gewöhnlich mit Esthaol (s. d.) zusammen erwähnt wird und mit dieser auch ihre Bewohner von Kirjath-Jearim (s. d.) erhalten haben soll (1 Chron. 2, 53; 4, 2). Eine Zeit lang gehörte sie den Daniten (Jos. 19, 41; Richt. 13, 2. 25; 28, 2. 8. 11) und wurde der Geburtsort Simson's (Richt. 13, 2), wie denn auch dessen Grab zwischen Zorea und Esthaol (Richt. 16, 31) genannt und noch im J. 1334 n. Chr. als ein sehr altes, mit dem für die Philistäer verderblichen Eselskinnbacken geschmücktes Denkmal gezeigt ward. Rehabeam befestigte die Stadt (2 Chron. 11, 10), und nach dem Exil wurde sie wieder von Judäern bewohnt (Neh. 11, 29). Hieronymus setzt dieselbe 10 röm. Meilen, d. i. 3⅓ Stunden, nordwärts von Eleutheropolis nach Nikopolis hin, und bis heute hat sich die alte Ortslage und Benennung erhalten in Sur'âh (Sarah), einem kleinen, armseligen Dorfe auf einem spitzen Berge nordwärts vom Wadi Serai, in der Mitte zwischen Jerusalem und Jamnia (Jebna). Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), II, 592, 598 fg.; III, 224; „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 199 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" (Gotha 1859), S. 181 fg. Kneucker.

Zorn, 1) Gottes, ist in der Bibel ein Ausdruck für die stärkste Verneinung alles Bösen und Unreinen von seiten Gottes. Da der Zorn eigentlich einen menschlichen, in der Regel sinnlich-leidenschaftlichen Affect bezeichnet, so paßt er an sich nicht zu dem rein geistigen Wesen Gottes (s. Gott) und muß, auf Gott angewandt, von jeder sinnlichen Erregung oder Wallung frei gedacht werden. In diesem Falle dient er jedoch zur Veranschaulichung des tiefen Gegensatzes, der zwischen Gott und der Sünde (dem Bösen) besteht, und daß Gott die Sünde als solche nicht will, verwirft und straft (s. auch Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes). Der göttliche Zorn ist besonders im A. T. oft ergreifend und erschütternd, mit echt dichterischen Farben, geschildert (5 Mos. 32, 21 fg.; Jer. 10, 10; 17, 4; Hiob 21, 17; Hos. 5, 10; Ps. 21, 10; 77, 10; 102, 11; Jes. 9, 11; 16, 20; Nah. 1, 4 fg.; Zeph. 2, 3 und öfter). Im N. T. kommt der Ausdruck seltener vor, doch findet er sich selbst im vierten Evangelium als Bezeichnung für diejenige Kundgebung der göttlichen Strafgerechtigkeit, welche der Unglaube an den Sohn Gottes bewirkt (Joh. 3, 36). Der Apostel Paulus gebraucht ihn gleichfalls von der richterlichen und strafenden Gerechtigkeit Gottes (Röm. 1, 18; 2, 5; vgl. auch Kol. 3, 6; Eph. 5, 6); der Apokalyptiker redet sogar von dem Zorne des Lammes, das doch die Sünden der Welt durch seine Liebe versöhnt hat (Offb. 6, 16 fg.). Es liegt in der Natur der Sache, daß im N. T. die sündenvergebende Gnade Gottes, die besonders im Kreuzestode Jesu geoffenbart ist, eine stärkere Betonung findet als der göttliche Zorn; der Apostel Paulus betrachtet unverkennbar die Kundgebungen des göttlichen Zornes lediglich als Züchtigungs- und Erziehungsmittel, die Begnadigung „aller" dagegen als das Ziel der göttlichen Heilsökonomie (Röm. 11, 29 fg.; 1 Kor. 15, 24 fg.). 2) Am Menschen wird der Zorn schon im A. T. vielfach als sündliche Wallung und Leidenschaft getadelt und verworfen (Spr. 15, 18; 30, 33; Koh. 7, 9; Sir. 25, 15), obwol sich auch die frommen Psalmdichter von Zornausbrüchen nicht immer freihalten (vgl. Ps. 76, 11; 79, 6; 83, 10 fg.; 94, 1 fg.). Jesus preist die Sanftmüthigen selig (Matth. 5, 5) und warnt ernstlich vor dem Zorn und seinen Ausbrüchen in Scheltworten (Matth. 5, 22 fg.), indem er ihn als die Wurzel des Mordes bezeichnet; Paulus zählt den Zorn zu den offenbaren Sünden des Fleisches (Gal. 5, 20). Christen sollen ihn überwinden (Kol. 3, 8), namentlich sollen auch Aeltern und Erzieher die ihnen anvertrauten Kinder nicht zum Zorn reizen (Eph. 6, 4). Gibt es auch einen berechtigten Zorn, der nicht sündlich ist, gegen das Schlechte und Gemeine, so darf doch die leidenschaftlich erregte Stimmung nicht anhalten; die Sonne soll, nach Eph. 4, 26, über ihr nicht untergehen. Jak. 1, 20 wird der Grund hierfür angegeben; der

Zornige ist immer in Gefahr, die Normen der göttlichen Gerechtigkeit zu verletzen. Die Kundgebung eines heiligen Zornes ist die Strafrede Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. 23, 2 fg. Zu einer solchen bedarf es aber der sittlichen Vollkommenheit Jesu (s. d.). Schenkel.

Zucht, s. Züchtigung.

Züchtigung, ein besonderer Theil der Erziehung (s. d.), der die Ordnung und Zurechtweisung der noch ungeregelten sinnlichen Triebe und Neigungen bezweckt. Jede Zurechtweisung, auch durch Wort und Beispiel, sobald sie sinnlich empfindlich wirkt, wird zur Züchtigung (Spr. 9, 7). Im A. T. wird dieselbe meist als sinnlich empfindliche Bestrafung, s. v. a. körperliche Züchtigung, vorgestellt und von den alttest. Weisheitslehrern namentlich als förderliches Erziehungsmittel eifrig empfohlen (Spr. 13, 24; 19, 18; 23, 13; 29, 17. 19). Im N. T. wird die körperliche Züchtigung als Erziehungsmittel nirgends empfohlen (Hebr. 12, 5 fg. ist nicht eigentlich von körperlicher Züchtigung die Rede und Kol. 3, 21; Eph. 6, 4 wird eher davon abgemahnt). Dagegen sind die Leiden, welche die Christen treffen, im N. T. öfters als Züchtigungen, welche ethisch-pädagogische Zwecke haben, aufgefaßt (1 Petr. 4, 7 fg.; Hebr. 12, 4 fg.; Offb. 3, 19). Besonders der Hebräerbrief betrachtet die Züchtigung durch Leiden (παιδεία) als eine Kundgebung der göttlichen Vaterliebe und als ihre Frucht die Gerechtigkeit (Hebr. 12, 11). Schon in der prophetischen Periode des Alten Bundes findet sich im wesentlichen dieselbe Anschauung. Das Wort des Eliphas (Hiob 5, 17): „Heil dem Manne, den Gott züchtigt", ist in gewissem Sinne das Thema des Buches Hiob. Derselbe Grundsatz ist Spr. 3, 11 fg.; Jes. 26, 16; Jer. 31, 18 fg.; Ps. 118, 18; Hab. 1, 12 und sonst ausgesprochen. Die unglücklichen Schicksale des Volkes Israel seit den Verwickelungen mit den ausländischen Großstaaten und unter dem Drucke der Fremdherrschaft bedurften einer Erklärung und Rechtfertigung von theokratischem Standpunkte aus; auch die Leiden und Zurücksetzungen der Anhänger der theokratischen Partei durch die Gegner der Theokratie werden in die heilsökonomische Beleuchtung gestellt, und die Folge war die Auffassung des Leidens als heilsame, göttliche Züchtigung. Erst der spätern christlichen, die Gründung der altkatholischen Kirche vorbereitenden Zeit gehörte die Idee an, daß auch die H. Schrift (des Alten Bundes), d. h. die Beschäftigung mit derselben durch Lesen und Studiren, heilsam „zur Züchtigung in der Gerechtigkeit ist" (2 Tim. 3, 16). Die Zucht ist die Frucht der Züchtigung, dasjenige sittliche Verhalten, welches infolge der Bändigung der ungeregelten und unerlaubten sinnlichen Triebe und Neigungen den sittlichen Normen thunlichst entspricht. Darum betrachtet ein alttest. Sinnspruch die Unterweisung in der Zucht als den Weg zum Leben (Spr. 6, 23), wogegen das N. T. an die Stelle des Begriffs der Zucht den der Heiligung (s. d.) gesetzt hat. Schenkel.

Zukunft (Wiederkunft) **Christi**, s. Zukunft.

Zukunft, im Hebräischen durch Worte, welche ursprünglich die Folge (Jer. 29, 11; Ps. 37, 37) oder den morgigen Tag (2 Mos. 13, 14; Jos. 4, 6) oder das Dunkle, Verhüllte (Ps. 104, 5; Jes. 32, 14) bezeichnen, im Griechischen durch den Begriff des Werdenden (Kommenden: Luk. 13, 9; Röm. 8, 38) ausgedrückt, bezeichnet im allgemeinen die für die Gegenwart des Redenden noch kommende Zeit und deren concreten Inhalt. Mehr als es bei den andern Völkern des Alterthums, insbesondere den Griechen und Römern der Fall ist, sind die Gedanken des Hebräers auf die Zukunft gerichtet. Indem er die Welt als die Offenbarungsstätte göttlicher Zwecke betrachtet und daher Vergangenheit und Gegenwart unter den Gesichtspunkt ihrer Verwirklichung stellt, wird er zugleich durch die Idee der Vollkommenheit Jahve's und seines Wirkens dahin geführt, in der Zukunft die Weiterentwickelung und Vollendung des in Vergangenheit und Gegenwart Gewordenen zu schauen. Die Vertreter dieser teleologischen Richtung des hebr. Geistes sind die Propheten (s. Propheten und vgl. meine Schrift: „Die Idee des Reiches Gottes" [Göttingen 1872], S. 13 fg.). Auf diese haben wir daher auch hier zu reflectiren, wenngleich anzuerkennen ist, daß die teleologische Weltbetrachtung auch auf die Geschichtschreibung und Lyrik Einfluß gewonnen hat. Der Gang, den die prophetische Intuition nimmt, ist aber der, daß der Prophet das durch innere und äußere Erfahrung gewonnene Weltideal zum Kriterium für den Verlauf der Geschichte, für die gegenwärtigen Zustände des Volkes und die Lage der Weltmächte erhebt, daran den Grad der Annäherung der wirklichen Welt an ihr ideales

Ziel ermißt und von hier aus auf die Art der künftigen Verwirklichung des göttlichen Weltgedankens schließt, um damit, da diese Verwirklichung im einzelnen von dem Verhalten des Volkes abhängig ist, Ermahnungen, Verheißungen und Drohungen zu verbinden. Sind die Grundzüge des so gewonnenen Zukunftsbildes auch dieselben: Bekehrung Israels, glückliche Wendung seiner Geschicke, Aufrichtung einer vollkommenen Gottesherrschaft in Israel, Anerkennung derselben durch die gedemüthigten Heiden, goldenes Zeitalter: so verändern sich die concreten Züge doch je nach der geschichtlichen Situation der Gegenwart des Propheten, nach welcher er das Bild der Zukunft gleichsam perspectivisch entwirft, sodaß dasselbe die Contouren und Farben der Gegenwart trägt und daher als eine Idealisirung der geschichtlichen Wirklichkeit betrachtet werden kann. Aus dieser Art der prophetischen Intuition erklären sich zwei Eigenthümlichkeiten des Prophetismus, welche für das Verständniß desselben von großer Bedeutung sind. Die eine besteht in der Veränderlichkeit seiner concreten Hoffnungen, welche sich selbst bei einem und demselben Propheten findet (wie wir denn bei Jeremia und dem Verfasser von Jes. 40—66 drei Perioden ihrer Weissagung unterscheiden müssen, deren Zukunftsbilder sich keineswegs decken), denn dieselbe hat ihren Grund lediglich in dem veränderten Zustande der Gegenwart. Für das Bewußtsein des Propheten hat alsdann, da er in die Richtigkeit seiner allgemeinen Anschauung, die sein Bewußtsein ganz beherrscht, keinen Zweifel setzen kann, Jahve seinen Rathschluß geändert (Jer. 18, 5. 10; vgl. 6, 8; 26, 1—19). Die andere Eigenthümlichkeit ist die, daß der Prophet die Erfüllung seiner Weissagung, und zwar auch die der Vollendung der Theokratie, nicht in eine von der Gegenwart durch große Perioden der Entwickelung getrennte Zukunft, sondern in eine nahe Zeit setzt (Jer. 12, 16—19; Ez. 36, 8; Jes. 51, 5), getrieben von der Energie des nach Erfüllung sich sehnenden Geistes. Wird es ihm doch auch nur so möglich, die Zukunft concret vorstellig zu machen.

Es würde die Grenzen dieses Artikels weit überschreiten, wollten wir hier eine specielle Darstellung der Veränderungen geben, welche das prophetische Bild von der Zukunft im Laufe der Zeit erlitten hat, vielmehr werden wir uns auf Andeutungen über den Entwickelungsgang der prophetischen Idee beschränken müssen: 1) Aus der Zeit bis zur Gründung des Königthums sind uns entweder keine theokratischen Weissagungen erhalten (denn die prophetischen Stücke im Pentateuch sind spätern Ursprungs), oder, was wahrscheinlicher ist, der prophetische Geist ist noch gar nicht erwacht, da Israel noch nicht zum Bewußtsein seiner Weltstellung gelangt ist. 2) Erst mit der Gründung des Königthums, welches als endliches Abbild des Königthums Jahve's betrachtet wird (s. „Bibel-Lexikon", III, 558), gewinnt Israel das Gefühl seiner theokratischen Bestimmung, und es entsteht nun unter der Pflege Samuel's (s. „Bibel-Lexikon", IV, 617 fg.) eine Prophetie, welche, insbesondere unter der Regierung David's, diesem Gefühle Ausdruck gibt: es wird sich ein Herrscher aus Israel erheben (4 Mos. 24, 17); die Herrschaft soll nicht von Juda weichen, bis Friede kommt und die Heiden ihm Gehorsam leisten (1 Mos. 49, 10; vgl. 4 Mos. 24, 18 fg.); Jahve bestätigt David's Königthum für immer und ist seinem Geschlechte immerdar gnädig (2 Sam. 22, 51; 7, 12 fg.). 3) Eine neue Epoche beginnt mit der Spaltung des Reiches, den darauffolgenden Kriegen beider Reiche untereinander und mit den umwohnenden Völkern, dem Eindringen fremder Culte und dem Anwachsen der assyr. Macht, denen gegenüber die Prophetie die Einheit, den Jahvedienst und die nationale Unabhängigkeit Israels vertritt. Joel schaut den nahen Gerichtstag über Israel (Kap. 1, 15), verkündigt dann aber, als das Volk in sich geht (Kap. 2, 17), Ausgießung prophetischen Geistes über dasselbe, ein blutiges Gottesgericht über die umwohnenden Heiden durch das siegreiche Israel, begleitet von Naturkatastrophen, Rückkehr der gefangenen Israeliten, Beglückung des Volkes und beständiges Wohnen Jahve's auf Zion (Kap. 3 und 4). Amos weissagt der gesunkenen und trotzigen Bevölkerung des nördlichen Reichs eine feindliche Invasion (wahrscheinlich der Assyrer), Verheerung des Landes, Wegführung des Volkes, Untergang der Sünder und des Hauses Jerobeam (Kap. 6, 7; 7, 8 fg.; 9, 10), dann aber neuen Glanz des davidischen Königthums, Sieg über die Heiden und eine goldene Zeit Israels (Kap. 9, 12 fg.). Hosea verkündigt ungefähr gleichzeitig dem abtrünnigen Volke, zumal des nördlichen Reiches, Aufhebung des Bundes mit Jahve (Kap. 1, 9; 9, 17), Vernichtung des Königthums der zehn Stämme, verheerende Einfälle bald der Aegypter, bald der Assyrer und Deportation (Kap. 10, 7;

8, 13; 11, 5; 9, 17); aber Jahve wird sich ihrer wieder erbarmen, die Reichseinheit wiederherstellen, sich inniger denn früher mit ihnen verbinden und sie zu Frieden, Macht und Ehre gelangen lassen (Kap. 14, 5—8; 2, 1 fg.). Der erste Sacharja sieht zunächst Zerrüttung im Innern und eine Invasion der Assyrer (Kap. 11, 10 fg.; 10, 3), dann aber ein Emporsteigen Judas, Zurückführung der Gefangenen, gemeinsamen Sieg der Israeliten über ihre Feinde und ein mächtiges, feindliches und glückliches davidisches Königthum in Zion (Kap. 10, 3 fg.; 9, 1 fg.). 4) Für die folgende Zeit ist dann charakteristisch die Reflexion auf das Eingreifen der assyr. Macht in die Geschichte Asiens. Wie die Prophetie dadurch einen weitern Gesichtskreis empfängt, so gewinnt sie auch in dieser Zeit durch fortgesetzte Arbeit begabter Propheten an sittlichem Gehalt. Jesaja weissagt dem schuldbeladenen Volke geistige Stumpfheit, innere und äußere Auflösung, Niederlagen bald durch die Syrer, bald durch die Assyrer und Aegypter (Kap. 2—7), Belagerung Jerusalems, Sturz des nördlichen Königthums, Gefangenschaft mit gleichzeitiger Unterjochung der benachbarten Völker (Kap. 22, 1 fg.; 7, 1 fg.; 17, 1 fg.; 28, 1 fg. u. s. w.) und ein göttliches Gericht über die ganze Erde (Kap. 10, 23; 28, 22). Aber diese Katastrophen sollen Israel reinigen von seinen schlechten Elementen und die Blutschuld Jerusalems tilgen (Kap. 1, 25; 4, 4), der Rest bekehrt sich alsdann und wird der Same für eine neue Volksgemeinde (Kap. 8, 22; 10, 21; 6, 13). Daher wendet sich nunmehr der Zorn Jahve's gegen die Assyrer, ihr Heer wird vernichtet (Kap. 10, 12 fg.; 30, 30), die gefangenen Israeliten kehren zurück, es erscheint ein großer König aus dem Geschlechte David's, erfüllt von der Kraft und dem Geiste Jahve's, siegreich über die Feinde Israels, der Wiederhersteller des Reiches David's (Kap. 9, 1 fg.; 11, 1 fg.), Jahve sendet seinen Geist aus der Höhe, Israel und Juda werden vereinigt, die leiblichen Uebel hören auf, die Natur spendet ihren vollen Segen und alle Heiden unterwerfen sich der Herrschaft Jahve's (Kap. 32, 15; 11, 13; 30, 24 fg.; 2, 4; 11, 10 fg.). Sehr verwandt damit sind die Vorstellungen seines jüngern Zeitgenossen Micha, welcher die Eroberung des nördlichen Reiches durch die Assyrer, die Belagerung oder Zerstörung Jerusalems, jedoch diese als die Geburtswehen der zukünftigen Herrlichkeit Israels erwartet (Kap. 1, 6; 3, 12; 4, 9 fg.), worauf die Ausrottung der Gottlosen, die Geburt eines großen Davididen, die Rückkehr der Deportirten aus Assyrien unter seiner Führung (Kap. 2, 5; 5, 2; 2, 12; 4, 6), die Herstellung des ewigen Königthums Jahve's zu Zion, die Erneuerung des Tempels, die Ausrottung des Heidenthums in Israel und die Unterwerfung der Heiden unter das theokratische Gesetz folgt (Kap. 4, 1—8; 5, 9 fg.). 5) Die folgende Entwickelung der Prophetie ist mit bedingt durch die Reflexion auf die Chaldäer, welche sich nach dem Sturze der Assyrer zu einer Weltmacht erheben. Der zweite Sacharja erwartet das Anrücken der Assyrer und die Belagerung Jerusalems, wobei er bald eine Niederlage derselben durch Jahve mit nachfolgender Bekehrung des Volkes und Vernichtung der assyr. Macht (Kap. 12, 2—14), bald die Einnahme der Stadt und die Läuterung des Volkes von seinen schlechten Elementen durch das Schwert voraussetzt, worauf dann die Ausrottung des Restes des Götzendienstes und der falschen Propheten und die Vernichtung des assyr. Heeres durch eine Seuche eintritt (Kap. 13, 1—9; 14, 12 fg.). Auch die Heiden werden sich alsdann der Gottesherrschaft beugen, alles im Lande wird Jahve geweiht sein, die Natur zur reichsten Fruchtbarkeit gelangen und keine schwere Sünde mehr vorkommen (Kap. 14, 7 fg.). Aehnlich weissagt Zephanja im Hinblick auf einen drohenden Einfall der Scythen, wobei die Götzendiener und Sünder umkommen und das Land entsetzlich verwüstet wird (Kap. 1, 2 fg.); der zu Jahve sich wendende Rest des Volkes aber wird dann den Stamm des neuen Gottesreiches bilden, dem sich auch die gedemüthigten Heiden anschließen, worauf Jahve unter seinem gerechten Volke wohnt und es beschützt (Kap. 2, 4 fg.; 3, 9 fg.). Dagegen verkündet Habakuk Verheerung des Landes durch die unterdessen mächtig gewordenen Chaldäer, damit der Frevler aus demselben verschwinde (Kap. 1, 3 fg.; 3, 14 fg.); aber auch die Chaldäer sollen durch gewaltige Naturkatastrophen und Seuchen vernichtet werden, damit Israel, der Gesalbte Jahve's, gerettet werde und die Heiden sich der Gottesherrschaft unterordnen (Kap. 3, 3 fg.; 2, 14). Eine große Mannichfaltigkeit eschatologischer Gedanken zeigt schon infolge der langen Dauer seiner Thätigkeit der Prophet Jeremia. Zuerst bildet ein Einfall der Scythen, dann das Anrücken der Chaldäer, dann die erfolgte Zerstörung des südlichen Reiches durch diese den Hintergrund für seine Zukunftsbilder.

Die Grundzüge seiner Anschauung sind zwar im allgemeinen dieselben wie bei den bisher erwähnten Propheten, doch zeigt er einen Zuwachs an ethischem Element (Kap. 3, 14 fg.; 4, 2 fg.; 7, 5 fg.). Die Wiederherstellung Israels erwartet er 70 Jahre nach Vollstreckung des göttlichen Gerichts über Juda, dem dann das Gericht über die Chaldäer selbst folgt (Kap. 25, 11 fg.). Dann brechen die Bewohner beider Reiche in ihre Heimat auf, wo sie Jahve mit Gotteserkenntniß und Gehorsam ausrüstet (Kap. 31, 31 fg.), Könige aus dem Hause David's voller Einsicht und Gerechtigkeit über sie herrschen, eine Fülle geistiger und materieller Güter ihnen zutheil wird und die Heiden sich ihrem Cultus anschließen (Kap. 16, 19; 30, 21; 31, 12 fg.). Daneben ist der Deuteronomist bemerkenswerth durch die abweichende Hoffnung einer Vollendung der Theokratie durch die Propheten (5 Mos. 18, 15—20). 6) In der folgenden Periode hat die Prophetie zum Hintergrunde die Zerstörung Jerusalems, die Auflösung des jüd. Staates und die Verbannung des Volkes. Nun wendet sich der Blick der Propheten ganz auf die zukünftige Regeneration des Volkes; die Weissagung, dem Rapport mit dem öffentlichen Leben entzogen, bekommt einen mehr visionären und literarischen Charakter, und die messianische Hoffnung tritt infolge des Zerfalles des Königthums zurück, während zugleich die Idee der Auferstehung in den Gesichtskreis der Propheten tritt. Außer Stücken aus Jesaja gehören in diese Zeit hauptsächlich Ezechiel und der Verfasser von Jes. 40—66. Der Blick der zuerst genannten Prophetien ruht ganz auf dem erwarteten Sturze der chaldäischen Macht, welcher durch einen großen Ansturm der geknechteten Völker gegen dieselbe, begleitet von Finsterniß, Erdbeben und Herabfallen der Gestirne, bewirkt werden soll (Kap. 13; 14; 24; 34). Nach dem Sturze Babels kehrt Israel zurück in die Heimat, dort thront dann Jahve wieder auf Zion als König Israels (Kap. 35, 5 fg.; 24, 23), erweckt die bei der Zerstörung Jerusalems gefallenen Israeliten vom Tode und wird auch von den Heiden angebetet (Kap. 26, 19; 25, 2 fg.). Die Weissagungen des in Babylon lebenden Ezechiel weisen theils auf den nahen Fall Jerusalems hin, theils setzen sie denselben bereits voraus. Dort erwartet er nach Beschreibung der Katastrophe Versöhnung Israels mit Jahve, sittliche Erneuerung des Volkes, Stiftung eines ewigen Bundes mit jenem und Gründung eines mächtigen davidischen Königthums (Kap. 12, 16 fg.; 11, 14; 16, 60; 17, 22 fg.); hier reflectirt er hauptsächlich auf ein Gericht Jahve's über die Israel feindlichen Völker (Kap. 26 fg.), auf die Auferweckung der in der Gefangenschaft verstorbenen Gerechten und die zukünftige Gestalt der israelitischen Theokratie, von der er einen genauen, sehr ritualistisch gefärbten Plan entwirft (Kap. 37, 1—14; 40 fg.). Diese Perspective erweitert der Prophet, abweichend von den andern, durch die Erwartung einer neuen und letzten Katastrophe, welche erst lange nach der Wiederherstellung Israels eintritt (Kap. 38, 8 fg.), bestehend in einem gewaltigen Sturm des asiat. Heidenthums gegen Israel und Vernichtung des erstern durch die von Jahve in Aufregung versetzten Naturgewalten (Kap. 38; 39). In den Reden des zweiten Jesaja dagegen, welche ihren Ausgang von verschiedenen Stadien des Eroberungszuges des Cyrus nehmen, tritt die Vorstellung von der Erscheinung eines idealen israelitischen Königs ganz zurück vor der Reflexion auf Cyrus, den Gesalbten und Hirten Jahve's, der die Rettung Israels durch den Sturz Babels bewirken soll (Kap. 43, 11 fg.; 44, 28 fg.), und auf die treuen Jahvediener, den Knecht Gottes, von dem die Wiedergeburt des Volkes ausgehen wird (Kap. 59, 2 fg.). Mit der Rückkehr nach Palästina kommt dann die glänzende Wiederherstellung Israels und Jerusalems, die Aufhebung des Uebels, die Unterwerfung der Heiden unter die Theokratie und die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Kap. 54, 1 fg.; 51, 1 fg.; 65, 1 fg.). 7) Nach dieser Zeit stützt sich die Prophetie auf die Restauration unter der pers. Oberherrschaft infolge der Rückkehr aus dem Exil, welche die prophetischen Erwartungen nur sehr unvollkommen erfüllt. Haggai verheißt Vernichtung der heidnischen Königreiche, Unterwerfung der Heiden unter die Theokratie, prachtvollen Ausbau des Tempels und Erhöhung Serubabel's (Kap. 2, 3 fg.). Der dritte Sacharja schildert in sieben Traumgesichten die Vernichtung der feindlichen Mächte, die glänzende Wiederherstellung Jerusalems (Kap. 2), die Erhebung des Hohenpriesters Josua und Serubabel's zu gesalbten Häuptern des Volkes, die Vollendung des Tempels (Kap. 3; 4; 5, 1 fg.), die Beseitigung der Sünde und des Uebels (Kap. 5, 5 fg.; 8, 3 fg.) und die Anbetung Jahve's durch die Heiden in Jerusalem (Kap. 8, 18 fg.). Maleachi eigenthümlich ist die Vorstellung der Sendung des Propheten Elias vor dem

kommenden Gerichte über Israel als Boten des (wiederherzustellenden) Bundes, um durch seine Mahnungen das Gericht abzuwenden (Kap. 3, 1 fg.). 8) Weiterhin werden die Zukunftsbilder der Propheten bestimmt durch die Einverleibung Israels in das griech. Staatswesen Alexander's und seiner Nachfolger, die Verschmelzung griechischer und hebr. Religionselemente und die Erhebung der Makkabäer, die Form der Weissagung aber ist die fingirte, in die Vergangenheit verlegte und daher auch diese als Zukunft behandelnde Vision. Nach der Zeit der Drangsal erwartet der Verfasser des Buches Daniel die Erscheinung des Erzengels Michael und Jahve's selbst zur Rettung der Frommen, die Vernichtung der syr. Herrschaft, ein göttliches Gericht über die lebenden und todten Israeliten und die Uebertragung der Weltherrschaft auf den Menschensohn Israel (Kap. 12, 1 fg.; 7, 9 fg.). Diese Vorstellungen empfangen im Buche Henoch eine weitere Ausbildung: wenn die Feindschaft der Heiden und der Abfall im Innern aufs höchste gestiegen ist, so wird der ideale Menschensohn, wozu der Verfasser den hebr. Messias verallgemeinert hat, erscheinen, um die Feinde der Theokratie niederzuwerfen, ein neues Jerusalem und einen neuen Tempel zu erbauen (Kap. 46, 4 fg.; 61, 1 fg.), die Abgefallenen in die Gehenna zu stürzen, und nach der Auferstehung der Gerechten die Gemeinde der Heiligen herzustellen (Kap. 22, 13 fg.; 61, 1 fg.; 62, 8). Es folgt dann ein nochmaliger Kampf gegen die heidnischen Mächte, die Auferstehung und Verurtheilung der Gottlosen, die Vereinigung von Himmel und Erde und die Vollendung der Menschheit (Kap. 56, 5 fg.; 27, 2 fg.; 104, 2; 92, 4). Die jüd. Sibylle verkündet das mit wunderbaren Vorzeichen am Himmel hereinbrechende Gericht, welches besonders Rom trifft, und durch Hunger, Kriegsnoth und Pest die Bekehrung der Heiden bewirkt (V. 295 fg., 573 fg.). Dann wird ein großer König erscheinen und eine Zeit des Friedens, der Gerechtigkeit und des Glückes kommen (V. 367 fg.; 619 fg.). Aber noch einmal erheben sich die Heiden gegen Israel, doch Gott vernichtet sie durch die Naturgewalten, und dann erscheint ein ewiges Reich mit dem neuen Jerusalem und Tempel als Mittelpunkt und den Propheten als sichtbaren Häuptern (V. 732 fg.). 9) Mit der folgenden Periode, die mit der röm. Herrschaft in Palästina beginnt, nahen wir uns der Erscheinung des Christenthums. „Es kommt dereinst", so heißt es in den Psalmen Salomo's, „ein Tag der Erbarmung für die Frommen Israels, wie ein Tag der ewigen Verdammniß für die Sünder" (Ps. 7, 5; 15, 6 fg.); „dann wird ein Gesalbter aus dem Hause David's erscheinen, rein von Sünde und voller Thatkraft, der die Erde mit dem Worte seines Mundes schlägt, die ungerechten Herrscher und die abtrünnigen Israeliten zerschmettert, die Heiden aus dem heiligen Lande verbannt, die zerstreuten Israeliten sammelt und alles seiner Herrschaft unterwirft" (Ps. 17, 11). Diese messianische Hoffnung wird durch die Wirksamkeit des Täufers, der die nahe Erscheinung des Messias, die Ausgießung des Geistes, die Verdammung der Ungerechten und die Sammlung der Gerechten im Gottesreiche verkündet, mächtig angefacht (Luk. 3, 16 fg.; Matth. 11, 12). Wenn der Messias demnächst erscheine (Mark. 15, 43), glaubten seitdem viele Israeliten, so werde er, nachdem er sich durch Wunder beglaubigt, sein Volk von der röm. Herrschaft befreien, Gericht über die Israeliten halten, das Reich David's aufrichten (Mark. 8, 11; Matth. 19, 28; Luk. 23, 2; Mark. 11, 10) und so ein neues Weltalter herbeiführen (Mark. 10, 30), womit sich bei den Pharisäern noch die Vorstellung der Auferstehung der Gerechten verband (Mark. 12, 18 fg.). Daneben findet sich aber auch die Erwartung von der Wiederkunft des Elias (Mark. 8, 28), welche, wie wir sahen, einem andern Typus der Eschatologie angehört.

Wie das Christenthum überhaupt als eine organische Fortbildung des Hebraismus zu betrachten ist, so ist auch nicht nur die teleologische Weltanschauung des letztern in dasselbe übergegangen, sondern es hat auch an die in jüd. Schrift und Tradition niedergelegten eschatologischen Vorstellungen angeknüpft und dieselben weiter entwickelt. Jedoch ist gegenwärtig ein Zwiespalt unter den Forschern darüber vorhanden, inwieweit die überlieferten Zukunftsreden Jesu echt seien, denn sie sämmtlich für unecht zu halten, widerstrebt ebenso der historischen Grundlage der Evangelien, wie es andererseits für die Kritik, die durch Vergleichung der Evangelientexte das Anwachsen und die Veränderungen der ältesten Tradition nachzuweisen vermag, unmöglich ist, alle Elemente der Ueberlieferung für authentisch zu halten. Es handelt sich aber dabei hauptsächlich um die Aeußerungen Jesu über seine persönliche nahe Wiederkunft als Weltrichter und König

des vollendeten Gottesreiches. Die Annahme ihrer Echtheit, so sagt man, müsse Jesum nicht allein eines bedenklichen Irrthums, sondern auch der Schwärmerei zeihen, zudem lege die Beschaffenheit der Evangelientexte die Vermuthung nahe, daß die bezeichnete Vorstellung erst später in die Reden Jesu eingetragen worden sei. Für diese Ansicht sind, wie früher schon Schleiermacher, Bleek, Baur, Hase, Meyer, Holtzmann, Hausrath, so neuerdings wieder besonders Scholten („Das älteste Evangelium", deutsch von Redepenning [Elberfeld 1869], S. 43 fg., 146 fg., 176 fg.), Volkmar („Die Evangelien oder Markus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 549), Weiffenbach („Der Wiederkunftsgedanke Jesu" [Leipzig 1873], S. 168 fg.) und Schenkel („Das Charakterbild Jesu" [4. Aufl., Wiesbaden 1873], S. 266 fg., 425 fg.) eingetreten, wogegen Reuß, Renan, Weizsäcker, Keim, Hilgenfeld (vgl. auch meine angeführte Schrift S. 169 fg., 220 fg.) an der entgegengesetzten Ansicht festhalten. Nach Scholten ging die Zukunftsrede Mark. 13 ursprünglich nicht auf seine nahe Wiederkunft, sondern auf die ferne Vernichtung des Tempels bei der letzten großen Weltkatastrophe, denn das Ende der Welt ermahne Jesus nicht zu früh zu erwarten (V. 5—7), und Zeit und Stunde, d. h. die Zeit des Gerichts, versichere er nicht zu kennen (V. 32), wie er denn auch zuvor die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, was eine längere Zeit voraussetze, erwarte (V. 10). Der Abschnitt V. 9—31 enthalte daher wahrscheinlich Fragmente einer in der Nähe der Zerstörung Jerusalems entstandenen apokalyptischen Rede, und echt seien nur V. 1—4, 7—9ª, 32—34. Es sei sonst auch bei Markus von einem persönlichen Richten und Herrschen Jesu keine Rede, da die Echtheit von Kap. 8, 38 fg. sehr zweifelhaft sei; bei Matthäus aber seien die betreffenden Vorstellungen erst später eingetragen, und Lukas kenne kein zukünftiges Gericht Jesu, sondern erst Paulus und die Apostelgeschichte redeten davon. Volkmar hält alle bezüglichen Reden für unecht, einschließlich die Verkündigung der Zerstörung Jerusalems, denn nur das habe Jesu gewiß sein können, geistig für alle Zeiten der Lehrer und Erlöser, der Richter und König zu sein und zu bleiben, geistig zu kommen, solange Menschen sind, sie zu prüfen, zu züchtigen und zu erretten. Weiffenbach sondert gleich Scholten aus dem Texte eine Reihe von unechten Bestandtheilen aus, nämlich aus Mark. 13 hauptsächlich V. 7—8, 14—20, 24—27, 30—31, welche (vgl. auch Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" [2. Aufl., Heidelberg 1873—74], III, 167 fg.) als kleines apokalyptisches Flugblatt aus dem J. 68 ursprünglich für sich bestanden hätten und dann in den Text des Markus eingewebt worden seien, um von dieser Grundlage aus auch bei Matthäus und Lukas die Vorstellung der persönlichen nahen Wiederkunft theils durch abweichende Erklärung, theils durch Kritik als spätere Zuthat hinzustellen und die Ansicht zu begründen, daß zwar der Wiederkunftsgedanke an sich echt, aber ursprünglich ohne Apokalyptik und Zeitangabe ausgesprochen und von Jesu in keinem andern Sinne als seine Aussagen von seiner Auferstehung, d. h. im Sinne einer persönlichen geistigen Wirksamkeit nach seinem Tode, verstanden worden sei. Nach Schenkel hat Jesus selbst nur von dem Kommen seines Reiches geredet, dagegen beruhe die Vorstellung von seiner leiblichen Wiederkunft, und was damit zusammenhänge, auf einem Misverständnisse des Referenten, und sei das Product der herrschenden messianischen Vorstellungen. Gegen diese Versuche, einen doctrinellen Anstoß an der Denkweise Jesu zu beseitigen, lassen sich jedoch folgende Bedenken erheben: 1) Die Beobachtung, daß in der apostolischen und nachapostolischen Zeit, wie die neutest. Literatur zeigt, die Vorstellung von einer persönlichen nahen Wiederkunft Jesu zum Gerichte und zur Vollendung des Gottesreiches allgemein ist (vgl. auch Offb. 19, 11 und Luk. 13, 25—27); 2) der Umstand, daß die gesammte hebr. Prophetie, als deren Fortsetzung die Eschatologie Jesu betrachtet werden muß, die Erfüllung ihrer Weissagungen in naher Zeit und in sinnlichen Formen erwartete, wie denn auch die Vorstellung von einem Gerichte und einer Herrschaft des Messias ihren Vorgang darin hat; 3) die Thatsache, daß Paulus, welcher eine ganze Reihe von Aussprüchen Jesu kennt, die er aus dem Munde unmittelbarer Schüler Jesu haben konnte, ein Wort Jesu anführt, wonach bei seiner Wiederkunft die bereits verstorbenen Gläubigen „uns" (den damals Lebenden) in der Vollendung vorangehen würden (1 Theſſ. 4, 15); 4) die Unmöglichkeit, kritisch oder exegetisch alle bezüglichen Andeutungen Jesu zu entfernen, insbesondere nicht die in Matth. 23, 39; Luk. 13, 25 fg.; 12, 32; Matth. 10, 32 fg.; Mark. 8, 38 fg.; 9, 43 fg. (vgl. Matth. 10, 28, wo

„Leib“ noch Lebende voraussetzt); 14, 25, sodaß die Behauptung gerechtfertigt ist, bei der angenommenen Unechtheit dieser Stellen schwinde überhaupt jedes Vertrauen in den geschichtlichen Inhalt der Evangelien; 5) die gleiche Unmöglichkeit, die einzelnen Züge der Weissagung bei Markus auf Thatsachen der Geschichte aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrh., deren Vorausverkündigung dann Jesu in den Mund gelegt worden sei, zu deuten, da weder ein Weltkrieg, noch Erdbeben und Hungersnoth Ort für Ort (Mark. 13, 7 fg.) in dieser Zeit nachweisbar sind, noch auch vor Bar Cochba jemand mit dem Ausspruche, der Messias zu sein (Mark. 13, 6), aufgetreten ist (ohne Grund beruft sich Hausrath a. a. O., III, 170 auf Josephus, „Jüdischer Krieg“, VI, 2); 6) der logische Zusammenhang der bezüglichen Vorstellungen mit der Anschauungsweise Jesu, welche das von ihm vertretene Princip immer in lebendiger Einheit mit seiner Person anschaut (vgl. Matth. 5, 11; 10, 37 fg.), der poetisch-mythische Charakter seiner Reden, welcher das Geistige nicht abstract, sondern in sinnlicher Form denkt und ausspricht, und die Energie seines idealen Bewußtseins, welche wie bei der gesammten Prophetie alter und neuer Zeit dazu trieb, den langsamen Gang der Geschichte zu beflügeln und das Ideal in naher Zukunft verwirklicht zu schauen. Die geschilderten eschatologischen Vorgänge knüpfen daher auch unmittelbar an die Weissagung der Zerstörung des Tempels an (vgl. Mark. 13, 14; 19, 24), diese letztere aber ebenfalls als apokryph zu erklären, heißt Jesu die prophetische Begabung, welche doch zahlreiche Analogien in der Geschichte hat, absprechen (vgl. meine angeführte Schrift, S. 223 fg.); zudem hat ja Jesus auch in diesem Punkte die ältern Propheten zu Vorgängern. Trotz des Zusammenhanges der Weissagung Jesu mit dem hebr. Prophetismus waltet freilich ein bedeutsamer Unterschied zwischen beiden ob. Im Gegensatz zu dem letztern wird von Jesus die Zukunft unter streng ethische Gesichtspunkte gestellt und daher alles beiseitegesetzt, was specifisch politischer und cultischer Natur ist. Das Königthum Gottes besteht ihm in der Herrschaft des göttlichen Willens in den Menschen und ihren Beziehungen (Matth. 5, 7 fg.; 6, 33; 7, 21), was freilich nicht spiritualistisch zu verstehen ist (vgl. Luk. 6, 21b; Matth. 12, 28; 19, 29), er entfernt deshalb alle Züge des prophetischen Messiasbildes, welche auf die politische Weltherrschaft Israels, auf physische Vergewaltigung und auf Herstellung des Cultus gerichtet sind (Luk. 9, 52 fg.; Mark. 10, 35 fg.; 14, 58), und kennt nur ethische Mittel der Gründung des Gottesreiches (Mark. 1, 15; 4, 26; Matth. 13, 25). Mit seiner Wirksamkeit ist daher für ihn das letztere auch bereits da, was ohne Grund geleugnet wird (Mark. 1, 15; 4, 26 fg.; Matth. 11, 11; 12, 28; 13, 17), denn wenn Jesus daneben das Königthum Gottes auch als ein zukünftiges bezeichnet (Matth. 5, 4; Luk. 12, 32), so überwiegt hier lediglich die ideal teleologische Betrachtungsweise; ja er darf sich selbst als den Messias bezeichnen (Mark. 8, 29 fg.; 13, 21, vgl. 26; 14, 61 fg.; 15, 2). Die einzelnen Züge des Zukunftsbildes, welches Jesus auf dem Hintergrunde des israelitischen Volkes und Landes als des Mutterschoses des Christenthums entfaltet (Mark. 13, 5. 7. 14; Luk. 13, 26. 29), nun sind folgende: der von ihm ausgestreute Same des Evangeliums geht zunächst unter den Israeliten auf (Matth. 10, 5; Mark. 4, 26 fg.), aber die Saat bleibt nicht ohne Anfechtung. Die Katastrophen seines Lebens wiederholen sich bei seinen Jüngern (Mark. 10, 24 fg. 39; 13, 9. 13), aber sie werden kräftig für die Wahrheit zeugen und es wird nicht gelingen, die christl. Gemeinde zu unterdrücken (Mark. 13, 11; 9, 1), in den Familien aber entsteht Zwietracht um des Evangeliums willen (Luk. 12, 49. 51—53). Bald aber treten die Vorzeichen der Auflösung und des Gerichts ein (Mark. 13, 4. 28). Noch ehe das jetzt lebende Geschlecht vergeht (Mark. 9, 1), erhebt sich Krieg und Kriegsgerücht, Völker und Staaten stehen auf gegeneinander, Ort für Ort entsteht Erdbeben und Hungersnoth, die Blutsverwandten überliefern einander zum Tode (Mark. 13, 7 fg. 12). Unter den Heiden wird alsdann das Evangelium verkündet (Mark. 13, 10; vgl. 14, 9; Luk. 14, 23), im Tempel aber erscheint das Scheusal der Verwüstung, sodaß kein Stein auf dem andern ungebrochen bleibt (Mark. 13, 14. 2), auch die Stadt fällt der Zerstörung anheim (Luk. 19, 41 fg.; vgl. Mark. 12, 9; Matth. 23, 35), und die Drangsal wird so groß im Lande, daß kein Mensch in Judäa das Leben fristete, wenn Gott nicht um der Auserwählten willen Einhalt thäte (Luk. 23, 28—31; Mark. 13, 14—20). Diese Situation wird von Betrügern benutzt, um als Messias aufzutreten und die Christen zu verführen (Mark. 13, 6). Dann aber erscheint unerwartet (Luk. 17, 26—29) unter großen Naturkatastrophen,

Sonnen- und Mondfinsterniß, Herabfallen der Gestirne, Aufrollen des Himmelsgewölbes (Mark. 13, 24), auf Wolken zur Erde niedersteigend, umgeben von Engeln und den Gerechten des Alten Bundes, Christus wieder (Parusie), und mit ihm die vollendete Gottesherrschaft (Mark. 13, 26; 8, 38 fg.) Er hält Gericht über die Christen (Matth. 11, 22; 12, 36), indem er diejenigen, welche sich nicht als solche bewährt haben (Matth. 7, 19. 21 fg.; 13, 47 fg.; Luk. 12, 46), aussondert und der Gehenna übergibt (Mark. 9, 43 fg.). Dann sendet er die Engel aus, um alle Auserwählten zu sammeln, die bereits entschlafenen Gerechten werden vom Tode erweckt (Mark. 12, 24—27; Luk. 14, 14), und nun folgt das Gericht über die nichtchristlichen Israeliten (Matth. 11, 21 fg.; 12, 41 fg.; Luk. 14, 24) und über die Heiden (Matth. 11, 20—24; 12, 41 fg.). Die als gerecht Erkannten bilden dann das vollendete Königreich Gottes; des ewigen Lebens theilhaftig geworden (Matth. 7, 14; Mark. 9, 45; 10, 30), leben sie darin in einem engelgleichen Zustande, von allem Uebel befreit und Gott unmittelbar schauend (Mark. 12, 25; Luk. 6, 20 fg.; Matth. 5, 8), die Erde aber empfängt eine neue Gestalt (Luk. 16, 17; vgl. Offb. 21, 1). Es ist das Ideal einer ethisch und darum auch natürlich vollendeten Welt, welches Jesus in diesen Vorstellungen verkörpert, und hierin liegt ihr Werth; sie bilden die Perspective für seine reale Weltanschauung, und den Ausdruck für sein Bewußtsein um die weltüberwindende Kraft des christlichen Ideals wie für seine Ueberzeugung, daß dieses Ideal, das Abbild des göttlichen Weltzweckes, wie durch seine Person vertreten, so auch nur durch diese zur adäquaten Darstellung kommen könne; sie geben seiner Weltanschauung den begeisternden Schwung, deren sie bedurfte, um die Gemüther zu beherrschen. Ihrer Form nach vergänglich, haben sie einen bleibenden Gehalt, der sich, wenn auch die Grundzüge dieselben blieben, fortan in wechselnde Formen kleidete.

Die eschatologischen Vorstellungen der verschiedenen neutest. Schriftsteller sind daher als fortlaufende, durch das Zeitbewußtsein bedingte Darstellungen der von Jesu gegebenen Grundgedanken zu betrachten. Von der Anschauung Jesu unterscheiden sie sich zumal dadurch, daß sie die Idee des Gottesreiches ganz eschatologisch fassen, daher das religiöse Bewußtsein noch mehr auf die Zukunft gerichtet ist und der Ruf: der Herr ist nahe! trotzdem die Parusie mit der Zerstörung Jerusalems nicht eintritt, noch lauter ertönt (1 Kor. 16, 22; Phil. 4, 5; 1 Petr. 4, 5; Jak. 5, 8; Hebr. 10, 37; 2 Petr. 3, 3 fg.). Doch hat nur Paulus und der Apokalyptiker einen bedeutendern Beitrag zur Eschatologie gegeben. Der erstere zeigt dabei die Eigenthümlichkeit, daß er nach dem Vorbilde von Ezechiel und Henoch in dem zukünftigen Aeon zwei Perioden unterscheidet, die des Königthums Christi mit den auferstandenen Gläubigen (Gal. 5, 21; Röm. 5, 17), worin alle Feinde vernichtet werden (1 Kor. 15, 24 fg.) und die der Alleinherrschaft Gottes (1 Kor. 15, 24. 28), welcher die Auferstehung der Ungläubigen und ein allgemeines Gericht Christi voraufgeht (Röm. 14, 10; 2 Kor. 5, 10). Die Apokalypse ist ihm darin verwandt, indem sie auf das tausendjährige Königthum Christi mit den Märtyrern die allgemeine Auferstehung, das Endgericht, die Vernichtung der Sünde und des Todes, die Erscheinung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die Herabkunft des neuen Jerusalems und die vollkommene Gegenwart Gottes folgen läßt (Offb. 21, 1 fg.). Abweichend von Jesu, erwartet der Apokalyptiker nicht die Zerstörung des ganzen Tempels, sondern nur des Vorhofes (Offb. 11, 1 fg.; s. im übrigen Apokalypse). Eine Auferstehung der Ungerechten mit nachfolgendem Gerichte kennt auch Johannes (Kap. 5, 27 fg.; 1 Joh. 4, 17). Die Erscheinung des vollendeten Gottesreiches, des himmlischen Jerusalems, der ewigen Herrlichkeit (Gal. 4, 26; Joh. 14, 2 fg.; 1 Petr. 5, 10) wird auch wol als Hochzeitsfest Christi als Bräutigams mit der christlichen Gemeinde als Braut symbolisirt (Offb. 21, 2. 9; Eph. 5, 32). Ein Theil der spätern Vorstellungen, verbunden mit dem Reflexe der Zeitereignisse, geht dann in die Evangelien über (vgl. z. B. Matth. 24, 26; 10, 23; 24, 35; Luk. 21, 20—24). So ist der prophetische Geist beständig beflissen, sich die Zukunft unter das Gesetz der religiösen Idee zu stellen, darin liegt sein Werth und ein reicher Ersatz für die thatsächlichen Irrthümer, denen das nach Erfüllung sich sehnende Gemüth ausgesetzt ist. Wittichen.

Zulassung, s. das Böse, Freiheit.

Zungen, s. Zungenreden.

Zungenreden: eine eigenthümliche ekstatische Erscheinung unter den Christen des apostolischen Zeitalters, die nach einiger Zeit infolge allgemeiner Ernüchterung wieder

verschwand und von der ein deutliches Bild zu entwerfen, sowol um dieses Umstandes willen, als wegen der im N. T. differirenden Berichte, erhebliche Schwierigkeiten hat. Als ältester und zuverlässigster Bericht liegt eine Aeußerung des Apostels Paulus (1 Kor. 12—14) vor, und mit Recht wird von unbefangenen Forschern jetzt dieser der Untersuchung über die Beschaffenheit des Zungenredens zu Grunde gelegt. Entschieden spätern Ursprungs ist die Mittheilung der Apostelgeschichte über das Reden in „andern Zungen" in der Pfingstversammlung zu Jerusalem (Apg. 2) und bei andern Veranlassungen (Apg. 10, 46; 19, 6). Endlich ist noch im Anhang zum zweiten Evangelium ein Reden in „neuen Zungen" erwähnt (Mark. 16, 17), ein Ausdruck, der die völlige Unbekanntschaft des Verfassers mit der Erscheinung an der Stirn trägt.

Der Apostel Paulus nimmt in dem Abschnitte des ersten Korintherbriefes, welcher die Geistesgaben betrifft, Veranlassung, dem Zungenreden, als einer eigenthümlichen, in den Gemeindeversammlungen störend hervorgetretenen Geistesgabe (1 Kor. 12, 10 fg.) eine eingehendere Betrachtung zu widmen. Er unterscheidet dabei verschiedene Arten des Zungenredens (γένη γλωσσῶν) von der „Auslegung desselben" (ἑρμηνεία γλωσσῶν), bemerkt, daß nicht alle korinthischen Christen Zungenredner sein könnten, sondern daß diese Geistesgabe, wie jede andere, nur einzelnen Individuen gewährt sei (1 Kor. 12, 30), daß sie auch in höchster Steigerung vorhanden, als ein Reden mit „Menschen- und Engelzungen" (1 Kor. 13, 1), ohne die Liebe den, welcher sie besitze, doch nur zu einem tönenden Erze oder einer klingenden Schelle mache, endlich, daß sie wie andere Gaben wieder aufhören werde, wogegen Glaube, Hoffnung und Liebe bleiben. Schon die Vergleichung mit dem „tönenden Erz und der klingenden Schelle" deutet an, daß Paulus die Gabe für eine nicht ganz ungefährliche hielt. Auch geht aus den darauf bezüglichen Abmahnungen hervor, daß die Korinther, nach seinem Dafürhalten, einen viel zu hohen Werth auf dieselbe legten, und im Verhältnisse dazu die „Prophetie", d. h. die zusammenhängende geistige Erbauung im Heilsleben bezweckende Rede, vernachlässigten (1 Kor. 14, 1 fg.). Bei der Vergleichung der Prophetie mit dem Zungenreden (der Glossolalie) gibt der Apostel von dem letztern eine Beschreibung, der wir als sicheres Ergebniß entnehmen: der Zungenredner redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; niemand versteht, was er redet; er redet im Geist zu sich selbst und zu Gott; den Anwesenden bleibt der Inhalt seiner Rede ein Geheimniß, er erbaut also nur sich selbst und trägt zur Erbauung der Gemeinde nichts bei (1 Kor. 14, 2—4. 28). Nur dann, wenn der Zungenredner selbst oder ein anderer dazu Befähigter eine Auslegung des von ihm Gesprochenen gibt, kann die Gemeinde sich daran erbauen (V. 5). Der Zungenredner als solcher kann der Gemeinde so wenig nützen, als musikalische Instrumente (eine Flöte oder Zither), wenn sie keinen deutlichen Ton (μὴ διαστολὴν τοῖς φθόγγοις, ἄδηλον φωνὴν, μὴ εὔσημον λόγον, V. 7 fg.) von sich geben. Wenn z. B. ein Zungenredner betet, dann betet wol sein Geist, aber sein Verstand ist dabei unfruchtbar, d. h. unthätig (V. 14). Wenn ein Zungenredner Gott lobt oder dankt, so kann die Gemeinde nicht das bekräftigende Amen dazu sprechen, weil sie gar nicht weiß, was von ihm gesprochen worden ist (V. 16). Der Apostel, der ein Zungenredner ist mehr als alle andern korinthischen Christen, will deshalb in der Gemeindeversammlung lieber fünf Worte verständlich (διὰ τοῦ νοός) reden, um andere zu unterrichten, als zehntausend in Zungen (V. 19). Das Zungenreden ist (nach Jes. 28, 11 fg.) ein Wunderzeichen, aber nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen; es macht auf die Zuhörer, welche die Gabe nicht besitzen, den Eindruck, als ob der Redner rase (V. 23). Aus dem allem zieht der Apostel den Schluß, daß das Zungenreden als solches nicht in die Gemeindeversammlung gehöre, und nur unter der Bedingung darin zu gestatten sei, wenn der Zungenredner selbst oder ein anderer das Gesprochene auslege (V. 19 fg., V. 26 fg.). Das Zungenreden in der Gemeinde ohne Auslegung erscheint ihm als ein Unfug, eine Ordnungswidrigkeit (V. 33, 40). An und für sich soll man ihm, als einer Geistesgabe, zwar keine Hindernisse in den Weg legen, aber der Misbrauch muß für die Zukunft verhütet werden.

Diese Schilderung des „Zungenredens" in der korinthischen Gemeinde durch den Apostel Paulus ist so deutlich, daß es schwerlich unter den Auslegern zu so verschiedenen Auffassungen gekommen wäre, wenn nicht schon die Apostelgeschichte infolge eines Misverständnisses darunter ein wunderhaftes Reden in nicht erlernten, ausländischen Sprachen verstanden hätte (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, Apg. 2, 4). An ein solches kann, trotz der

wiederholten Bemühungen neuerer Gelehrten (Olshausen, Bäumlein u. a.), in der korinthischen Gemeinde unmöglich gedacht werden. Der Apostel erblickt zwar in der Stelle Jes. 28, 11 fg., nach welcher Gott in der assyr. Sprache wunderbar zum Reiche Juda reden wird, eine Weissagung auf die Geistesgabe des Zungenredens. Allein der Vergleichungspunkt ist nicht das Reden in einer fremden Sprache, sondern das Reden „mit stammelnder Lippe", das den Juden unverständliche Reden, und das hauptsächlichste Merkmal des Zungenredens ist unverkennbar, daß es unverständlich ist. Am unverständlichsten ist nun das Ausstoßen von blos unarticulirten Tönen, wie Bardili (Significatus primitivus vocis προφήτου ex Platone erutus cum novo tentamine interpretandi 1 Cor. 14 [Göttingen 1786]), welchem Eichhorn (in der „Allgemeinen Bibliothek der biblischen Litteratur" [Leipzig 1787—1800], I, 91 fg.; II, 757 fg.; III, 322 fg.) im wesentlichen beitrat, bereits im vorigen Jahrhundert das Zungenreden aufgefaßt hatte. Das Ausstoßen von unartikulirten Tönen ist aber überhaupt kein Reden, Paulus hätte es als ein solches nicht bezeichnen können, auch wäre eine Auslegung von unartikulirten Tönen nicht wohl statthaft. Das Unverständliche muß also in dem Inhalt des Gesprochenen gelegen haben.

Einen neuen Impuls zur gründlichen Untersuchung des hier vorliegenden Problems gab eine Abhandlung von Bleek „Ueber die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christl. Kirche" (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1829, S. 3 fg.). Indem er auf einen allerdings seltenen Gebrauch des Wortes γλῶσσα bei Grammatikern zurückging, wonach dasselbe von ungewöhnlichen, nicht allen bekannten, veralteten und hochpoetischen Ausdrücken vorkommt, deren sich Dichter oder begeisterte Redner bedienten, betrachtete er das Zungenreden als eine übernatürliche Fähigkeit, welcher zufolge die Redenden, sich des Verhältnisses der Ausdrucksweise, der sie sich beim Reden bedienten, zu ihrer gewöhnlichen Ausdrucksweise nicht mehr klar und deutlich bewußt, ohne Zusammenhang mit dem frühern Leben sowie mit der sie umgebenden Außenwelt, aus dem innern Selbstbewußtsein herausredeten, in erhabener, meist poetischer, ihrer natürlichen Entwickelung fremder Rede, Lobpreisungen Gottes aussprachen und sich in einem Zustande der Begeisterung befanden, nach dessen Aufhören die Erinnerung an das soeben Gesprochene schwand. Diese Auffassung Bleek's muß, bei allem Aufwande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn, schon an dem Umstande scheitern, daß der Apostel Paulus den grammatischen Kunstausdruck „Glossen" in dem seltenen und specifischen Sinne, in welchem derselbe bei griech. Schriftstellern vorkommt, schwerlich nur kannte, jedenfalls aber in einem an eine großentheils ungebildete Gemeinde gerichteten Sendschreiben sich desselben nicht als eines ihm und der Gemeinde ganz geläufigen bedient haben kann. Dazu kommt noch hinzu, daß es höchst unzutreffend wäre, die Gabe der aus übernatürlicher Begeisterung strömenden Rede als eine Gabe, „in veralteten nicht mehr gebräuchlichen Ausdrücken" zu reden, zu bezeichnen. Es war daher der Natur der Sache entsprechend, wenn Baur (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1830, S. 78 fg.; Jahrg. 1838, 618 fg.), wieder zu Bardili's Erklärung zurückkehrend, das Zungenreden als ein Hervorbringen unartikulirter, oder doch wenigstens unbestimmter Töne, verworrener Zungenlaute, unverständlicher Zungenbewegungen, im besten Falle ein Reden in einzelnen abgerissenen (vielleicht fremdartigen) Wörtern und Redensarten faßte, was im Grunde auch Neander's Meinung ist („Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" [5. Ausg., Gotha 1862], I, 240 fg.), wenn er die Zungenredner als Begeisterte schildert, welche „der Mehrzahl der Zuhörer" unfaßliche Aeußerungen thaten. Allein auf eine befriedigende Weise war das Problem damit nicht gelöst, und mit Recht sind die durch Baur und Neander gegebenen Beschreibungen von Keim (in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVIII, 684 fg.) als verworren und verwirrend abgewiesen worden.

Der Ausdruck: „mit der Zunge" oder „mit Zungen reden" (γλώσσῃ, γλώσσαις λαλεῖν), bedarf vor allem der Erklärung. In der Regel sagt Paulus von dem einzelnen: er rede mit der Zunge, von vielen, sie reden mit Zungen (der Plural 1 Kor. 14, 6 von dem Zungenreden des Apostels widerspricht dieser Regel nicht, da a. a. O. mehrere Redeacte gemeint sind), sodaß also ein Reden in Zungen niemals bei einem einzelnen vorkommt. Ob man nun γλῶσσα in der ursprünglichen Bedeutung „Zunge", oder in der abgeleiteten „Sprache" nehme, beidemal ist mit der Zunge oder in einer Sprache reden

ein Pleonasmus und nichtssagend. Daher liegt die Versuchung nahe, ein Attribut zu Zunge oder Sprache hinzuzudenken, was ja auch der Verfasser der Apostelgeschichte gethan hat. Das geschieht nun auch von Hilgenfeld („Die Glossolalie in der alten Kirche" [Leipzig 1850], S. 46 fg.), wenn er γλῶσσα von dem sie erfüllenden Inhalt, von der göttlich gegebenen Rede versteht, wonach das Zungenreden ein Reden „mit der göttlich bewegten" Zunge, in einer göttlichen Sprachinspiration, wäre. In ähnlicher Weise ist Keim (a. a. O., XVIII, 690 fg.) der Meinung, „von den Wundern der ohne menschliche Spontaneität zu neuem Ergusse bewegten Zunge" habe die Erscheinung des Zungenredens ihren Namen bekommen. Diese Annahme wäre aber nur dann begründet, wenn das Prädicat gottinspirirt (θεόπνευστος, vgl. 2 Tim. 3, 16 πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) bei γλῶσσα stände. Es ist übrigens keineswegs des Apostels Meinung, daß der Zungenredner die Zunge schlechterdings nicht aus eigenem (menschlichen) Antriebe bewege. Hätte er bei dem Zungenredner die freie Verfügung über seine Gabe nicht bis auf einen gewissen Grad vorausgesetzt, so hätte er ihn auch nicht ermahnen können, nach Umständen in der Gemeindeversammlung der Zunge Schweigen zu gebieten (1 Kor. 14, 28). Das Zungenreden ist der letztern Stelle zufolge dem Apostel nicht gleichbedeutend mit „im Geiste reden", denn der mit der Zunge Schweigende soll gleichwol fortfahren, zu sich selbst und zu Gott, d. h. im Innern seines Geistes, zu reden.

Zum Verständnisse des seltsamen Ausdruckes „Glossolalie" gibt uns der Apostel 1 Kor. 14, 21 selbst den Schlüssel an die Hand. Er betrachtete hiernach die betreffende Erscheinung als eine Erfüllung der Weissagung des Propheten Jesaja, Kap. 28, 11 fg. Nach dieser Stelle wird Gott zu seinem (ungläubigen) Volke in einer andern Zunge (in den LXX: διὰ γλώσσης ἑτέρας) reden. Paulus deutet den Inhalt der Weissagung frei um. Während in derselben die Assyrer mit ihrer den Hebräern unverständlichen Sprache gemeint sind, so betrachtet Paulus die „fremdsprachigen" (ἑτερογλώσσοι, 1 Kor. 14, 21) als „fremdartig, unverständlich Redende", die nach göttlicher Eingebung durch ihr Reden ein Zeugniß gegen die Ungläubigen seiner Zeit abzulegen hätten. Nicht daß die Zungenredner wirklich in fremden Sprachen geredet hätten, will Paulus sagen. Daß ihre Redeweise durchaus unverständlich und nach göttlichem Rathschluß eine Erfüllung der Weissagung Jes. 28, 11 gewesen sei: das ist seine Meinung. Der Ausdruck γλῶσσα ist daher eine Breviloquenz für γλῶσσα ἑτέρα, aus der Bezeichnung Heteroglossolalie ist die Bezeichnung Glossolalie hervorgegangen, und die Grundbedeutung der Formel ist ein zum Zeugnisse gegen die ungläubigen Juden und Heiden von Gott verordnetes, durch den Heiligen Geist bewirktes fremdartiges, d. h. unverständliches, Reden. Es könnte auffallen, daß der Apostel diese seltsame Erscheinung für eine Geistesgabe hielt. Dazu ward er zunächst durch die Ueberzeugung bewogen, daß die Weissagung des Jesaja (Kap. 28, 11) durch sie erfüllt sei. Darf man doch, zur richtigen Würdigung der apostolischen Beurtheilung des Vorgangs, nicht übersehen, daß zur Entstehungszeit des ersten Korintherbriefes die Erwartung der christl. Gemeinden auf die nahe Zukunft des verklärten Christus aufs höchste gespannt war, und das Ende aller Dinge als unmittelbar bevorstehend erschien (1 Kor. 15, 23 fg.). Mit der größten Aufmerksamkeit beobachtete daher der Apostel jede Erscheinung in den von ihm beaufsichtigten Gemeinden, welche als ein Vorzeichen des Endgerichtes und der herrlichen Zukunft Jesu Christi gedeutet werden konnte. War in Jes. 28, 11 fg. die Glossolalie, das ekstatische Reden ohne verständlichen Sinn, als ein solches geweissagt, so konnte der Apostel gar nicht zweifeln, daß die entsprechenden Vorgänge in den korinthischen Gemeindeversammlungen das nahende Ende des seitherigen Weltalters ankündigten, und ein letzter göttlicher Mahnruf an die noch immer in der Verstockung oder im Unglauben beharrenden Juden und Heiden seien. Nach seiner Schilderung lag dem Zungenreden eine stürmische religiöse Aufregung einzelner Individuen zu Grunde, vermöge welcher sich dieselben in den Gemeindeversammlungen gleichsam isolirten, zu vergessen schienen, daß sie in Gemeinschaft anderer zugegen waren, daß der Zweck der Versammlung die gemeinsame Erbauung sei, und in verworrener ekstatischer Rede ihrer frommen Gefühlswallung Luft machen. Daß die Zungenredner in einem ekstatischen Zustande sich befanden, geht aus 1 Kor. 14, 7 fg. 11 fg. 33 unwidersprechlich hervor. Daß sie redeten, kann nicht bezweifelt werden (1 Kor. 14, 14 fg.); auch wäre die Bezeichnung ohne diese Voraussetzung sinnlos. Wenn der Apostel von ihnen bemerkt, daß sie auf Unbefangene den Eindruck von Rasenden machen

müßten (V. 23), so ist, auch abgesehen von seiner wiederholten Versicherung, daß der Inhalt ihrer Rede durchaus unverständlich sei, schon aus jener Aeußerung ersichtlich, daß irgendein vernünftiger Sinn (V. 19) ihrer Rede nicht zu entnehmen war. Einem Apostel, der sich so entschieden für das Princip eines „vernünftigen Gottesdienstes" (Röm. 12, 1) ausgesprochen hatte, konnten die stürmischen, verworrenen, sinnlosen gottesdienstlichen Vorträge der Zungenredner unmöglich zusagen, und er hätte sie gewiß ganz aus den Gemeindeversammlungen verbannt, wenn sie ihm nicht als prophetisch angekündigte übernatürliche Wunderzeichen zur Erschütterung und Bekehrung der Ungläubigen erschienen wären. Ein religiöses Rasen (τὸ ἐξ Ἀπόλλωνος μαίνεσθαι) kannten die Heidenchristen in Korinth bereits aus dem griech. Cultus (Preller, „Griechische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 216 fg.); aus ekstatischen Zuständen entsprungene Visionen, welche Laien nicht zu deuten vermögen, finden sich auch bei alttest. Propheten (s. „Bibel-Lexikon", IV, 624). Der Inhalt des Zungenredens kann unmöglich mehr ausgemittelt werden. Der Beschreibung des Apostels zufolge beteten die Zungenredner insbesondere (1 Kor. 14, 13 fg.), ihre Worte strömten dahin (V. 19), aber, da jeder Zusammenhang, da geordnete Gedanken, da ein bestimmter Redezweck fehlte, so war ein Verständniß des Gesprochenen ganz unmöglich, und das Redegewirr wurde als Product einer wunderbaren Geistesgabe und als Medium verhüllter göttlicher Geheimnisse lediglich angestaunt (V. 2). Daraus entstand Unordnung in den Gemeindeversammlungen, zumal wenn mehrere Zungenredner gleichzeitig sich vernehmen ließen (V. 27), und der Apostel ist bemüht, dem Unwesen dadurch zu steuern, daß er die „Auslegung" der Zungenrede, sei es durch den Redner selbst, sei es durch ein anderes, charismatisch dazu befähigtes Gemeindeglied (V. 5, 26 fg.) fordert. Von der Auslegung einer Zungenrede ist es beinahe noch schwieriger, sich eine deutliche Vorstellung zu machen, als von dem Zungenreden selbst. Läßt sich schon schwer begreifen, wie ein von stürmischer Ekstase hingerissener Redner in jedermann verständlicher Form darzulegen im Stande sein soll, was er vorher ohne Sinn und Verstand vorgetragen hat, so ist völlig unbegreiflich, wie ein Dritter den hermeneutischen Schlüssel finden soll, um ein solches Erzeugniß einer ihm fremden Ekstase seinem und dem allgemeinen Verständnisse aufzuschließen. Eine solche Auslegungsgabe erscheint daher mit Recht dem Apostel als etwas Uebernatürliches; die Deutung des unverständlich Gesprochenen konnte jedenfalls nur eine willkürliche sein. Dem praktisch-erbaulichen Zwecke des Apostels genügte es jedoch, wenn auf die unverständlichen Vorträge überhaupt nur verständliche folgten.

Zur Zeit des Apostels Paulus ist die Gabe des Zungenredens ohne Zweifel auch in andern Gemeinden als der korinthischen vorgekommen, obwol sie nur in der letztern eine erhebliche Bedeutung gewonnen hat. Paulus betrachtet die Zungenredner als „Pneumatiker", vom Heiligen Geiste Ergriffene (1 Kor. 14, 37). Solche Pneumatiker kennt er schon in der Gemeinde zu Thessalonich (1 Thess. 5, 19; 2 Thess. 2, 2), und auch das Röm. 8, 26 beschriebene Gebet, das in unausgesprochenen Geistesseufzern stattfand, deutet auf einen ekstatischen, wenn auch nicht in wirklicher Rede hervorbrechenden, Gemüthszustand. Sehr bald aber scheint die Erscheinung wieder verschwunden zu sein, denn der Verfasser der Apostelgeschichte kennt sie eine Generation später nicht mehr; er hält das Zungenreden für ein wunderbares Reden in fremden, nicht erlernten, sondern vom Heiligen Geist eingegebenen Sprachen (Apg. 2, 4 fg.). Uebrigens scheint er seinen Bericht vorzüglich aus dem ersten Korintherbrief geschöpft zu haben. Hatte die heidenchristliche Gemeinde zu Korinth in Zungen geredet, so erschien es ihm als selbstverständlich, daß ein so großes Geisteswunder auch schon in der ersten judenchristl. Gemeindeversammlung zu Jerusalem vorgekommen sein müsse. War der Heilige Geist von dem erhöhten Christus den Aposteln mitgetheilt worden, so mußten mit dem Heiligen Geiste alle Geistesgaben, und also auch die Geistesgabe der Glossolalie, gleichzeitig sich manifestirt haben. War die Glossolalie (nach Jes. 28, 11 fg.; vgl. 1 Kor. 14, 21) ein Reden in nicht erlernten fremden Sprachen zur Beschämung und Bekehrung der Ungläubigen gewesen, so mußten in der ersten christl. Gemeindeversammlung zu Jerusalem die Vertreter der Ungläubigen aus allen Nationen als Zeugen des Wundervorgangs zugegen gewesen sein. Welcher Zeitpunkt wäre aber hierfür geeigneter gewesen, als der des ersten Pfingstfestes nach der Erhöhung Christi, zu welcher Feier viele Fremde nach Jerusalem zu reisen pflegten und die damals als Gedächtnißfeier der angeblich in den

siebzig Sprachen der Welt verkündigten sinaitischen Gesetzgebung mit der messianischen Einigung der Völkersprachen in einer nothwendigen Verbindung zu stehen schien (s. Pfingsten; vgl. Schneckenburger, „Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament" [Stuttgart 1832], S. 80 fg.; Zeller, „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 110 fg.). Das Zungenreden galt dem Verfasser der Apostelgeschichte als ein hervorstechendes Merkmal der den Aposteln zutheil gewordenen Geistesmittheilung. Wie in Jerusalem am ersten Pfingstfeste, so äußerte sich auch später in Cäsarea beim Besuche des Cornelius durch Petrus (Apg. 10, 46), und endlich in Ephesus bei der Verhandlung des Paulus mit den Johannesjüngern (Apg. 19, 6) der Heilige Geist in denen, über welche er gekommen, durch Zungenreden und Prophetie. Obwol ohne allen Zweifel unter dem Zungenreden an den beiden letztern Stellen wie Apg. Kap. 2 ein Reden in fremden Sprachen zu verstehen ist, so bedient sich der Verfasser doch nur des verkürzten Ausdruckes (nicht ἑτέραις γλώσσαις, sondern γλώσσαις λαλεῖν), wodurch die Annahme bestätigt wird, daß im ersten Korintherbriefe der verkürzte Ausdruck aus dem ursprünglich Jes. 28, 11 erweiterten entstanden ist. Hiernach ist die Glossolalie in Korinth nicht etwa ein Nachklang des großen „Pfingstwunders" gewesen (Kling, „Die Korinther-Briefe" [2. Aufl., Bielefeld 1865], S. 219), sondern im Gegentheil ist der Bericht in der Apostelgeschichte ein einem Misverständnisse entsprungener Nachklang des korinthischen Zungenredens. Alle künstlichen und abenteuerlichen Deutungen des Sprachenwunders am ersten christlichen Pfingstfeste fallen mithin von selbst dahin. Wir haben glücklicherweise von dem Wirken des Heiligen Geistes jetzt eine der sittlichen Idee würdigere Vorstellung, als daß es ihm eigen sei, intellectuelle Fertigkeiten, wie das Reden in fremden Sprachen, durch momentane Inspiration einzugeben. In der Erzählung der Apostelgeschichte liegt jedoch auch nicht die geringste Veranlassung zu der Annahme (vgl. Billroth, „Commentar zu den Briefen des Paulus an die Korinther" [Leipzig 1833], S. 177 fg.), daß die Apostel eine Ursprache geredet, in der die Elemente aller wirklichen Sprachen sich zusammengefunden, oder (vgl. Roßteuscher, „Die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter" [Marburg 1850], S. 75 fg.) daß die Pfingstsprache eine absolut neue Geistessprache gewesen, oder (vgl. Thiersch, „Die Kirche im apostolischen Zeitalter" [Frankfurt a. M. 1852], S. 67) daß es den Jüngern gegeben gewesen sei, zu jedem, den sie vor sich hatten, in der Sprache seines Innern zu reden. Das sind lediglich Phantasien, für die nicht der geringste Erweis beigebracht werden kann. Die neueste Erklärung von Pfleiderer („Der Paulinismus" [Leipzig 1873], S. 208), wonach das Zungenreden, nach unserer Psychologie, ein ekstatisches Fürsichsein des Empfindungslebens, dessen überschwengliche Erregtheit sich den Formen des bewußten Denkens entziehe, gewesen sein soll, umgeht die Hauptschwierigkeit, daß es ein Reden in der Gemeinde gewesen sein muß.

Auch altkath. Schriftsteller wie Tertullian (Adv. Marc., V, 8) und Irenäus (Contra haer., V, 6, 1) können sich das Zungenreden nur als ein Reden in nicht erlernten fremden Sprachen vorstellen, wobei Tertullian sich ausdrücklich auf die für die Glossolalie classische Stelle Jes. 28, 11 beruft. Die ekstatischen Reden der Montanisten waren kein wirkliches Zungenreden, sondern Ergüsse schwärmerischer prophetischer Begeisterung (Tertullian, Opera, ed. Oehler [Leipzig 1853—54], II, 298: qui ... de dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint et cordis occulta traduxerint). Das Zungenreden zur Zeit des Apostels Paulus, als ein stürmisches ekstatisches Reden von Enthusiasten ohne verständlichen Inhalt in den Gemeindeversammlungen, war mithin eine ganz vorübergehende Erscheinung, die mit der Glut der ersten christl. Begeisterung schwand und von der wir uns keinen ausreichend deutlichen Begriff mehr machen können, wenn auch bei Inspirirten, Quäkern, Camisarden, Irvingianern u. s. w. Zustände vorgekommen sind oder noch vorkommen mögen, die sich mit dem korinthischen Zungenreden einigermaßen vergleichen lassen.

Schenkel.

Zuph. Das „Land Zuph" (1 Sam. 9, 5), welches seinen Namen vielleicht von großem Wasserreichthum hat, ist derjenige District, in welchem Ramathaim-Zophim, der Wohnort Samuel's, lag und welcher wahrscheinlich im Stammgebiete Ephraim nördlich von Bethel, in der Nähe von Silo zu suchen ist. Doch s. Rama, Ramathaim-Zophim.

Kneucker.

Zurechnung, ein der Rechtsanschauung entnommener biblischer Begriff (s. auch Rechtfertigung), wonach Gott als ein solcher vorgestellt wird, der dem Sünder seine Sünden auf Rechnung schreibt, um sie seinerzeit als Schuld (s. d.) zu richten und abzustrafen. Darum sagt der Psalmist: „Heil dem Menschen, dem Jahve die Schuld nicht zurechnet" (Ps. 32, 2). Im N. T. hat besonders der Apostel Paulus von dem Begriff der Zurechnung in seiner Rechtfertigungslehre Gebrauch gemacht, und zwar namentlich auch in positivem Sinne mit Beziehung auf den Glauben, der, nach 1 Mos. 15, 6, schon dem Abraham als Gerechtigkeit zugerechnet wurde (Röm. 4, 2 fg. 22 fg.). Nichtzurechnung der Sünde (Schuld) bedeutet dann s. v. a. Sündenvergebung, als deren Grund bei Gott die im Opfertode Christi am Kreuz dargebrachte Sühne betrachtet wird (2 Kor. 5, 19). Die Annahme einer Zurechnung des sittlichen Verhaltens des Menschen von seiten Gottes beruht auf der Voraussetzung der menschlichen Wahlfreiheit (s. Freiheit und Rechtfertigung). Schenkel.

Zuversicht, s. Vertrauen.

Zwiebeln (hebräisch bĕṣēl) gehörten zu den Producten, welche die Israeliten in Aegypten einst in Fülle genossen (4 Mos. 11, 5). Daselbst wird noch jetzt eine Menge Zwiebeln von vorzüglicher Qualität gepflanzt. Auch in Palästina ist ihre Cultur weit verbreitet, da sie eine Lieblingsspeise der dortigen Bewohner bildet und die Qual des Durstes angenehm zurückdrängen soll. Vgl. Hasselquist, „Reise nach Palästina", deutsch von Gadebusch (Rostock 1762), S. 562; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), II, 558. Furrer.

Zwillinge, s. Dioskuren.

Nachwort.

Indem wir mit diesem fünften Bande das „Bibel-Lexikon" abschließen, bedarf es wol kaum einer Rechtfertigung, daß der im Prospect vom Januar 1869 in Aussicht genommene Umfang des Werkes um einen Band überschritten worden ist. Zum ersten mal ist hier in Deutschland der Versuch gemacht worden, den gesammten biblischen Stoff auf ebenso gemeinverständliche als wissenschaftlich gründliche Weise einem größern Leserkreise zum Verständniß zu bringen. Nur unter dieser Bedingung rechtfertigt sich der Titel „Bibel-Lexikon". Darum hätten wir es auch nicht verantworten zu können geglaubt, die zum Verständniß der Bibel ganz unentbehrliche biblische Literaturgeschichte und den Kern der Bibel, ihre Glaubens- und Sittenlehre, von unserm Plane auszuschließen. Je reicher in den letztverflossenen zehn Jahren die Bäche der wissenschaftlichen Forschung geflossen, je mehr neue Ergebnisse ans Licht gefördert worden waren, desto nothwendiger war es, diese den Lesern in einer durchsichtigern Beleuchtung und umfassendern Begründung darzulegen. Nur auf Unkosten der Gediegenheit und des innern Werthes des Werkes hätten die wichtigern Artikel gekürzt werden können, und wir hätten nicht unverdient den Vorwurf der Oberflächlichkeit auf uns geladen, wenn die Belege aus den Quellen selbst nur spärlich citirt, oder ganz weggelassen worden wären. Wenn sich weder die Herren Mitarbeiter noch der Herausgeber dazu entschließen konnten, sondern eine mäßige Erweiterung des Umfanges vorzogen, so verdient die Bereitwilligkeit, mit welcher die Verlagshandlung dem ihr damit auferlegten Opfer sich unterzog und überhaupt nichts unterließ, um dem Werke einen bleibenden Werth und eine würdige Ausstattung zu sichern, ganz besondere Anerkennung und unsern warmen Dank. Zu aufrichtigem Danke sind wir insbesondere auch den Herren Mitarbeitern verpflichtet, ohne deren treue Ausdauer und unermüdlichen Eifer das Werk nicht so bald seine glückliche Vollendung gefunden hätte. Einer der hervorragendsten unter ihnen, mein unvergeßlicher College Dr. R. Rothe, der den Plan des Unternehmens mit Freude begrüßte und eine größere Anzahl der wichtigsten Artikel zur Bearbeitung übernommen hatte, konnte sich leider bei der Ausführung nicht mehr betheiligen und erlebte auch die Ausgabe des ersten Bandes nicht mehr. Zwei andere, Dr. Graf und Dr. Bruch, sind vor dem Abschlusse heimgegangen; mit rührender Hingabe haben sie bis in ihre letzten Lebenstage den Rest ihrer Kräfte der Arbeit am „Bibel-Lexikon" gewidmet. Soeben ist ihnen ein vierter Mitarbeiter, der hochverdiente, von seltenem Wahrheitsernste beseelte Bibelforscher Dr. F. Hitzig, nachgefolgt.

Die Aufgabe, die wir uns im Vorworte zum ersten Bande gestellt, haben wir nach Kräften zu erfüllen gesucht. Wir haben es verschmäht, unsere Leser mit wohlfeilen

apologetischen Künsten zu täuschen, oder ihnen durch keckes Absprechen zu imponiren; denn wir sind überzeugt, daß nur durch unbefangene Forschung die Bibel wahrhaft geehrt und dem Geiste der Wahrheit ernstlich gedient wird. Möchte es uns gelungen sein, „zur Erweckung und Läuterung des christlichen Geistes, zur Erneuerung und Förderung des kirchlichen Lebens unter der Geistlichkeit und besonders auch in den Kreisen theilnehmender Gemeindeglieder“ auf diesem Wege mit unserm Werke wesentlich beigetragen und in weitern Kreisen für das Verständniß des „Buches der Bücher“ auf die Dauer eine lebendige Theilnahme angeregt zu haben.

Heidelberg, im Januar 1875.

Dr. D. Schenkel.

Verzeichniß

der im fünften Bande enthaltenen Artikel.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

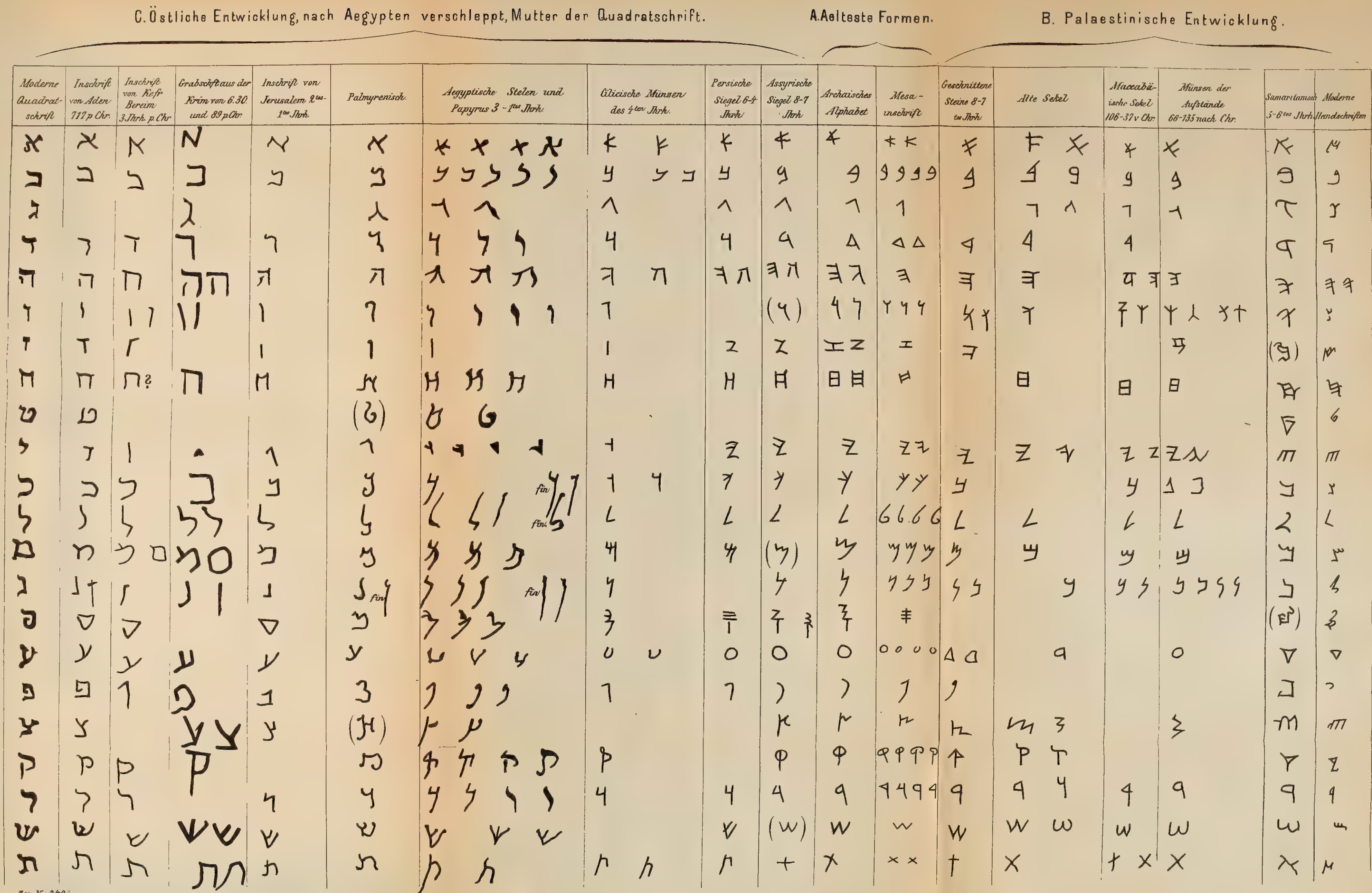
Y.

Z.

Berichtigungen.

Band 1, Seite 13, Zeile 3 v. o. sind die Worte: (s. Todestag Jesu) zu streichen.
» 5, » 525, » 17 v. u. ist nach Phöniziern ein Komma zu setzen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.


C. Östliche Entwicklung, nach Aegypten verschleppt, Mutter der Quadratschrift.
A. Aelteste Formen.
B. Palaestinische Entwicklung.
Moderne Quadratschrift
Inschrift von Aden 717 p. Chr.
Inschrift von Kefr Bereim 3. Jhrh. p. Chr.
Grabschrift aus der Krim von 6. 30. und 89 p. Chr.
Inschrift von Jerusalem 2tes–1tes Jhrh.
Palmyrenisch.
Aegyptische Stelen und Papyrus 3–1tes Jhrh.
Cilicische Münzen des 4ten Jhrh.
Persische Siegel 6–4 Jhrh.
Assyrische Siegel 8–7 Jhrh.
Archaisches Alphabet
Mesa-inschrift
Geschnittene Steine 8–7 tes Jhrh.
Alte Sekel
Maccabäische Sekel 106–37 v. Chr.
Münzen der Aufstände 66–135 nach Chr.
Samaritanisch 5–6tes Jhrh.
Moderne Handschriften
fin.
fin.
fin.
fin.

„Zu V, 240"

DIE SINAIGRUPPE

nach der Ordnance Survey von Wilson und Palmer.



Zu V, 326.

F. A. Brockhaus' Geogr.-artist. Anstalt, Leipzig.

Maßstab

1000 500 0 1000 2000 3000 4000 5000 engl. Fuss

1 Rás Sufsáfeh	8. Gebel Chubsheh
2. Elias Kapelle	9 Gebel Soná
3. Spitze des Gebel Musa	10 Gebel Abu Múdhi
4. El Bustan	11. Gebel' Aribeh
5. St. Katharinen Kloster	12. Gebel es Salib
6. Hárún (Hügel des goldenen Kalbes)	13. Gebel el Deir
7. Gebel Moneijáh	14. Ujret el Mehd



Zu V. 326

F. A. Brockhaus' Geogr.-artist. Anstalt Leipzig



F. A. Brockhaus' Geogr. artist. Anstalt

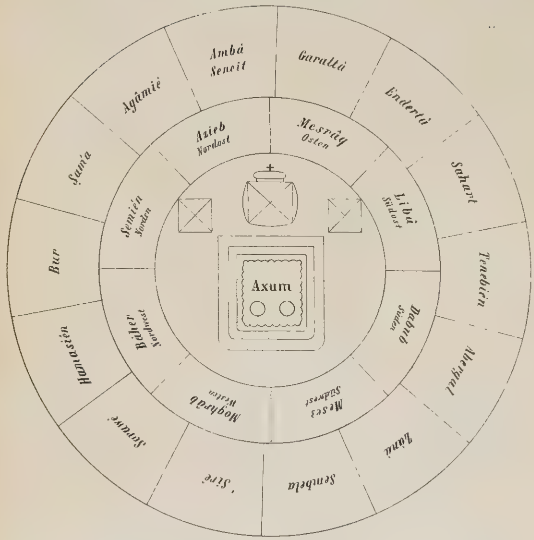
Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig

1. Althebraeische Weltkarte entworfen von **A. Merx.**



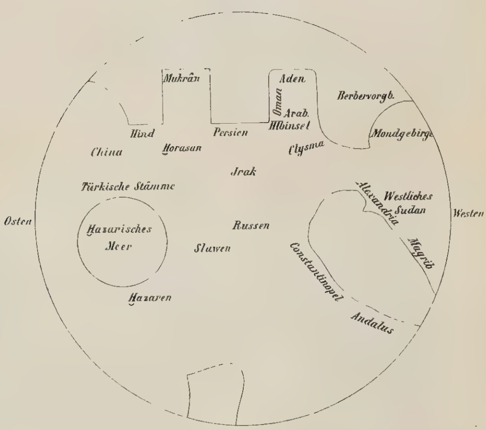
Die Namen der Völkertafel sind **GROSS** *geschrieben und numerirt wie sie im Texte folgen.*

Karte von Abyssinien.



Aethiopische Karte von Abyssinien. *Der innere Kreis stellt Axum mit der Kirche der heiligen Jungfrau dar der mittlere Kreis die 8 Himmelsgegenden Osten oben, Süden rechts, Norden links, der äussere enthält die Namen der 14 alt-Tigritischen Provinzen deren Lage zum Mittelpunkte Axum ziemlich richtig angegeben ist*

2. Erdbild Jacuts



3. Die Zonen nach Cazwini

